

Blessed Eugene de Mazenod, a Challenge for our Times

On the Tenth Anniversary of his Beatification

SOMMAIRE - La béatification de M^{gr} de Mazenod en 1975 le plaça devant nos yeux de façon nouvelle comme un modèle pour notre temps. Formé depuis son enfance par des souffrances de toutes sortes: exil, pauvreté, désœuvrement, foyer brisé, retour dans une patrie bouleversée, il sortit de l'épreuve grandi et fortifié. Une grâce qu'il appelle sa «conversion» le projette sur le Christ-Sauveur. L'état de l'Église en France ravagée par la Révolution devint alors pour lui un défi à relever. Il se fait prêtre pour la secourir. Refusant tout poste déterminé, il se veut libre pour courir aux urgences nouvelles. C'est dans ce contexte qu'il fonde la Congrégation, à laquelle il communique son charisme. Voilà pourquoi l'état troublé du monde et de l'Église aujourd'hui devient pour l'Oblat un défi que lui lance le Fondateur, en l'invitant à revivre en profondeur sa vocation selon les urgences du temps.

On October 19, 1975 - Mission Sunday - Oblates present in Rome and Oblates all around the globe, along with their many friends, rejoiced at Eugene de Mazenod's beatification by Pope Paul VI. The Founder of the Oblates and Bishop of Marseilles was then presented to the world as one whose witnessing to Christ and the values of the Gospel is still valid for our times.

On a similar occasion, the Pope had posed the question: "What do we want to know of a beatified or a saint?" "Whereas medieval devotion searched for the marvelous deeds and signal favors, today" - the Pope went on - "we want to know the history, the human side of a saint, rather than the mystical or ascetical traits; we want to hear about whatever brings him close to us... as sharer of our labour and perhaps of our misery, so that we may have confidence in him and share with him the common and burdensome state of our earthly existence."

Eugene de Mazenod really was such a man. Although of a fiery and impulsive temperament, he was most human. Harassed by many a contradiction, swimming against the currents of his time, handled roughly by the Revolution, he grew up in exile. Returning to France, as a young man of 20 he saw many of his hopes shattered by the chaotic state of his native land. He suffered from a broken home. He fared through political regimes which opposed his views. Opposition from within and without could not, however, destroy the man, nor abate his courage. Having experienced poverty and want, his iron will was well prepared to battle for the welfare, both spiritual and material of the down-trodden and the poor.

I would like to present EUGENE DE MAZENOD – first, as a Man faced with challenge and a challenge himself – second, as a Man who challenges our Oblate commitment.

I - Eugene de Mazenod, a Man Faced with a Challenge and a Challenge Himself.

1 - A Man Tossed About.

Exile.

Born on August 1st, 1782, Eugene was the son of a nobleman, Charles-Antoine de Mazenod, an eminent jurist, the President of Parliament and of the Court of Accounts, in Aix-en-Provence. His mother, Rose Joannis, was the daughter of a university professor of medicine. Both his granduncle, Charles-André and his uncle, Charles Fortuné de Mazenod were priests and former Vicars General of the diocese. Another uncle, Louis, was an Officer in the Navy. Eugene was the sole heir to the name and his first years in school pointed out to a bright and successful career.

But the French Revolution broke out in 1789. Because of the royalist loyalty of the family, his father had to flee hastily in late December of that same year. Fearing for the safety of his son, he commissioned his brother Louis to bring the child to Nice, which, at the time, belonged to Italy. Eugene joined his father in January 1790 and soon after, the whole family was on its way to an exile which, for the lad, was to last for eleven years.

Through friends, the nine year boy was admitted to a College in Turin whose doors were normally opened to sons of royal rank only. There he struggled with the rudiments of a foreign language, pursuing his studies and preparing for First communion and Confirmation.

In 1794, (Eugene was then 12 years old) the advance of the Revolutionary armies before Turin, forced the family to seek refuge in Venice, a stay of two-and-a-half years which was critical for the penniless Charles-Antoine. But it was most beneficial to Eugene. A pious young priest, Don Bartolo Zinelli became his teacher and spiritual advisor. Eugene spent most of the day at the Zinelli's. Later, he will confess that, while in Venice, for the first time in his life, he sensed a call to the priesthood.

But the revolutionary tide swept on. Eugene's mother and sister, had been able to return to France. Eugene had to stay in Italy with his father and uncles. Venice was under attack. This meant a long journey for the refugees who sought safety in Naples. This was for Eugene, a year of idleness and boredom.

When the Mazenods settled in Sicily, January 1799, Eugene was 16 1/2. The social life of Palermo the gallantry of the Royal Court where Eugene enjoyed being styled as a "Count", dismissed his adolescent dream of the priesthood. It might have proved fatal, had it not been for the Christian spirit of the Duke of Canizarro's home, where he was welcomed as a son. But even then, although remaining irreproachable in matters of faith and morals, he had lost the fervour of his Venetian experience.

Return to France.

In 1802, his mother managed for him to return to France. This good fortune was obscured however by many a problem, as he tried to find his way in a country still battling the sequels of revolution. The royalist allegiance inherited from his father was shocked at what he considered Napoleon's usurpation of political power. The Revolution had brought about the Civil Constitution of the Clergy; churches has been ransacked, closed or desecrated. Even though the accession of Bonaparte had established a policy of appeasement, his one-sided addition of the Organic Clauses to a Concordate negotiated with the Holy See, marked a recurrence of Gallican doctrines which aimed at subjugating the Church to the State.

For this young man of twenty, the son of a family deeply attached to the Bourbons and to the Church, it was a shock indeed to discover a France so different from that of his childhood.

And besides, he was harassed with personal and family problems.

First his broken home. In order to recover whatever could be saved from the family estate, the Joannis clan had persuaded his mother to secure a civil divorce which financially ruined her husband. Failure to reunite his parents, whom he loved so dearly, was a heavy cross for the young man.

As to himself, exemption from military service meant a six-months confinement at St-Laurent-du-Verdon, the family's country house. And then a plan devised by his mother and cousins for a lucrative marriage – a plan to which he gave in – abruptly vanished with the death of the rich bride-to-be.

Disgusted with Napoleon's encroachments on ecclesiastical rights, despairing of ever finding his way in France, he resolved to go back to Sicily and settle for good in Palermo. But he failed to get a passport.

No wonder that this long and trying ordeal affected his spiritual life. Eugene was now 23 years old. Inwardly, he felt a void which neither the frivolous social life of Aix, nor the money-concerned home of the Joannis, where he lived with his mother and sister, could fill. A spiritual crisis was developing in his soul which undoubtedly had its beginnings in Sicily. It came to a climax on Good Friday of the years 1807.

Conversion and priesthood

On that day, as he witnessed the unveiling of the Cross, he was unexpectedly struck with an irresistible emotion. The sight of the Saviour who had shed his blood and given up his life for the sinners and particularly for the sinner he himself was, drew tears from his eyes. This day, he called the day of his "conversion", the day he resolved to amend his life, to renounce his pride and aristocratic prejudices, to follow Christ.

From that day on, his thoughts dwelt on the plight of the poor, estranged from the influence of religion and exposed to "loss of faith, corruption of morals and all the crimes that follow upon it" (Preface).

He was appalled at the shortage of priests to cater for the poorer classes. Personally, he sensed a need for repentance and atonement for his own sins. All that while he was searching for the will of God as to his future.

In the mean time, he generously accepted the management of the prison in his home town. He was moved with compassion for the poor and abandoned whose lot he had experienced in his own way, during his stay in Italy. With youthful energy, he devoted his talents to the spiritual and material welfare of the inmates.

After much soul searching, he chose to enter the Seminary of St-Sulpice in Paris, where he was admitted in October 1808. Comforted by M. Duclaux, his spiritual advisor, and M. Emery, the Superior, he held on to his ideal, notwithstanding his mother's overwhelming affection which could not accept the separation.

Fr. Emery was quick in assessing the strong character and mature judgment of his 26 years old Seminarian. With

complete confidence, he trusted him with the secrets of the underground movement he was heading to support the cause of the captive Pius VIIth and the Italian cardinals oppressed by Napoleon. Fully aware of his delicate and perilous mission, Eugene copied and circulated the pontifical documents and among them even the Declaration excommunicating the Emperor.

In order to avoid ordination at the hands of the Archbishop of Paris, appointed by Napoleon without pontifical approval, he accepted the invitation of the Bishop of Amiens, M^{gr} de Demandolx – a friend of the family – and received the priesthood on December 21, 1811.

He refused the offer of the Bishop to assume the office of Vicar-General of Amiens. He chose to return to Aix and to devote himself to the poorer classes of his native Provence.

However, since Napoleon, in retaliation to M. Emery's opposition to his ambition to dominate the Church, had evicted him and the Sulpicians from the Seminary, Fr. de Mazenod postponed his personal plans to act as spiritual Director to the Seminarians.

In October 1812, he was free to return to Aix. Again, he refused all ecclesiastical dignities and even parochial ministry in order to devote himself to youth and the "little people".

His extraordinary impact on youth and his apostolate with the lower classes – to whom he preached in their own tongue – aroused the feelings of the local clergy who denounced him to the civil authorities. But the young zealous priest held on to what he perceived as his mission.

This mission was very exacting. Overwhelmed with the task, he deplored not finding time enough for personal prayer. His innate desire for contemplation and solitude became an obsession. On the other hand, how could he abandon his good people, so much in need of spiritual assistance? To solve the problem, he went on retreat. The outcome, once more, was that he should renounce his personal inclinations to minister to the poor.

The Mission of Provence – internal malaise.

But alone, he sensed he could cope with the situation no more. He looked for companions who would share his ideal. On January 25th, 1816, the Missionary Society of Provence was founded. From the shabby, abandoned Convent of the Carmelites, the five members of the Society began a series of parish missions with astounding results.

In 1818, the Society branched out to Notre-Dame-du-Laus, in the Alps. The Founder was then asked to formulate a Rule of life and to provide for the unity and cohesion of the group.

From the outset, Fr. de Mazenod's conviction had been that in order to follow Christ more closely, in the footsteps of the Apostles, religious consecration was as important to the Society as community-living was. So he introduced the vows in the rule. Some of the members hesitated, but, in November of that same year, the group was consecrated to God through perpetual oblation. The Society became a Religious Congregation.

Fr. de Mazenod had much to do with the restoration of the See of Marseilles and his uncle's nomination to that See, in 1823. The aged Bishop (74 years old) had accepted, but he relied on his nephew to help him in his ministry. He chose Eugene and Fr. Tempier as Vicars General. The Founder who saw in this restoration of the See of Lazarus and in the Bishop, a protection for his society, could not evade the task. But this caused a malaise in the Congregation. Both he and Fr. Tempier were accused of foresaking the community for the welfare of a single diocese. Yet, the Founder held on to his decision, considering that it was in the best interests of both the Church and his Society.

As concerned the Society, certain bishops in fact, owing to the shortage of priests, were only too eager to accept dissidents in their diocese. Furthermore, they questioned the validity of vows professed by the missionaries of Provence, under pretext of obedience which a young priest vows to the Ordinary on the day of his ordination. Influenced, in one way or in another, five members left for their home diocese.

The Founder realized that the only way to avert the peril was to seek pontifical approval. A five months' stay in Rome saw his effort crowned with success. In 1826 – ten years after the foundation, Pope Leo XII approved the Congregation. The Missionaries of Provence, henceforth, would be known as the Missionary Oblates of Mary Immaculate.

The Episcopate.

The government's opposition to his promotion as Titular Bishop of Icosia, in 1832, marked for the Prelate a period of bitter suffering which brought him to resign as Vicar General of Marseilles. It took three years of prudent negotiations by Frs. Guibert and Tempier to bring about reconciliation with King Louis Philip and his Government.

Then came his appointment to the See of Marseilles, in 1837, a responsibility he had more than once refused. But this time he had no choice. Everything had been settled between the Holy See and the French Government, at the request of his eighty-eight years old uncle. The latter was jubilant on having assured the survival of his See, now entrusted to the one he judged worthy of the office and able to consolidate the diocesan structure.

But not so with the new incumbent who wrote in his journal:

I am actually head pastor of a diocese... It has been given to me without my having chosen it. I must therefore be resigned to it and make the best possible use of my new and, what I consider, my unfortunate position.

The new Pastor foresaw that his selfless vision might not always be appreciated by some of his clergy whose routine he was bound to shake off. He anticipated that dealing with the Government under the Concordate would not always be an eye-to-eye venture, since he was firm in his loyalty to the Church and to the Holy See. But in all submission to God's design, he was ready to accept this as the lot which all initiators and reformers are bound to meet with.

2 – A Man Who Challenges his Times.

This rapid survey of Eugene de Mazenod's life – incomplete as it is – gives us, nevertheless to understand how, from childhood to the episcopate, he was constantly disturbed in his natural aspirations and tossed about by both persons and events. It reveals a strong character and a man of deep faith and trust in divine Providence, bent on carrying on what he perceived as his mission of love and mercy to his fellowmen to whom he dedicated his life.

Challenged by his time, he in turn became a challenge for all who held positions of responsibility.

An innovator and leader.

A careful perusal of his biography points out how he dared stimulate his contemporaries to action and innovate in many a sphere. He shook off the apathy of his fellow-priests in introducing new pastoral methods. He fostered a revival of liturgy. He defended the rights of Catholic education. He favoured what we call today the collegiality of Bishops especially when dealing with civil authorities. He himself collaborated wholeheartedly with the various political regimes through which he lived, whenever they pursued a policy of peace and justice. But at the same time he was adamant in defending the rights of his people and of the Church, even at the cost of unpopularity and retaliation.

For example, when as a young priest, in 1813, he founded the Christian Youth Association in Aix, he was well aware of the risk. His purpose was no less than to thwart the Imperial Government in its views to subdue the younger generation.

I fear not – he wrote in the Association's records – since my trust is in God, whose only glory I seek, and the salvation of souls redeemed by his Son, our Lord Jesus Christ.

In fact, the Prefects of the Province were alarmed at his success with the young. Likewise the pastors were disturbed by his zeal to teach catechism, to innovate in the pastoral field. Both civil officers and clergy complained, but a trip to Paris cleared the matter and Fr. de Mazenod's apostolate was praised by the Minister of Religion.

He was also aware of the fact that his nomination as Bishop of Icosia was a move of the Holy See to ascertain its independence from politics in the nomination of bishops. He measured the full extent of the test and foresaw the conflict that would ensue and which, in fact, went as far as depriving him of his right as a French citizen. But he faced the situation out of love for the Church.

We could recall here many other examples of his provocative zeal in challenging his epoch. To sum it up, here is a quotation from the document prepared by the Reporter of the S.C. of Rites in regard to his cause of beatification.

Appraisal of his personal and apostolic activity.

A missionary, founder, bishop, senator, presented to the cardinalship, Charles-Joseph-Eugene de Mazenod is certainly by his works and the ecclesiastical and civil offices he filled, an outstanding personality in the ecclesiastical and civil history of France in the last century.

He was one of the great restorers of religious and civil life after the Revolution, a persevering defender of the unity of the Church, of the rights of the Holy See and Catholic doctrine in general, and the dogmas of the Immaculate Conception and pontifical infallibility in particular. He was moreover a precursor of our times in many matters and marked the passing of the Church of France to a new period; that is a period of distinct independence with regard to political regimes, judging from a specifically religious standpoint, with a view to more pastoral and catechetical action. It is not without reason that many French Bishops have considered and still consider him as their model.

A perfect sense of the Church, a heart overflowing with catholicity, as he said of himself, and a very high conception of the episcopacy allowed him to dedicate himself completely to his missionary activity and, at the same time, to his diocese and to the needs of the Christian world. He put at their service all the natural gifts with which God

had certainly enriched him, as well as the virtues that grace and his great desire for perfection continually developed in him.

His Congregation, the Oblates of Mary Immaculate, which had already spread all over the world during his lifetime, venerated him and recognized him as their father, teacher and leader until the last moments of his earthly existence.

The diocese of Marseilles which he created, it might be said, from nothing, had, under his episcopacy, a flowering of works that placed it at the head of the French dioceses. ... (He) reformed the institutions, trained a numerous and highly qualified clergy, opened the doors of the diocese to a whole series of religious institutes, encouraged diocesan foundations, built or reconstructed many churches - including the Cathedral and the sanctuary of Notre-Dame-de-la-Garde - instituted common life for the clergy and provided for their needs. His pastoral action was characterized, in addition to his personal example, by typically missionary methods, by special attention to the less privileged classes who at that time formed the masses, by a real opening to all forms of the apostolate and by an effort to unite all available resources and all persons dedicated to the good of souls.

He was acquainted with all the problems of the universal Church... always guided by the desire to discover good and the will of God in events and in men. This does not mean that he accepted compromise and change easily. ... A deeply practical spirit, he never felt any enthusiasm for novelty for its own sake. He was the first bishop of France to re-establish the Roman liturgy, but he did not approve of the impatience and exaggeration of the reformers of the time, nor did he engage in futile polemics. He always desired a common action of the episcopacy when circumstances called for it, but he never encouraged movements which might have caused the Church to lose its freedom and turn the faithful away from what he thought was most important and necessary: a more communal and sacramental Christian life.²

In the light of this authoritative testimony, we perceive how Bishop de Mazenod proved a man moving with his time and even a man ahead of his time; a precursor in many a field of Vatican II. Without precipitation, but with evaluation of every possibility, whether missionary, pastoral, educational or otherwise, he never feared to innovate, guided by his respect for essentials, his living faith in God and his fellowmen, his ardent charity and zeal, but above all by his docility to the Spirit which enabled him to read the signs of the times, and then to challenge his contemporaries and open new avenues before them.

Bishop Jancard, auxiliary to Bishop de Mazenod, wrote that, at the outset, the Founder

was far from knowing the full extent of his mission. By no means did he draw up a vast plan. ... That plan was inspired in him and, in a way, revealed to him progressively as circumstances opened up new horizons to his zeal. The Lord who was guiding him, allowed him to see only what had to be done in the immediate situation. And he rewarded his fervent love for the Church and his zeal for souls by allowing him to see the exact distance he had to cover in each new advance toward the completion of the work which was devolved upon him.³

This remark of one who worked so closely with our Blessed Founder is most encouraging as we study his life and strive to walk in his footsteps.

Pondering our vocation and reflecting on our own experience, as well as on the history of the Congregation, can we not say that God's design on our life and apostolate has been revealed and is being revealed to each and everyone of us, but progressively, as we attempt to read the signs of our time, through events and through men? Can we not say that God relies on our good will and availability, to disclose to us just what we have to do at any given time, in order to accomplish our mission? And in our life and apostolate, are we not oftentimes tossed about and challenged to forego many of our natural wishes, and to sacrifice our personal views and ease, in order to comply with what appears to be the will of God?

At times, we might be discouraged and tempted to give up. But if we turn to Blessed Eugene de Mazenod, if we draw inspiration from his life and example, if we pray to him, we are sure he remains with us, and that he will help us accept the challenge and "bring to completion the work which is devolved upon us".

Having prayed, we must act. The Founder was a man of prayer and a man of action. We must exemplify as best as we can the ideal he brought to life. How can we set about it?

Throughout our history, the Congregation has been called to undertake a variety of apostolic works which, at times, poses the question: Is this and this truly Oblate work? Does it correspond to the Founder's charism and the Oblate charism?

Without attempting to define such a charism, I think we have guidelines that can be of help. In February 1969, the Second Extraordinary Council held in Rome studied the question of re-evaluation of our Missionary Objectives.

This study recalled the mainlines of the Preface: the zeal of the Founder for the Church, his preoccupation with the world, how apostolic men should teach "Who Christ is", and his will that the Oblates gather into apostolic communities to strengthen their unity of spirit and action, due respect given at the same time to local agencies.

And the E.G.C. formulated recommendations which were approved by the General Council. They read thus: The URGENCY which is born of charity, and is expressed by the call of the Church and of the world, stimulates the Missionaries in their work of EVANGELIZING, and in a special way the POOR, and this by means of their collaboration in APOSTOLIC COMMUNITIES.⁴

In our search for God's will as to what the signs of times indicate to us,

I believe, these guide-lines are still valid. They bring to the fore the very words of the Founder: That while seriously striving for our own sanctification, we should strive to devote ourselves "to all the good works which priestly charity can devise..." (Pref.).

In this personal and apostolic effort, may the prayer of Blessed Eugene de Mazenod find echo in our hearts:

I invoke the intercession of the Blessed and Immaculate Virgin Mary, Mother of God, presuming in doing so to remind her in all humility, and tenderest confidence, of my filial devotedness towards her during my whole life, and of my constant desire to cause her to be known and loved, and of my wish to propagate devotion towards her everywhere, through the ministry of those whom the Church has given me as spiritual sons.⁵

II - Eugene de Mazenod and Oblate Commitment.

Whichever way we turn today, the popular complaint is that we are faced with a crisis – economic, social, political

and even religious.

Our Congregation is no exception. As a result of decrease in vocations, our resources in man-power are threatened. Added to this is the fact of numerous departures. And furthermore, nationalistic tendencies hamper our apostolate in many countries such as Latin America, South and Central Africa and recently Laos, in the East.

From the human point of view, the situation is indeed critical. The temptation to yield to discouragement or passive resignation is great. But we must react positively. Faith teaches us that the Church has the promise of Christ. However difficult our times may prove, Christ is with us and shall be with his Church till the ends of time. The Spirit is at work to ensure the perennity and growth of the People of God.

Throughout the ages, the Church has fared through many such situations, and at times far worse than the one with which we are now faced. But thanks to God's providence and the zeal of its spiritual leaders, the Church has always triumphed, coming out of the struggle purified, renovated and strengthened.

In fact, a "crisis" is not necessarily disastrous. Although it underscores a difficult and sometimes perilous moment, it may well be - and usually is - a positive reality which challenges humanity and stimulates creativeness in order to cope with the times.

In regard to our Congregation, the present crisis should therefore be looked upon as a challenge to re-assess our Oblate spiritual and apostolic life, and to adapt ourselves to our times and cope with their needs.

The question therefore is: how can the Oblates respond to this challenge of our times?

Vatican II has recalled that the fundamental norm of religious life is a following of Christ as proposed by the gospel. It also reminded us that it serves the best interests of the Church for communities to have their own special character and purpose. Therefore loyal recognition should be accorded to the spirit of the founders.⁶

In our determination to cope with our times, we must therefore turn to the Founder. His recent beatification is proof that his ideal and his message are still valid today, especially as concerns our personal spiritual life and our apostolate. I would like to insist more particularly on our Oblate spiritual commitment as challenged by Blessed Eugene de Mazenod.

III - Eugene de Mazenod Facing His Time.

1 - The Church after the French Revolution.

When, at the age of 20, Eugene de Mazenod returned to France, his first thought had been to restore the family's estate and provide for his personal situation in life.

But soon he became aware of the chaos created by the Revolution, and more especially of the problems which it had accumulated for Religion and the Church.

The year 1790 had marked the suppression of Religious Institutes. This led to numerous desertions. Thus, records show that the Benedictine Abbey of Cluny lost 38 of its 40 members; the Dominicans, in Paris, 30 out of 31. In Lyon, out of a total of 241 religious, 147 had left. And there are many other examples which point to the depth of the religious crisis of the time.

The same year (1790), the Civil Constitution of the Clergy had divided the French priests into two opposite factions who quarrelled over places of worship, marriages and even burials. Two years later, under the Convention, Bishops who opposed marriage of a priest were threatened with deportation. Out of 22 000 priests, in a given region, 2 000 got married, and a good number of the others ceased all pastoral activity. Under Bonaparte's regime – that is for a period of 14 years – 6 000 priests only were ordained, whereas under the former Royal regime the number was 6 000 annually. This explains the growing ignorance of the people in matters of religion, and particularly Eugene de Mazenod's concern for and re-assessment of the crisis of faith which had developed, especially among the poorer classes of society.

The Preface to the Constitutions and Rules recalls how the plight of these evils prompted Eugene de Mazenod to consecrate himself to God and to found a Society, the members of which would be deeply "conscious of the need of their own improvement, and would labour, to the best of their ability, for the conversion of others" (Pref.).

2 – Today's Religious crisis.

Today, after 160 years, our Congregation faces a situation which fundamentally is much the same as in the Founder's time.

The rapid technical and economic evolution, which is a real revolution, has had its repercussions on religion.

As regards religious life, with which we are now more particularly concerned, various post-conciliar movements tend to undermine its fundamental values, with the risk of confining it within the limits of a simple humanism or a glorified social service.

At the close of Vatican II, Jean Guitton wrote:

Some think that the way the Council has opened is one of ease and devoid of the Cross. Indeed, it seems easy to pray in the vernacular, to judge but in spirit, to fraternize with those who have divergent opinions, to confess the sin of the world rather than one's own shortcomings.

But, to sum it up in a word, what I fear is a slumbering of the faith. Without faith, charity is but pure philanthropy. Without faith, what becomes of the sacraments? - Magic symbols. Without faith, what is prayer? - an empty word. Without faith what does liturgy amount to? - Sacred drama.

This remark, I believe, brings to the fore the major problem of our time, the problem of faith, which challenges not only the People of God, at large, but which affects religious communities as well. It is a crisis that questions our Oblate way of life.

IV - The Founder's Witnessing, a Challenge for the Oblates.

To combat the peril of his time Eugene de Mazenod sought the collaboration of men of deep faith, bent on working at their own sanctification, in order to carry on more effectively their mission as cooperators of Christ's Redemption.

From his own spiritual experience, we learn that our religious-missionary consecration to God and our fellow-men obtains on the level of a personal relationship with our Saviour, Jesus Christ.

It reminds us that our concept of man and of God necessarily reflects on our behaviour as religious, priests and missionaries.

Only a living faith can reveal to us the true image of God as a loving Father; likewise, it is only through a living faith that we can realize our spiritual poverty and our need for pardon and purification in Christ, our Saviour. When this image is dimmed by earthly preoccupations, then the authenticity of our consecration and of our relationship with Christ is threatened.

It was on Good Friday 1807 that Eugene de Mazend was deeply struck by the mystery of God's merciful love to mankind and to himself as a sinner. It was this sinner experience of Christ's sacrifice on the Cross that prompted him to follow Christ as the Apostles did. He was then resolved – as he would write later on in the Preface, to "sacrifice goods, talents, ease, even life itself, for the love of God, the welfare of the Church and the sanctification of souls".

This personal experience became the stepping-stone to his dedication in the priesthood and then to religious consecrating for the Congregation he founded.

Two years of life in common with his first companions made it clear to him that the practice of the Evangelical Counsels was necessary to maintain and intensify this relationship to Christ, the only means to a fruitful apostolate.

1 – The Evangelical counsels.

Thus he devised for the Congregation a way of life which calls for detachment from earthly goods, a constant pursuit of God's will and a heart purified from worldly affection – a way of life which he lived thoroughly, and a way of life which the Church, through his beatification, sanctions once more, as an example to follow and as a challenge to renew ourselves in our consecration to God, by means of the Evangelical Counsels.

Chastity.

The vow of chastity is truly the magnetic pole of our consecration, whereby we relate more closely to Christ. It commands a life-style close to that which will obtain in the world beyond with the risen Christ.

As we strive to imitate the example of the God-man who gave himself up for those he loved, we sense what a privilege it is to have been called to respond to this love, through a special consecration which enables us to develop the qualities of mind and heart needed for a true encounter with persons and a more profound understanding of events. Such a total donation to Christ entails sacrifice. But at the same time it ensures a personal fulfillment which liberates for a better service of our fellowmen in selflessness and availability.

Obedience.

This selflessness and availability pave the way to an objective quest of the will of God through those responsible for the group and through fraternal sharing and dialogue.

True it is, that the Founder, according to the spirituality of his time, emphasized the role of superiors as an expression of the will of God. Still, he admitted the possibility of dialogue as exemplified by the weekly sessions of

Oblates preaching missions.

Purged from accidentals proper to his time, Eugene de Mazenod's message shows that he considered obedience as a constant effort to adjust to God's design, in order to promote it, whatever the cost.

He who recommended, in the Preface, that we should renew ourselves continually in the spirit of our vocation, he who held of equal importance for our missionary endeavour both religious consecration and community living, he would welcome wholeheartedly the modern trend of striving in common to discern the will of God and to benefit from the fraternal support that community offers.

In the way he governed the Society, we realize that an Oblate, whatever the individual task committed to him, never works in his personal name or under his only responsibility. As a member of the Institute, he is co-responsible with his fellow-Oblates, for the mission which is firstly entrusted to the group as such. And so, everywhere and at all times, even when working alone, an Oblate represents, and works in the name of the Church, the Congregation and more immediately the local community to which he belongs.

This sense of belonging necessarily reflects on our vow of obedience. It emphasizes shared responsibility, and ensures personal growth in an apostolic venture that devolves upon the community as a whole. With reference to the Founder's last words, we might well state here that this fraternal communion in faith, charity and obedience is a pledge of an authentic zeal for the service of others.

Poverty.

As concerns poverty, the evolution of economy and techniques has brought about less stringent prescriptions in the Rule.

Today, the practice of evangelical poverty is perceived in line with the condition of people in one's milieu of action. In a society concerned with material satisfaction and comfort, it is no easy task to find out exactly what our life-style should be as missionaries to the poor. The practical norm is left pretty much to the individual's discernment. Whatever the situation, it should be practiced in the spirit of the Apostle who was schooled to live humbly and to live in abundance, to be filled and to suffer want, able to cope with every situation with a heart detached from earthly goods, trusting to Christ, his only strength.' Our sense of belonging to Christ "who dispossessed himself in order to serve" should dictate our way of life as we strive to follow him in filial trust to divine Providence.

With reference to the three vows of chastity, poverty and obedience, permit me to draw your attention to a fact which you surely will have noted yourselves. In contemporary spiritual literature, radical poverty is a recurrent theme. It is stressed to the point that one gets the impression it relegates the other evangelical counsels in the background. When we compare the co-existence of this particular concern for poverty with the freedom professed for obedience and the increasing permissiveness in matters of chastity, we may well wonder whether this excessive concern for poverty respects the perfect harmony which should exist between all of the fundamental values of consecrated life. We must practice poverty, that's true. But to overstress radical poverty might well prove a smoke-screen diverting our attention from other spiritual values no less important. When we note that the most recurrent motivation of departures from the religious and priestly life refers to problems of chastity or misunderstandings with established authorities, there is reason enough not to forgo any of the obligations of our religious and priestly commitment to the radicalism of the gospel.

Perseverance.

Another concern of the Founder was stability of our Oblate consecration, and fidelity to our commitment. This he wanted to ensure through a fourth vow: that of perseverance.

It is generally admitted that the immediate reason for this vow was to safeguard the freedom of the members against outside pressure and the arbitrary contestation of the validity of religious profession in the Society, a situation which caused the Founder to seek pontifical approbation.

Yet, notwithstanding this security of pontifical approbation, the Founder maintained this vow of perseverance. And so did the 1966 General Chapter in the revised edition of the Constitutions and Rules. This implies that originally there was more than a historical reason for this vow of perseverance.

Stability in the religious life is being questioned today, even among some religious themselves under pretext that it may present a danger of stagnation, that it is contrary to progress and personal growth. This may be the case with some religious whose problem arises from an error at the very start and who should never have been admitted to this way of life. Or, again, the temptation to quit may be the result of mediocrity or failure to have recourse to prayer, but then there is little hope that such a person will ever succeed in any other way of life.

But when one trusts to God's assistance in spite of his shortcomings, when one, after mature deliberation and prayer, commits himself to profess the evangelical counsels, as a powerful means to follow Christ more closely, unless unforeseen circumstances arise beyond personal control (a possibility not to be overlooked in the case of those who

leave), this commitment is meant to bind forever. God's own fidelity then becomes the pledge of our perseverance. The faithful religious then finds peace, personal growth and fulfillment.

Of this we have a perfect example in our Blessed Founder. His whole life teaches us that fidelity to a commitment assumed for love of God and of the people of God meets the requirements of the human heart, of human love in its most sublime dimension, since love, as a spiritual value, is eternal.

2 – Community living.

Fidelity to our Oblate commitment is furthermore fostered by the fact that the Founder has established the Congregation as an apostolic community wherein priority is given to what we call today "animation", for want of a better word.

Animation is no longer considered as the exclusive function of those immediately responsible for the proper functioning of a group. All members of a community are co-responsible for the welfare of the whole group as well as for the benefit of its individual members.

In former times, this responsibility was exercised mainly through the conferences commonly referred to as "Conférence de la coulpe". Accordingly, the Founder introduced this prescription in the Rule. But the principles which Fr. de Mazenod inculcated to his sons extended far beyond this single practice. They covered the whole field of daily community living. He conceived life in common as binding men who have responded to one and the same call to perfection, men who have embraced a common ideal and life-style and, therefore, men who owe each other mutual help in faith, hope and love. A careful perusal of the Preface and of many articles of the Constitutions and Rules reveals those principles which are in perfect harmony with our modern concern.

More than ever, today, the spiritual values which we profess are being constantly questioned. Community living, as willed by the Founder, remains a powerful means to meet this challenge since it favours prayer, apostolic zeal, dialogue, interpersonal relations and collaboration at all levels, in an enduring effort to maintain and renovate ourselves in the spirit of our vocation.

3 - Renovation and adaptation.

The Founder also recommended a constant updating. And this especially in the Preface to the Constitutions and Rules.

The Decree of Vatican II on Religious Life also recommends updating. It makes a clear distinction between adaptation and renewal.

Adaptation is concerned with accidentals. It is an effort to cope with contemporary exigencies.

Renewal deals with essentials. It calls for constant conversion of heart and mind, for interior renovation in the spirit of consecration to God, and to the service of fellow-men.

In terms of Oblate life, this means a constant awareness of our vocation as collaborators with Christ-the-Saviour, under the banner of Mary Immaculate, Mother of Mercy and Patroness of the Congregation. And more precisely, it calls for an ever increasing understanding of and living up to the fundamental values of our religious-apostolic life, especially as formulated in the renovated Constitutions and Rules of 1966.

Blessed Eugene de Mazenod - as testified by the document of the S. C. of Rites to which I referred - has always had such a clear vision of the basic requirements of our consecrated life, and a keen sense of adaptation to local and sociological conditions.

This clear vision of essentials and keen sense of updating was the result of his dedication to God and men, and at the same time, of his ability to detect what God expected of him at every turn of his life.

He was a man of prayer and action, a man constantly attentive to contemporary needs as manifested through persons and events. There was nothing of the rigid theorist about him. On the contrary, with his intuition and spontaneity, he demonstrated a talent for making adjustments as circumstances warranted.

Conclusion.

Such is the man whom the Church presents to the Oblates and to the world, as Pope Paul declares Eugene de Mazenod "Blessed"; a man of strong will and so thoroughly human, an example of God's achievements in one who witnessed to his mercy and love.

The Spirit laid hold of him, moved him in every way, and gave him the strength and daring to dedicate his life to love of God, service of the Church, and sanctification of souls.

It is thanks to such persons that the Gospel becomes a living answer for the needs of all times.

As Blessed Eugene de Mazenod challenged his epoch, so today he challenges our Oblate commitment. Just as he exhorted his first companions, today, he pleads with us: "In the name of God, let us be saints!"

Fr. Jetté, our present Superior General and successor to the Founder, has summed up this plea, when addressing the Oblates, at Cap-de-la-Madeleine. He said:

If I were asked outright what can be done to revitalize the Oblate charism today, I would answer thus: reevaluate our Oblate commitment, yes; encourage and support new undertakings along the lines of evangelizing the poor, yes; - but above all else, look to the quality of the men themselves, as the Founder did. And work at their interior growth. The charism of a worldwide missionary institute such as ours will live in the measure that its men are spiritually living well, in the manner that they are holy.

We ourselves must outrightly be saints.... "That word contains all we can say," the Founder wrote to Fr. Tempier at the Congregation's outset.

If he returned today - Fr. Jetté adds - he would not say otherwise. Perhaps, however, he would exhort us to go often to the Blessed Virgin, our Patroness and Mother, much as he himself did during the most trying hours. She is at the heart of the Oblate charism, but in an unpretentious way, as the one who inspires and sustains, who encourages and accompanies.⁸

Irénée TOURIGNY, O.M.I.

Notes :

1 Allocution for the beatification of Leonardo Muraldo, November 3, 1963, quoted by **LEFLON**, *Eugene de Mazenod*, Vol. IV, p. 339.

2 Cf. *Missions O.M.I.*, 1968, pp. 543-545.

3 *Mélanges historiques sur la Congrégation des O.M.I.*, pp. 70-71.

4 *Adm. Circ.*, Vol. 8, pp. 203-205, Circ. 241.

5 Bishop de Mazenod's spiritual testament, quoted by R. COOKE, *Sketches of the Life of Mgr. de Mazenod*, p. 405.

6 *Perf. Car.*, 2.

7 Ph 4, 12-13.

8 *Documentation O.M.I.* (English): No. 59/75, July 15, 1975, p. 13.

Renouveau communautaire et renaissance des vocations

L'expérience de la communauté de Marino

SUMMARY - Two Oblates, inspired by the Focolari Movement, decided to set up a community, such as had been foreseen by Vatican II in the wake of the renewed religious life. This community, it was hoped, could become a religious training centre. At the same time, another Father, while doing work to promote vocations, had gone to live close to a group of young people, mainly students met on the street. These young adults, having sensed the meaning of fraternal love, sought to form a community as a way of deepening Christian values. A house was found that they took over. Some of these young people expressed their intention of joining the Oblates. Thus came into being the "Centro Giovanile" of Marino, a community whose members lived with the Oblate and Novitiate communities, each group mindful of the individuality of the other groups.

Nous assistons aujourd'hui, à l'intérieur de la vie religieuse, à un vaste phénomène de recherche de nouvelles voies et de nouvelles structures pour l'animation des jeunes et le discernement des vocations. Nous voyons un pullulement de maisons de prières, de communautés d'accompagnement, de communautés vocationnelles, de centres d'animation des vocations, de centres d'orientation, etc.

L'intuition fondamentale semble désormais suffisamment claire. Le *Documento conclusivo* du II^e congrès international sur les vocations a bien défini la physionomie de ces centres ou communautés particulièrement attentifs aux jeunes et à leur vocation:

Ces communautés se proposent d'aider les jeunes (garçons et filles) dans la maturation de leur choix de vocation et s'efforcent pour que l'orientation de la vocation soit un itinéraire éducatif, au moyen d'une forte expérience de foi et d'apostolat. À cette fin, les communautés offrent le personnel, l'ambiance et les moyens adéquats. Les jeunes, en participant à la vie commune, expérimentent comment former une communauté, comment prier, comment servir l'Église. Ils sont ainsi aidés à suivre le Christ selon leur vocation personnelle particulière.¹

L'intuition est claire, mais l'articulation concrète que chaque communauté est appelée à se donner apparaît plutôt vague. Certaines expériences sont réussies, d'autres demeurent problématiques, et d'autres encore plutôt inefficaces². Nous sommes tous convaincus de la valeur désormais irremplaçable de la communauté par rapport à la médiation vocationnelle³, mais en même temps nous allons dans une dimension qui, par certains aspects, est nouvelle et a besoin de vérification ultérieure.

Si cette base mobile fluide, faite de tentatives de recherche comme dans le domaine des vocations où l'ancien, quoique valide, s'est écroulé alors que le nouveau est riche d'espérance et de promesses, mais non encore suffisamment précisé, j'aimerais offrir bien fraternellement et en toute simplicité cette nouvelle expérience. Une expérience désormais stable ayant commencé en 1967 et possédant d'autres années de recherche et de souffrance. Une expérience qui a donné des résultats positifs: durant ces années, 165 jeunes sont passés par la communauté de Marino en y demeurant au moins une année, 93 sont entrés au noviciat des Oblats, 7 dans d'autres instituts ou séminaires diocésains, et deux dans un organisme de volontariat missionnaire⁴.

Je raconterai une petite histoire, une histoire avec la persuasion intime qu'elle rejoint les intuitions et les valeurs qui la surpassent dans sa particularité historique et géographique (c'est au moins ainsi que l'exprimait le père Léo Deschâtelets qui l'a vu naître) qui, bien que s'agissant d'une expérience modeste et avec ses limites normales, a été pour nous un «signe» de prédilection de Dieu. Je m'efforcerai donc de ne pas distinguer ici «la morale de la fable», même si le terme était utile à mettre en lumière certains principes fondamentaux.

Une situation de crise.

Pour mettre cette expérience dans son contexte, il faut se rapporter à la situation religieuse en Italie à la fin des années '60, en particulier à la situation des institutions de formation, particulièrement de la province oblate d'Italie.

L'Italie ne traverse pas l'un des nombreux moments d'ajustement, mais se trouve au tournant d'une époque, au trépas d'une civilisation comme on a l'habitude de le dire, c'est-à-dire à un de ces moments de l'histoire où non seulement les structures et les institutions sont mises en question, mais les valeurs mêmes.

Les contradictions de la société sont reprises et vécues par la jeunesse avec une accentuation particulière. L'année 1968 marque symboliquement l'irruption de la crise culturelle. L'insatisfaction se répand surtout parmi eux, même en des formes violentes de contestation contre une société considérée par beaucoup déshumanisante.

La révolution culturelle en action dans la société et dans le monde de la jeunesse se répercute inévitablement dans l'Église. Déjà, le Concile avait affirmé que «l'humanité vit aujourd'hui une nouvelle période de son histoire, caractérisée par de profonds et rapides changements qui s'étendent progressivement à l'univers entier [...]. On peut

ainsi parler d'une véritable transformation sociale et culturelle qui a ses répercussions même sur la vie religieuse⁵. L'Église, en effet, ne vit pas hors du temps, elle en subit nécessairement les conditionnements et en partage les secousses.

Le monde des séminaristes lui-même n'est pas exempt de cette crise générale. La Commission Épiscopale Italienne (CEI) prend acte en 1972 que «l'institution des séminaires, comme tout autre institution, est mise en cause⁶». Les appels au renouveau et le vent de la contestation se montrent même ici. Les professeurs et les formateurs sont les premiers à en être sensibilisés. Au cours des premières années après le Concile, note encore la CEI «plusieurs séminaires ont opéré un essai et un effort d'ajustement aux situations en modifiant les structures, les normes et les orientations. Cela s'est parfois produit sans tenir compte des valeurs fondamentales et des choix immuables⁷».

Cette situation crée dans les séminaires un climat d'inquiétude qui porte à la méfiance, à des réactions et à une contestation globale du séminaire en tant qu'institution, même si les signes et les motifs d'espérance ne manquent pas, et demande une exigence d'authenticité et un retour à l'Évangile, surtout chez les séminaristes. Cependant, les séminaires, dans la plupart des cas, après avoir lentement abandonné les autres structures formatrices, se vident laissant la perplexité et la frustration. Voilà des faits récents que nous avons tous vécus et sur lesquels il est inutile de s'appesantir.

Le climat religieux de cette époque se répercuta dans la vie des Congrégations et des Ordres religieux, les Oblats compris. «La province – écrivaient les Oblats italiens au cours de l'assemblée de 1969 – traverse «une crise de croissance» et est à la recherche d'une réaffirmation des valeurs «authentiques» de la vie religieuse et apostolique que plusieurs de ses membres vivent déjà⁸». Les causes en sont multiples, tout comme les milieux d'influence de la crise. Cependant, comme le note encore l'assemblée provinciale, «la crise profonde se manifeste dans les maisons de formation⁹».

Dans la revue internationale de la Congrégation «Missio», on affirme clairement que «la crise des maisons de formation est motivée par la préparation insuffisante des formateurs et par leur manque d'unité, tant à l'intérieur d'une même communauté qu'entre les diverses maisons de formation¹⁰». Ce jugement est certainement trop négatif et incomplet dans l'analyse des causes. Il ne tient pas compte des phénomènes bien plus vastes aux dimensions de l'Église.

En effet, cependant, bien vite les maisons de formation des Oblats en Italie, se ferment l'une après l'autre, à commencer par le noviciat, nonobstant des efforts remarquables pour les revitaliser[. La présence au scolasticat de théologie – qui demeure ouvert – rejoint le point le plus bas de toute son histoire.

L'inspiration pour une nouvelle vie communautaire.

Le Centro Giovanile de Marino se situe dans cette situation de crise globale qui envahit la Société, l'Église et aussi la province d'Italie.

Sa naissance, comme on le verra bientôt, semblerait le fruit de l'initiative d'un oblat particulièrement dynamique et entreprenant, chargé par les supérieurs «du recrutement des vocations», comme on disait alors. De fait, cependant, le Centre sortit d'un tout petit «cénacle» des Oblats, qui, tout en vivant dans des communautés diverses, étaient désireux de vivre sincèrement le renouveau de la vie religieuse demandé par le Concile. C'est là que se forma l'idée de vivre totalement la radicalité évangélique, d'aller au-delà des structures devenues trop lourdes, pour retrouver la fraîcheur des béatitudes.

L'idée inspiratrice, qui se concrétisera ensuite par la naissance du Centro Giovanile, est venue de la communauté telle que Vatican II l'avait prévue – et le N° 15 de *Perfectæ Caritatis* était particulièrement lumineux – et de l'expérience et de l'enseignement du Fondateur des Oblats, le bienheureux Eugène de Mazenod, qui avait tant souligné l'amour mutuel comme donnée fondamentale de la communauté religieuse. On pensait à une communauté comme un centre vibrant de vie évangélique fondé sur la communion totale, fruit d'un amour réciproque, et ouvert sur le monde.

Quoique la réflexion sur ce renouveau de la vie commune fut faite par des Oblats les plus engagés dans le champ des vocations et de la formation, leur premier but n'était pas de chercher une nouvelle méthode de recrutement et de formation, mais la façon de vivre la vie religieuse de la part des pères qui, éventuellement, seraient appelés à constituer cette nouvelle communauté formatrice et apostolique.

On ne visait pas alors tant sur le fait vocation que sur le fait religieux: donner vie à une authentique communauté religieuse post-conciliaire. Cela deviendrait, éventuellement, instrument de médiation et de rayonnement dans le domaine des vocations.

Cette nouvelle conscience de la valeur de la communauté, du sens de l'unité et de la communion qui aurait dû la

caractériser, était née et alimentée dans l'attention portée aux nouveaux ferments ecclésiaux, par-dessus tout au contact avec le Mouvement des Focolari. L'Oeuvre de Marie (nom officiel du mouvement des Focolari), avec son charisme de l'unité, avait attiré dès sa naissance, plusieurs religieux des instituts les plus divers. Et ce qui a rapport à l'Oeuvre de Marie mettait particulièrement en relief l'apport de l'amour réciproque, le fait d'être un seul cœur et une seule âme, la présence de Jésus dans les personnes unies en son nom, l'unité demandée par Jésus dans son testament: «Que tous soient un».

La communauté de Marino – avec les développements qui suivirent et la multiplication des communautés – a donc dans son origine un «cénacle» bien plus large de celui de quelques Oblats, un «cénacle» de religieux de plusieurs Ordres employés à saisir les nouvelles impulsions de l'Église, à vivre et promouvoir non seulement une plus grande communion à l'intérieur des communautés respectives, mais à vivre l'unité dans la charité même entre religieux d'ordres et d'instituts différents.

C'est précisément durant une rencontre entre religieux animés de ce désir d'unité qu'a été mis en marche ce qui deviendrait l'«expérience de Marino». Suivant une poussée intérieure, deux pères oblates, présents à une telle rencontre, se retrouvèrent à un certain moment et formulèrent une prière, mus par l'amour de la famille religieuse et la souffrance: «Nous te demandons, Seigneur, unis en ton nom, que naisse, si telle est ta volonté, une communauté dans laquelle Tu sois constamment présent parmi ses membres et qui réalise aujourd'hui le testament du Fondateur – «entre vous la charité, la charité, la charité... et au dehors le zèle pour les âmes» – pour concourir, nous aussi, selon ton dessein, afin que «tous nous soyons un»¹².

Les deux pères, qui ont ensuite donné vie au Centro Giovanile, ou mieux à la communauté religieuse de Marino, ayant devant les yeux un article des Constitutions et Règles qui, relativement à la communauté oblate, se lit comme suit: «Ils porteront ainsi aux yeux des hommes le témoignage que Jésus vit au milieu d'eux et fait leur unité pour les envoyer annoncer le Royaume»¹³.

À l'origine de tout, il y a donc une double exigence: approfondir le retour aux sources de la vie religieuse et une ouverture ecclésiale sur l'Église d'aujourd'hui, dans la communion et l'unité. Les deux pères, en outre, désiraient construire une communauté basée sur trois réalités choisies spécialement pour le renouveau religieux et apostolique:

- a) vivre en constant effort de réévangélisation personnelle et communautaire, plaçant à la base de tout le choix personnel de Dieu, l'amour commun et la volonté explicite de toujours chercher ensemble Sa volonté et de faire tous les efforts pour y parvenir;
- b) être prêts à donner la vie des uns pour les autres, pour que le Christ soit présent dans la communauté¹⁴ et qu'Il en soit le Maître, le Guide de la Vie;
- c) chercher à construire une unité toujours plus profonde avec chacun, même au dehors de leur famille religieuse, sentant en cela actualiser l'amour du Fondateur pour l'Église¹⁵.

Les deux oblates avaient la certitude que les jeunes viendraient dans la mesure où ils auraient vu dans la communauté religieuse la présence de Dieu et auraient trouvé une communauté dans laquelle ils pourraient approfondir et examiner leur projet de vie.

La confiance dans les immenses capacités et dans la profonde exigence des jeunes, la conscience des conditions changeantes des temps, les instances du Magistère conciliaire et de la vie religieuse, poussaient les deux Oblats à rechercher, sur le fondement de la vérité immuable, de nouvelles voies éducatives pour la formation chrétienne et des vocations chez les nouvelles générations. L'expérience du Centre de Marino commença sur ces bases.

Origines du Centro Giovanile.

Les débuts du Centro Giovanile sont aussi liés à l'expérience mise sur pied par le père engagé dans la pastorale des vocations dans un quartier populaire de Rome. Il s'agissait presque uniquement d'étudiants rencontrés sur la rue en face de leur école. Ils se sentaient seuls et un peu abandonnés, privés de culture religieuse, loin des sacrements, immergés dans un milieu complètement sécularisé, mais sensibles à l'appel des grandes valeurs de la vie.

«Durant quatre mois – me raconta le père – je n'ai pas parlé de Dieu; j'ai cherché de vouloir leur bien. L'amour était écouté, intéressé à leurs intérêts, respectant leur liberté¹⁶». De fait, que faisais-je avec ces jeunes? Rien de particulier. Je cherchais à vivre avec eux, parler de sport, plus ou moins de ce qu'ils voulaient faire. J'étais avec eux, c'était l'important. «Il s'agit d'être un des leurs. Quand j'étais avec eux, ils étaient heureux, sans plus, sans rien faire de particulier. Pour eux, c'était la paix». Mais, au dedans, de la part de cet oblat, il y avait la prière et une foi forte dans l'action de l'Esprit. J'étais avec eux cherchant à aimer en Dieu.

Au fond, la tactique paulinienne de «se faire un», d'entrer dans le monde de l'autre et de l'assumer, c'est de se faire faible avec les faibles, juif avec les juifs, grecs avec les grecs, se faire tout à tous pour en gagner quelques-un¹⁷.

Les jeunes se sentaient attirés par l'amour manifesté par le père et commencèrent à l'attendre et à s'intéresser, à leur tour, à la vie et aux idéals du Père. «Ainsi on peut tout contester, continue le père – et de fait tout a été contesté. On ne peut contester l'amour. Tous, en effet, ont besoin d'être aimés. Ces jeunes ont senti qu'au fond je voulais leur bien. L'amour attirait ces jeunes. La charité est tout».

Les jeunes manifestent – ce qui n'a rien d'étrange – de la défiance vis-à-vis l'Église et ses institutions, alors qu'ils recevaient l'Évangile immédiatement. Ce premier groupe semblait comprendre la réalité la plus essentielle du christianisme. Petit à petit, ils en vinrent à la découverte de la fraternité, de l'amour mutuel, ensuite de l'Eucharistie et du sacrement de pénitence et, enfin, de l'apostolat lui-même parmi les gens du quartier.

Entre-temps le père commence à prendre contact avec d'autres groupes du Centro Italia. Les jeunes avaient un moyen de se rencontrer, de demeurer ensemble et ils commencèrent ensemble à acquérir une conscience qu'un «projet de nouvelle société», de vie nouvelle auraient pu l'actualiser simplement en vivant l'Évangile et l'amour réciproque.

De toute façon, quoique les contacts avec les jeunes eussent vaste rayon, le travail méthodique et assidu était concentré sur un petit groupe, les plus réceptifs, dans la conviction que pour une véritable maturation il est nécessaire d'avoir des contacts personnels, pour pouvoir ainsi les guérir complètement. C'est avec ce petit groupe que l'on commença à lire les textes de la *Sequela Christi*. Les paroles de l'Écriture parurent claires, l'appel à suivre le Christ universel, valable pour tous les chrétiens. Les jeunes comprennent que suivre le Christ, c'est suivre cette vie qui s'était nouée entre eux, c'est continuer à vivre unis dans leur nouvelle expérience chrétienne.

Ainsi vers la fin de l'année 1967, 13 jeunes «sentirent l'impulsion» à vivre en communauté pour approfondir la nouvelle expérience qu'ils avaient commencée. À l'école apostolique de Florence (séminaire des Oblats pour les jeunes du gymnase et du lycée), il était pratiquement impossible de les incorporer parce que l'institution de formation traversait un moment de crise - elle serait bientôt fermée - et les jeunes n'eussent pas été capables de se renfermer dans des structures traditionnelles. «Nous avons un désir - disent les jeunes - de vivre dans une maison toute à nous, unis dans le nom du Christ, pour connaître et vivre le Christ, pour connaître et vivre l'humanité. Être l'Église dans l'humanité d'aujourd'hui¹⁸.

Voilà ce qui rendait nécessaire une maison particulière. Le père provincial, consulté, consentit à ouvrir une nouvelle maison, à condition qu'elle vienne comme don de la Providence. Les jeunes, après une messe célébrée avec le père déjà nommé, demandèrent une maison à Dieu. «Nous l'avons demandée à Celui qui en avait tant: en fait nous étions sans le sou, mais pleins de foi. Nous lui avons dit: Nous te faisons une maison «spirituelle» parmi nous. Tu nous la fait en «brique»? Il nous a pris au mot; quelques jours plus tard, la maison était là¹⁹». Une dame âgée mettait à notre disposition sa villa d'été dans les Castelli Romani. C'est ainsi que commença, le 14 octobre 1967, le Centro Giovanile de Marino, avec deux pères et treize jeunes.

Développement et articulations de la communauté.

La nouvelle communauté commençait avec deux expressions bien différentes et unies en même temps: la continuité religieuse oblate - qui plus tard acquerra une plus grande consistance numérique - et la vie commune de jeunes qui décidaient de vivre ensemble l'aventure évangélique en mettant tout en commun.

On menait une vie de famille dans la simplicité et dans la pauvreté. Les pères cherchaient à vivre en pleine communion entre eux parce qu'ils désiraient vivre pleinement, on l'a dit, la vie de prêtres, de consacrés. Ce n'était pas une voie facile: au contraire! Mais la volonté était ferme et c'est pourquoi elle ne chancelait pas. C'était un style de vie offert à chacun des jeunes présents en communauté: vivre ensemble conformément à la parole de Dieu, l'Eucharistie, l'amour fraternel à la lumière de l'Évangile, pour découvrir le projet de Dieu sur chacun.

Deux ans après les débuts, en 1969, quelques jeunes demandèrent à faire partie de la famille oblate: «Nous avons vu comment vous vivez, pourquoi ne pourrions-nous pas devenir comme vous, vivre comme vous?»

Entre-temps le noviciat avait été fermé faute de vocation. Pour nous les jeunes - j'y étais alors - un endroit ne nous plaisait pas plus qu'un autre. Nous étions disposés même à réouvrir l'ancien noviciat à Ripalimosani, dans la province de Campobasso. Nous étions plus intéressés à pouvoir continuer dans la même ligne que celle que nous avions expérimentée au Centro Giovanile.

Le provincial, après nous avoir écouté, pensa que le milieu le plus adapté pour répondre à nos exigences serait justement la communauté de Marino dans laquelle les jeunes avaient vécu jusqu'ici. Le noviciat commença donc ainsi le 28 septembre 1969 avec sept novices, devenu aussi possible par un autre don d'une maison à côté de celle où le Centro Giovanile était né.

Au début de la troisième année, on en vint à créer diverses choses dans une seule grande communauté: la communauté religieuse, le noviciat et le Centro Giovanile. Cette communauté, une et distincte, conserve encore la même physionomie. La distinction n'empêche pas la communauté qui se trouve unie, parce que le lien est constitué par un amour réciproque, choisi comme style de vie quotidienne. Le chemin parcouru pour arriver à édifier une

communauté unie, mais distincte dans ses fonctions, vint de l'expérience. Alors que la vie de communauté augmentait petit à petit, elle s'organisait «à l'image de la Trinité» comme nous disions en conversation, conscients de nous référer à un modèle qu'on ne peut atteindre et aussi de nous trouver face à face avec la difficulté de la vie commune, avec les différences de générations et les problèmes de la vie.

Un point cependant était clair: vivre ensemble comme des frères que le Christ a réunis. La distinction dans la communauté réside dans la façon de réaliser l'unique vocation chrétienne à suivre le Christ: les prêtres comme religieux dans l'esprit de la Congrégation, les novices sur la route de la consécration chez les oblats, les jeunes dans la docilité à l'Esprit qui illumine leur projet de vie.

Pour assurer une continuité dans la formation et un endroit central par rapport à la province entière, le scolasticat de la province italienne fut transféré le 21 juin 1973 de San Giorgio Canavese (Turin) à Frascati Vermicino (Rome), dans une maison, encore une fois obtenue de la Providence. Cet événement coïncidait avec le fait que désormais la totalité des étudiants en théologie provenaient de l'expérience de Marino, et a constitué aussi un choix précis d'une nouvelle direction de formation de la province en créant une continuité éducative dans les œuvres de formation: le Centro Giovanile, le noviciat et le scolasticat. Les germes de caractère chrétien et vocationnel découverts et augmentés par l'expérience initiale de Marino, trouvent ainsi une évolution féconde et normale.

Conséquence naturelle de la nouvelle expérience de Marino, on a successivement ouvert de nouvelles communautés dans le nord de l'Italie pour l'animation des jeunes. Le sens d'animation des jeunes, compris par nous comme une urgence de l'Église italienne dans un monde sécularisé et de consommation qui s'empare de la jeunesse, se développe aussi dans d'autres communautés occupées dans le renouveau religieux et apostolique, animées du même sens de communion et adonnées à l'évangélisation par les formes du ministère conformes au charisme missionnaire de l'Institut.

Il y a aujourd'hui, entre ces communautés, une entente active et une collaboration effective à divers niveaux. Cela permet de projeter une ligne unitaire d'animation et de formation des jeunes. Tout en respectant la diversité de méthode des diverses zones et des communautés intéressées, la communauté de Marino représente aujourd'hui un point de convergence et de synthèse: centre unificateur de l'effort dans le monde de la jeunesse.

Centre d'animation de la jeunesse.

Durant ces années, la communauté continue à se dévouer, en plus de la formation des jeunes et des novices, à une pastorale des jeunes par des rencontres de groupes de diverses zones d'Italie.

Par rapport au monde des jeunes, le Centro Giovanile propose à nouveau, dans l'effort de fidélité à l'Évangile, les paroles du Christ: «Viens et vois²⁰». Autour du Centro Giovanile, comme d'ailleurs autour des autres communautés italiennes, gravitent une série de groupes insérés dans l'Église locale. Il ne s'agit pas proprement d'un laboratoire de vocation, mais d'une voie de formation dans la suite du Christ dans laquelle les jeunes sont aidés à faire l'expérience d'une vie chrétienne profonde, à se rencontrer avec le Christ dans une connaissance non pas exclusivement intellectuelle, mais plutôt vitale: le Christ «vie» de leur vie; ils apprennent en outre à découvrir leur place au sein du peuple de Dieu et leur responsabilité comme apôtres dans le monde d'aujourd'hui. Actuellement ces groupes, au nom d'une cinquantaine, sont dispersés dans plusieurs parties de l'Italie. L'âge moyen des jeunes est de 18 à 20 ans.

Pour ceux qui sont plus engagés ou les leaders des groupes, on organise des rencontres de formation à Marino. Même en ce cas, il ne s'agit pas d'un travail immédiatement vocationnel, mais d'un service d'évaluation chrétienne des jeunes en vue d'une présence plus significative et engagée dans des groupes et dans l'Église locale. Dans la province italienne, la figure de l'animateur des vocations compris comme une seule personne est disparue en pratique. La communauté ne délègue plus personne de façon particulière pour la promotion des vocations, mais tous ensemble se sentent appelés à aider les jeunes – les mêmes jeunes qu'ils rencontrent dans leur propre travail apostolique quotidien, particulièrement par les missions au peuple – à la découverte de leur vocation chrétienne et spécifique.

Les jeunes sont suivis avec une certaine régularité, dans leurs propres milieux et sont invités à passer ensemble de brèves périodes de formation dans les communautés oblates les plus rapprochées. Il s'agit de rencontres mensuelles avec la présence souvent nombreuse de jeunes; de rencontres hebdomadaires ou bimensuelles avec un nombre beaucoup plus restreint, pour aider la croissance dans la vie chrétienne autant qu'ils sentent le besoin de s'engager davantage. Il y a aussi des réunions appelées «trois jours» faites à Noël et à Pâques dans les diverses parties de l'Italie, dans le but de former des leaders qui soient un ferment dans les Églises locales. Le dialogue personnel est d'une importance primordiale et il est désiré par les jeunes.

Le point d'arrivée de la pastorale des vocations et des jeunes que les Oblats développent en Italie sont les camps d'été, alors que l'on se propose d'évangéliser: «enseigner ce qu'est le Christ», selon notre vocation spécifique à l'intérieur de l'Église. Le camp est donc un moment fort de croissance et d'approfondissement de la vie chrétienne pour les jeunes qui sont suivis au cours de l'année, et d'initiation pour ceux qui y participent pour la première fois.

Un des camps d'été, celui qui se déroule maintenant depuis bien des années à Vallada Agordina (Belluno) sur les Dolomiti, revêt une dimension plus spécifiquement vocationnelle. Il s'agit d'un moment de vie commune intense à la lumière de l'Évangile. On porte surtout attention sur le choix de Dieu, sur l'amour mutuel, le service entre frères, le sens de la croix, la liturgie. Sont invités à participer à cette expérience de vie chrétienne les jeunes rencontrés dans l'animation juvénile et missionnaire et qui se sont montrés particulièrement sensibles au message chrétien.

Il s'agit de jeunes plus mûrs et mieux préparés à une perspective vocationnelle déjà suivis depuis un certain temps et aidés à croître dans la suite du Christ en leur milieu. L'âge varie entre 18 et 24 ans. Ce sont aussi des jeunes plus mûrs avec une insertion professionnelle déjà avancée et sûre. Une vingtaine ou plus de jeunes sont présents chaque année.

Les jeunes approfondissent leur foi non comme un fait culturel ou purement rationnel, mais comme un élément vital, qui donne un sens à leur propre vie. «L'expérience concrète et quotidienne de Vallada – écrit l'un d'eux – m'a confirmé que l'unique salut et espérance ne consiste pas dans une multitude de choses, mais dans Quelqu'un: dans Jésus-Christ²¹». La vie chrétienne, vécue ensemble dans l'amour fraternel conduit à la découverte que Dieu est Amour: «Valada – écrit un autre – a été pour moi la découverte de Dieu Amour, l'épiphanie de Dieu²²».

Les jeunes dans la communion avec Dieu et avec leurs frères, en rapport avec la Parole et avec l'Eucharistie, comprennent plus clairement le projet de Dieu dans leur vie. Ils sentent que la vie communautaire les réalise comme personnes. Ils trouvent et pressentent en cela la réponse à leur exigence et sentent que leur vocation première et fondamentale est la vocation chrétienne qui se réalise comme communauté.

C'est pour cela que quelques-uns, à la vue de la validité de l'expérience vécue et par une maturation intérieure, demandent à entrer au Centro Giovanile. D'autres, au contraire, continuent à vivre la même réalité chrétienne dans leur milieu: école, travail, famille.

Pour ceux qui, à la fin de l'été, entrent au Centro Giovanile, on demande, comme exigence fondamentale, de vouloir vivre l'Évangile en communauté et une disponibilité totale à la volonté de Dieu. Il ne s'agit donc pas d'avoir déjà clairement déterminé sa propre vocation, mais de ne pas positivement exclure sa réponse personnelle à un éventuel appel à la vie religieuse et missionnaire.

À cette fin, dès les débuts, chaque communauté particulière a été désignée par les pères par un terme souple: «Centro Giovanile», un terme qui a connu le succès et qui dans la suite a été adopté même pour d'autres expériences par d'autres instituts.

Une réalité née récemment à l'intérieur de l'animation missionnaire et encore incomplètement développée, concerne jeunes et adultes désireux de s'engager de quelque façon à construire l'Église en communion avec les Oblats. Ce sont des personnes qui découvrent leur propre vocation laïque et qui néanmoins désirent se confier aux Oblats pour partager la vie et la mission évangélisatrice. Il s'agit de personnes qui se sentent engagées dans le message missionnaire du bienheureux Eugène de Mazenod, fondateur des Missionnaires Oblats. Un nouveau type de rapports est en train de naître entre les jeunes et les Oblats, non de type juridique, mais de communion dans le charisme spécifique de l'institut qui les impliquent dans notre ministère missionnaire.

Éléments de solution.

Essayer une évaluation de l'expérience de Marino et en disséquer les valeurs importantes, «séparer la morale de la fable», les éléments caractéristiques de la «petite histoire» est une chose compliquée et peut-être prématurée, étant donné qu'il s'agit d'une expérience encore en évolution et qui possède un dynamisme intérieur souvent difficile à réduire à un schéma. Cela pourtant ne nous dispense pas de mettre en lumière quelques signes révélateurs qui en ressortent.

1. L'expérience du Centro Giovanile des Oblats italiens peut s'ébaucher comme un projet qui s'est constitué par la vie et qui peut encore être défini: expérimental-communautaire.

Aux jeunes qui sont à la recherche de la vérité et du sens chrétien de la vie, on présente le Christ Seigneur à travers le vécu d'une communauté qui cherche à se construire chaque jour sur l'Évangile; ils deviennent engagés en elle. La communauté résulte d'une valeur fondamentale, un lieu propre à la maturation de toute la personne tant au niveau humain que spirituel, un lieu de rencontre avec le Christ et d'ouverture sur l'Église et le monde. La communauté des éducateurs, en outre, par son témoignage, cherche à manifester aux jeunes que l'Évangile a le pouvoir de renouveler la vie de l'homme.

La dimension communautaire devient ainsi un des points saillants de la formation des jeunes parce que «la nature ecclésiale de la foi exige qu'il y ait une communauté à éduquer par son témoignage vécu, de façon que chacun des composants puisse bénéficier, dans le témoignage réciproque, d'un climat chrétien de vie²³». C'est, en effet, la vie de communauté qui crée ce climat de valeurs humaines et évangéliques dans lequel le jeune se sent

vraiment à l'aise, se sent libre, et a ainsi l'occasion d'approfondir son rapport avec Dieu et de se donner à ses frères, apprenant à vivre selon l'Évangile.

La communauté du Centro Giovanile se présente donc comme une expérience de vie évangélique vécue communautairement.

Le Centro Giovanile n'est donc pas principalement le lieu où se cultivent les vocations à son institut particulier, une forme plus ouverte de séminaire, mais un lieu où la communauté religieuse offre aux jeunes la possibilité de faire une expérience communautaire et évangélique dans la liberté et la participation, en les aidant dans la recherche et l'examen de leur projet de vie. Il s'ensuit que l'objectif fondamental d'une telle communauté - comme de toute communauté d'accueil - est d'aider les jeunes à comprendre le projet de Dieu sur eux, leur vocation spécifique dans l'Église, à travers une expérience profonde de vie chrétienne vécue en communauté.

2. Ceci suppose l'existence d'une communauté religieuse déterminée dans ses choix fondamentaux : radicalité évangélique, transparence de la consécration, primat absolu de Dieu, unité consommée dans la plus limpide communion entre tous les membres et dans la volonté de donner sincèrement la vie l'un à l'autre, fidélité au Fondateur et à son charisme actualisé dans l'aujourd'hui de l'Église.

L'expérience nous a enseigné encore, en tenant compte du travail normal qu'une route spirituelle comporte et des limites inhérentes à chaque membre de la communauté, qu'il convient de s'orienter, avec toutes ses propres forces, vers un choix radical de Dieu et vers l'amour fraternel. C'est ici, peut-être, le secret pour être crédible et présenter aux jeunes des options valables et enrichissantes.

Il apparaît en outre essentiel de chercher à acquérir la capacité d'embrasser et de compléter en soi les souffrances de l'humanité d'aujourd'hui: souffrances qui prennent des visages les plus divers: la désunion à l'intérieur des communautés religieuses, le vieillissement de ses membres, l'incertitude causée par le manque de vocations, l'état d'abandon et de dissolution des jeunes que nous rencontrons, les grandes peines de l'Église et de l'humanité. La vie fleurit seulement de l'assomption dans nos propres chairs du négatif qui nous entoure et dans lequel nous sommes peut-être plongés nous-mêmes.

Il s'agit d'arriver à aimer ces souffrances, ces situations de douleur et peut-être de désespoir, reconnaissant en elles l'empreinte du Christ crucifié, sa présence elle-même. Alors, en assumant cette mort dans nos propres chairs, on peut espérer une résurrection de vie.

Il y a encore besoin d'une autre touche pour former ces communautés nouvelles, capables de contribuer à la renaissance des vocations: l'humilité à se mettre les uns au service des autres, la capacité d'offrir ses propres talents, la créativité personnelle, sa propre personne pour laisser place au Christ au milieu de ceux qui veulent vivre unis en son nom. Le Christ se rend présent dans la communauté quand s'accomplit le commandement nouveau: «Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés», c'est-à-dire quand l'amour acquiert la qualité de celle du Christ, quand elle en arrive à donner la vie pour les autres.

Enfin, de la part de toute la communauté il faut, dans les rapports avec les jeunes, une constante purification intérieure pour pouvoir les aimer sans intérêt et se mettre à leur disposition gratuitement, sans rien exiger, participant à leur vie telle qu'elle est, se faisant «un » jusqu'au fond, faibles avec les faibles, pauvres avec les pauvres, vivant ensemble la joie et l'espérance, l'angoisse et la désolation.

La renaissance des vocations part vraiment de loin. Il faut la préparer par un authentique renouveau des personnes et de la communauté.

Fabio CIARDI, O.M.I.

Vermicino, Italie.

NOTES :

1 N° 52.

2 Sur ce sujet, voir AA. VV., *Vocazioni giovanili e comunità di accoglienza*, Rome, 1982.

3 Je renvoie à ce que j'ai déjà écrit à ce sujet: «La comunità religiosa mediatrice di vocazioni», *ibidem*, p. 29-34; «Funzione mediatrice della comunità religiosa in ordine alle vocazioni», dans *Rogate Ergo*, juin juillet 1982, p. 4-7.

4 Il existe déjà une petite bibliographie sur la communauté de Marino. Je cite uniquement ce qui a été publié: Fabio CIARDI, o.m.i., «Vocazioni in una comunità che vive il Vangelo: gli Oblati di Maria Immacolata», in *Rogate Ergo*, mars 1979, p. 39-42; Sante BISIGNANO, o.m.i., «Insieme sulla strada di Gesù», dans *Gen's*, mars 1980, p. 6-10; Sergio NATOLI, o.m.i., «Comunità degli Oblati di Maria Immacolata», in *Roga Giovanile «A. Messuri», Marino (Roma)*, dans *Vocazioni giovanili...*, p. 71-80; L'étude fondamentale pour la connaissance de l'expérience du Centro Giovanile, tant dans son évolution historique que dans les idées formatrices qui la guident, demeurent Angiolino Di LIZIA, o.m.i., *Il Centro Giovanile di Marino. Analisi di una esperienza comunitaria et vocazionale*, Frascati, 1980. Pour le présent travail, je suis redevable à cette étude conduite de concert avec toute la communauté de formation.

5 G.S. 4.

6 CEI, *La preparazione al sacerdozio ministeriale. Orientamenti e norme*, Roma, 1978, p. 38.

7 *Ibidem*, p. 49.

8 Atti del Consiglio Provinciale Straordinario, Luglio 1970, p. 2 (manuscrit).

9 *Ibidem*, juin 1969, p. 15 (manuscrit).

10 *Missio*, 98 (1971 suppl.), vol. 1, p. 302.

11 L'école apostolique pour le sud, à Santa Maria à Vico (CE), fut fermée en 1974. Une autre, ouverte à Cingoli eut une vie éphémère (1967-1968), la même chose se produisit avec celle de Bologne (1968-1970) et celle de Ripolimosani (CB) (1969-1973). Celle de Florence fut fermée en 1973. Plus loin pour le nord, celle d'Oné di Fonte ne fut fermée officiellement qu'en 1983: en fait cependant sa consistance et son apport se sont progressivement atténués jusqu'à disparaître bien avant la fermeture officielle.

12 Sante BISIGNANO, o.m.i., «Insieme sulla strada di Gesù», loc. cit., p. 6-7.

13 *Constitutions et Règles*, éd. 1966, art. 45.

14 Voir Mt 18, 20.

15 Voir *Consiglio Provinciale Straordinario*, Atti, Giugno 1973, p. 7 (manuscrit).

16 Ce texte, comme d'autres textes qui suivent, sont transcrits d'une entrevue enregistrée.

17 1 Co 9, 19, 20.

18 *Commanda Marino* (bulletin polycopié), 25 novembre 1970, p. 1.

19 *Ibidem*, Pasqua 1968, p. 7.

20 Jn I, 39.

21 *Costruire* (bulletin polycopié), octobre 1978, p. 16.

22 *Communiai Marino*, 25 novembre 1970, p. 9.

23 CEI, *La preparazione al sacerdozio ministeriale*, no. 223.

Renewal Centres: Faith, Life and Growth

SOMMAIRE — Les Centres de Renouveau, sous diverses formes: maison de retraite, maison de prière, communauté de renouveau, centre de spiritualité, etc., sont à la fois des expressions de l'Église vivante et des instruments pour bâtir une Église contemporaine vivante. Ils sont pour ceux qui y viennent une expérience d'Église: spiritualité, place des laïcs, styles de prières, rôle des femmes dans l'Église, ministère des prêtres, tendances psychologiques modernes, opinions théologiques, développement doctrinal, cléricisme et anticléricisme, protestations dans l'Église, structures sociales et injustices, etc., en un mot les dimensions actuelles de la vie interne de l'Église.

Introduction: Some General Observations.

One of the several focal points in the renewal of the Church today is the Renewal Centre. The term Renewal Centre covers a wide range of centres, variously self-described as retreat houses or centres, houses of prayer, renewal communities, spiritual centres, etc. Some places are highly active and busy; others are austere quiet and monastic.

But all are in some sense a focal point of contemporary renewal, perhaps more so than is generally realized and appreciated. The significance of Renewal Centre is that they are at once reflections and expressions of contemporary lived Church, and articulators and formers of contemporary lived Church. By analogy, the Renewal Centre is a barometer that also determines the weather, and not only measures it. In this sense, the Renewal Centre is very much a part of the present experience and life of the Church, but also, apart from it. On the one hand, the Renewal Centre re-inforces the "Church Experience" of those who come to the centre; on the other hand, the Renewal Centre challenges and even confronts the "Church Experience" of the retreat participants.

And so in the main, my experience of these places of renewal is an experience of Church, a sense of many things coming apart and ending, and at least an equal sense of many things coming together and beginning.

At the heart of the Renewal Centre and its ministry is the aspect of "model" or "experience" or "vision" or "self-understanding" of Church – variously as it is being lived by those who come to the Renewal Centre, as it would better be lived (in the ideal), and, especially as it is being lived and taught by the personnel of the Renewal Centre. This element of "model", consciously and unconsciously present, is how the Renewal Centre sees itself as Church. And how the Renewal Centre sees itself as Church determines the kinds of programs and spiritualities offered – whether these be for primarily older retreat participants who return year after year, or for teen-agers, or for marginalized groups in society, or for younger couples and families, or for emerging laity in leadership and ministry, or for those who wish to preserve the Church as it is, or for those very much angered by existing structures, or for those seeking deeper contemplative experiences – or for combinations of the above and more! Whatever the model of Church that the Renewal Centre primarily operates out of, the effectiveness of program development and evaluation seems to be directly related to awareness of "model". Always we operate out of models, but the trap is not knowing what one's model is, and then we do good programs for the sake of good programs, not out of a vision freely and prayerfully discerned.

Also generally observed is that the central issue of model and the Renewal Centre's understanding of its own model of Church determines the stance of the Renewal Centre to such various contemporary and diverse elements as life-style and structure of the Church; spirituality, leadership and ministry of laity; varieties of styles of prayer; role of women in the Church; ordained ministry in present and future forms; modern psychological insights; theological opinion and development of doctrine; clericalism and anticlericalism; anger levels within the Church; social structures and social injustices – and more, all of which are more than current issues of passing interest, but in fact signify dimensions of the inner life of the Church as it reflects on itself. By whatever description the Renewal Centre goes under, it cannot remain apart from any of the above. It clearly seems to me that those centres that are more aware of their own actual *and* preferred model of Church that are most in touch with the above concerns and manifestations of life in the Church. Whatever be the response of the Renewal Centre to the above, it is clear that there must be an articulated response if the Renewal Centre is to be effective in its renewal ministry.

The main constant danger facing most Renewal Centre is the temptation to serve up a lowest common denominator spirituality, to try and be and do all things to all, to have something for everyone (even on a given weekend!). And this comes out of a genuine concern to meet the many needs that come day by day into all Renewal Centre.

Critical to all Renewal Centre in one way or another is the attitude towards laity in the Church. It is perhaps in this area of lay spirituality and consequent lay community, leadership and ministry that Renewal Centre are called upon to be the most prophetic. Again, the Renewal Centre's model of itself and Church is central to this matter. In the emerging role of laity, it seems to me more than ever that the Renewal Centre can well be at the "cutting edge" of

whatever is happening in the Church, both as reflector and former.

Other important aspects of the Renewal Centre is if it sees itself as being prophetic or not, if it sees itself as place of prayer or not, its sense of community, as well as its actual ministries and programs, and the always pervasive administrative and financial concerns.

What follows are some observations and impressions about all of these aspects. In no way do these impressions, comments, intuitions, convictions, collections of things heard and not heard, come from statistical analyses and other more scientific methods. This summary is but an honest attempt to integrate pages and pages of personal notes, hundreds of conversations, stacks of printed information, all accumulated over a period of about seven months while visiting over 50 different centres. Throughout the process is my own personal awareness that always one's way of seeing things greatly influences what one sees and hears. The pages that follow are things I have learned - nothing more and nothing less - and meant primarily, though not exclusively, for sharing with my own team at Queen's House.

A further note of clarification : the visiting of these centres and communities came about in response to the request of both my Oblate Province and the present team at Queen's House in Saskatoon, Canada. This "tour" is a part of the process of renewal and evaluation that is happening within Queen's House and its ministry. Not knowing just what to look for, especially in the first weeks, I looked for everything that might in any way have a bearing on Queen's House present and future ministry. In all, actually 53 different "centres" were visited, several of them more than once, some of them for many days, others for only a few hours. They are scattered all across Canada and the United States. As mentioned earlier, some of these places are faith communities, some retreat houses, some renewal centres, some religious education centres, some houses of prayer. And most places brought me into contact with other centres and communities which I could not visit, but I have established some form of

contact, even if this be minimally a small file of some information sent by the centre.

Of all the many, sometimes contradictory impressions, by far the most overwhelming is a deepened sense of a Church that is very much alive, and a Church that is very intent on ministering both to itself and to much of that outside itself. And it is a Church that is very much full of hope as it struggles to be renewed as living Paschal Mystery.

Part One: Renewal Centres, the Church and Laity.

By almost any reading of the signs of the times of the Church, the role of the laity is receiving more and more attention in the North American Church (and elsewhere). If indeed there is a consciousness shift taking place in the Church's self-understanding, the role of the laity is a large part of this shift.

Largely coming from a deeper appreciation of Baptism, and sometimes made more urgent by a decreasing clerical population, we are struggling to understand that all are called to minister daily in quite ordinary ways – in the stuff of day-to-day. We seem also to be coming to an understanding that a life of faith, supported by community is central to ministry at every level. "Ministry" is no longer a Protestant Word. But as much as we use the word, we probe and explore and discern and discuss what we mean by "minister" and "ministry". To be baptized seems to go together with the minister. Maybe where we are at was best described by one lay person, for many years actively involved in one Renewal Centre: "What used to be work before we now call ministry, but it still seems to be the same to me."

In my own understanding it seems to me that there needs to be developed a spirituality that directly comes out of the lay vocation, and is not just a modified (and often watered down) version of religious life/ordained priesthood spirituality adapted for laity. Diluted spirituality can result only in diluted ministry. Out of a deeper sense of priesthood of the laity will gradually develop a spirituality and identify that is properly lay. This spirituality is the base out of which can evolve lay community, lay leadership and lay ministry. In the main, it seems that lay ministry will always be at its best in the "marketplace" – in schools, business, homes, governments, sports arenas, etc. But increasingly it seems that this ministry will be realized only to the extent that there is more than just token responsibility at other levels of Church until now mainly, if not exclusively, clerical. Ministry in the sanctuary and ministry in the street are interconnected. This matter is so far-reaching that the role of laity cannot be considered apart from a complete re-examination of the structures of the Church as we now know them.

Clearly, the matter of "laity and the Church" is much more than naming Eucharistic ministers and lay lectors, promoting parish councils, initiating diaconate programs or mandating ecclesiastical workers (often little more than cosmetic touches), all of which can tend to minimize the baptismal vocation, and do little more than attempt to secure the status quo by re-arranging the pieces.

One way of looking at the process of emerging laity is that there is need for identity awareness for the laity, for intimacy/community, for generativity/apostolate and for integrity/wholeness. In all these stages of development, the Renewal Centre is at the cutting edge, and is of singular importance, both as reflector and former (of what is and what can be). At the core we look to the Renewal Centre to enable a spirituality in which extensive and intensive lay participation is rooted.

The Renewal Centre can be most instrumental in helping form a laity with a heightened awareness of their identity and giftedness in emerging leadership and ministry roles. To do this the Renewal Centre does need to offer a deepened community experience that urges the retreat participant to deeper commitment to community (e.g., spousal, familial, ecclesial, social), and equally urges to a heightened sense of corporate responsibility. Anything less will continue to be tokenism and externalism, re-arranging deck chairs on a sinking Titanic for the sake of a better view of going down. Much of the Renewal Centre work here will be to prepare a laity for a Church largely yet to be – to sufficiently energize, form and inform, to give a sense of belonging and participation, that may appear as forming a laity all dressed up with no place to go, but in fact is readying a people for a Church largely yet to be.

Several elements seem to need to be present if the Renewal Centre is to be a minister of lay renewal as generally described above.

A first is the attitude of the Renewal Centre about itself and about the laity. The Renewal Centre should see itself as enabler of the giftedness of the laity. A common misconception is that we bring something to the laity, that we must do something for the laity. Fundamental is a sense of Church that is not restricted to hierarchy, that trusts deeply and radically in the presence of the Spirit among the laity.

A second element, closely related to the first, is that the Renewal Centre must be open to and be actively creative about very different possible structures in the Church, structures of community, leadership and ministry. Some sense of history would be helpful lest we be too locked into what is as being the only way of being Church.

Thirdly, Renewal Centres need to model new forms of lay participation in their very operation and ministry. It is simply inconsistent to be about the forming of responsible laity and not involve the laity in every aspect of this process. It is this modeling of various forms of lay leadership and participation that seems to me to be critical in what the Renewal Centre can be and do for the larger Church. If Renewal Centres are really to be at the cutting edge of entirely new forms of lay identity and involvement, then it seems to me that Renewal Centres must call forth a lay response significantly greater than generally experienced in the Church, and right within their own confines.

The degree of lay involvement in the Renewal Centre can cover the whole spectrum - from occasional volunteers (e.g., welcoming on opening nights of programs, managing in-house bookstores and special services, serving at meals, promotion, etc.) to volunteers committed full-time for set periods of time (especially possible for youth and retired laity) to part-time and full-time employees, and even full directing and/or ownership of Renewal Centres. There are many possible levels of involvement. But all must stem out of a deeper sense of the priesthood of the baptized laity and a strong commitment of the Renewal Centre to enable a fuller experience and exercise of that priesthood. And ultimately, this commitment will always be less than what it should be unless lay persons exercise a key input into the development, actual programs and evaluation of Renewal Centre ministries. It's much, much more than "widening and handling over" existing Renewal Centre ministry to the laity. At the same time the Renewal Centre needs to provide for these laity the community out of which such a corporate response-ability becomes real and active.

Fourthly, and closely related to the above, the Renewal Centre must come to grips with forms of clericalism in today's Church that in some instances are aggravating annoyances, and in other instances, are detrimental and destructive of the faith life of the Church, often giving rise to much frustration and mounting anger among more and more of the laity. This response to clericalism is crucial and critical, and cannot be reduced to simplistic, short-time solutions.

In part, the response needs to be a sensitivity to and affirmation of the ordained priesthood (a lot of good energy is being wasted in "priest-bashing"), but in ways that do not further entrench destructive forms of clericalism. There exist forms of dishonesty used in propping up the priesthood that cannot be at one with Gospel.

Clericalism within Renewal Centres can express itself in many, many and often seemingly harmless ways: a talking down to retreat participants, having most if not all of the answers, a lack of personal sharing (often substituted for by excessive reliance on "the teaching of the Church is...), an overemphasis on doctrine to the neglect of genuine faith/life sharing, a failure to invite retreat participants to more personal participation, excessive use of "Church language", an over-reliance on the "head" to the neglect of other equally important dimensions of the total person, and even an excessive clinging to clerical uniforms. Obviously, clericalism in the Renewal Centres is much easier to sense than to describe. What appears as clericalism in one place is not at all that in another. However, if clericalism is part of our way of presenting programs, does it not become our message, and therefore seriously detract from the enabling of the priesthood of the laity? To the extent that the Renewal Centre furthers clericalism, to that extent it obstructs genuine and authentic lay education.

Perhaps the greatest evidence of clericalism in the Renewal Centres is in the frequent reluctance to have the laity be part of program input, both in centres run by male clerics and every bit as much in many run by women religious (clericalism is not limited to male clergy only!). One priest Renewal Centre director summed it up for several: "Getting lay people involved is O.K., but the priest just has more credibility." The reluctance of many traditionally male-run Renewal Centres to have women religious on the core team frequently comes out of the same kind of

destructive clericalism.

Some centres noticeably encourage a very active laity, but in some of these I had to wonder if there isn't even a worse form of clericalism present here. To the extent that lay leadership and participation becomes mainly an extension of the ministry now being done by priests and/or religious, it remains essentially clerical. Lay leadership and ministry must really come out of the unique charism of the laity, not from re-organized, but essentially clerical responsibilities. Increased lay participation can too easily seem that, but not be that at all, really being an extension of the control of the priest, or the latest "thing" for religious and clergy.

What I am able to see tells me that generally in the Church, priests and religious that hinder development of lay participation at all levels do so for three major reasons: 1) because of the rather inflexible role expectations people in fulltime ministry have of themselves; 2) because of not being in touch with one's basic normal and natural needs (unconscious denial or normal human feelings/needs interferes seriously with the ability of priests and religious to engage in shared ministries, several studies have recently revealed); and/or, 3) because of insufficient skills to enable effective lay ministry. The Renewal Centre needs to address itself to all three reasons – creatively and constructively – especially in its own self-evaluation.

In summary then, it seems to me that it is up to the Renewal Centre in particular to make possible a spirituality that is the basis for meaningful lay participation, and that in so doing, it models forms of this lay participation in the very process. And if there is to be effective lay ministry, there necessarily needs to be effective leadership/decision-making responsibilities, supported by community.

Part Two: The Renewal Centre as Prophetic

More and more, Renewal Centres seem to be understanding themselves as being prophetic – to the world, to the Church, to the retreat participant/guest. It seems to be that this aspect of "being prophetic", again variously understood, to be sure, is nevertheless increasingly focal and significant in the consciousness of the renewal centre.

There seem to be several aspects particularly appropriate to the "Renewal Centre as prophetic". The wider Church community needs to be characterized by two principal charisms: organizational leadership which sustains unity; and prophetic leadership, which enlivens that unity. One cannot exist without the other. Healthy tension and sensitive interaction needs to characterize the relationship between the two aspects – the prophet confronting the community as conscience, and the community always assessing and evaluating – editing – its prophets. The prophet is fully a member of the community, and is so perceptive and articulate that he/she brings a power and challenge of conscience to bear upon the life-style and work of the community. The word spoken by the prophet inspires, fires, creates life – it challenges – it is deep insight into the present – it forces people to ask questions for which there are not always ready-made answers. Being prophet is not a mandate chosen by the prophet, but it is a mandate crucial to survival of the larger body. The prophet is born, and lives, only in community. Prophets arise particularly during those times when the community is endangered by extreme formalism, or is tending to excessive rigidity and overconcern for externals. Out of deep loyalty and love for the community, the prophet articulates the prophetic intuition, announcing truths that conscience impels it to speak for the sake of liberation of the community. The prophet injects an adrenalin into the heart of the institutional structure, refusing to be destructive of that institution. As agent of change, the prophet re-institutionalizes, not de-institutionalizes. The prophet's message is not one of doom and gloom, with low esteem of the community. Often the prophet is rejected by the community of its time - and must stay within the community long enough to die there.

It seems to me that all of this applies to the Renewal Centre.

The Renewal Centre, as prophetic, is community that is free enough to hear God speak something other than the dominant consciousness. Prophets bring about women and men and communities free enough to hear a free God. Primarily, the Renewal Centre as prophet is marked by Hope (including its expressions - creativity, flexibility, maneuverability, imagination) in the face of Hopelessness. This further means that the prophet is ready to walk with pain and suffering, in a sense - portraying a helpless God. Especially in its ministry of reaching to the truly needy, the prophetic Renewal Centre suffers reality, entering into it as Christ did.

A Renewal Centre need not choose to be prophetic in its ministry; but it does need to choose to be or not to be. And if it chooses to be prophetic, then it needs to live with the consequences. Many Renewal Centres have made it to be their primary option to reinforce existing structures and mentalities of the local and diocesan Church, to essentially reinforce the lived faith experience of the retreat participant, not to disturb it. This is one viable and good option.

Other Renewal Centres see themselves as prophetic, more or less in terms described above, as Old Testament prophetic imagination confronting royal consciousness. And that too is a good and viable option. These centres are concerned that the good of the people may be subjected to the security of the status quo. And so these

centres have accepted to challenge the status quo of the faith/life experience of the retreat participant. Deliberate options are made to challenge the larger community in a wide variety of matters - the role of the laity, structures and systems in Church and society, separated and divorced Catholics, social justice, women in the Church, and styles of prayer, sexist language in worship and liturgy, married clergy, religion and technology, to name but a few of the disparate, yet connected concerns. These centres increasingly understand themselves as response to God's call to confront the issues of our age with the foolish standards of the gospel. When the issues change, and the response of places of renewal doesn't, then these centres perceive that the call is not being answered, the vocation is not being lived and the institution is not vital.

Part Three: The Renewal Centre as Place of Prayer

Another central point is how the Renewal Centre understands itself as a place of prayer. There is a huge variety of understanding in this regard. For some places, prayer is certainly the first priority; for others, not so.

For me one of the most interesting and significant phenomena of our contemporary religious experience is the emphasis on the contemplative and the mystical. It seems that wherever I would go, I would be meeting the need for silence, for solitude, for the ascetical, for the mystical. More and more books are being written (and read) about mysticism. The Directed Retreat is very much on the increase, including "At Home" retreats. Centres are receiving more and more requests for private, silent retreat or poustinia facilities. Interesting, small communities are springing up all over to foster contemplative prayer. There is more and more interest in other major world religions, especially in the contemplative and prayer aspects of these religions. There is growing interest in the relationship between holistic health and inner prayer, between prayer and deeper appreciation of nature. And on and on with the examples.

It does seem to me that Renewal Centres increasingly need to be "holy places", places of pilgrimage for a people on a pilgrimage. If we lose our holy places, our spaces of sacred ground so to speak, then we tend to forget that we are called to holiness. Renewal Centres need to be among those holy places.

However, many, the majority in my experience, of centres are just too busy with reach out ministries. Often there is anything but contemplation among viciously over-worked teams and staffs. And how are we to refresh and re-create others if qualities of quietness, solitude, mysticism are totally foreign from our busy, busy centres? Furthermore, a centre chooses to be prophetic needs to be radically prayerful.

It seems to me that Renewal Centres increasingly need the balance of the contemplative and the "earthly mystical", the stillness and solitude. In far too many places, the demands and pace are such that the element of being prayerful is seriously jeopardized. The amount of fatigue and near burn-out that I sense in many Renewal Centres is alarming.

How we are to respond to the need for the contemplative and the mystical in our centres, without just developing more programs and activities, is the challenge of the Renewal Centres during the '80's. Unless centres are continually struggling with the integrating of this element, their

programs are subject to being shallow. Closely connected to this is the Renewal Centre being creatively able to provide a wide variety of prayer styles and methods, of developing ways of prayer that are more and more in harmony with daily life. Forms of holistic prayer that integrate various elements - diet, posture, relationships, work, inner awareness - need to be developed and encouraged.

Part Four: The Renewal Centre and Community.

It is my sense, my conviction - as much from what I have not seen as from what I have seen - that the aspect of "Community" is the most central to the self-understanding and ministry of the Renewal Centre. Again, a wide, wide variety of options are possible. But whatever the option for whatever style of community, all else (i.e., Renewal Centre as former of laity, as place of prayer, as prophetic, as ministry) is finally determined by the Renewal Centre's choice re: community.

What is essentially at stake here is the pressing need for models within the larger Church of corporate spirituality. Increasingly, the Church is called upon to make radical choices about the way it lives. All these choices seem to me to be reduced to essentially two: to be either "Body of Christ" or to be religious "Service Station". And if the Renewal Centre is really to be worthy service in the Church, it is precisely in the matter of clarifying this choice.

At the core here is renewed understanding and deepened appreciation for Baptism - that we are each interiorly free beings, loved into being and freedom, and able of response to God, and responsible for the world. God is understood communally, as Trinity, and so too the Baptismal call is radically communal, such that we go before God as corporate persons, as mystical body, as covenanted community and in corporate response.

Within this perspective, it seems to me that community then is the very focus of what a Renewal Centre is and

should be about. Any present day formation of laity (as well as clergy and religious) necessarily leads to community and commitment within community.

And so it seems to me that the Renewal Centre must be rooted in an experience of lived community. Many Renewal Centres are not, and in mind, are far less effective in what they try to do. A number of elements are at stake. First is that the Renewal Centre offers a model of community and in this way contributes to the Church's understanding of itself. "See those Christians - how they love one another."

Secondly, it has become my conviction from visiting various centres that those coming to the Renewal Centre - whether for an hour, a day, a weekend, a month or longer - become renewed to the extent that they enter into and become part of a community in some way, so that they are urged to deeper commitment to community outside the Renewal Centre, such as the spousal, the familial relationship or the Church or the secular community. Lived experience of community is at the core of renewal.

Thirdly, community is central to the Renewal Centre so that the Renewal Centre can credibly affirm, both by what it says, and what it lives, the primacy of being and the primacy of relationship. Many centres in their enthusiasm and dedication to needs, programs and ministries seriously compromise this dimension. Therefore, what is offered retreat participants lacks in both prayerfulness and relation-ability. Inevitably such centres perpetuate a Church that is overly busy, that measures effectiveness by numbers, that has little appreciation for holy leisure and is minimally contemplative - in a word, a "Service Station" model of Church.

It is also my observation that where community/team is at the base of Renewal Centres, these places do not tend to be locked into set ways and uncreative programs. Where community is real, there always seemed to be more openness, more prayer and more solitude, less task-orientation, more on-going evaluation and vastly less problems in promotion and recruiting.

Obviously, the actual description of the "how" of a community does vary greatly. But three elements seem preferred for the Renewal Centre community: that the community in fact reflect the entire Church, lay, religious and cleric; that there be frequent regular (daily if possible) prayer together; and that there be frequent and regular faith/life sharing (in one form or another).

A few comments on these elements. A Renewal Centre that has its focus on lay renewal is simply inconsistent with its goals and deficient if it does not enable real lay leadership and lay ministry as integral to the centre - and this is possible only out of community. If the Renewal Centre does not live community, functions and tasks will in fact become primary, and the corporate dimension of our Baptismal vocation necessarily minimized.

Faith/life sharing does seem to have a wide variety of good possibilities and formats. It seems to me that less structure is needed to satisfy this in Houses of Prayer. But in very active and busy Renewal Centres, some regular structure seems most needed. It really does seem that unless there is a deliberate and determined effort to share at deeper levels, personnel in active Renewal Centres tend to remain at an efficient operational level, but in fact lack levels of deeper personal sharing and commitment to each other, and as a team, seem to lack "soul".

If indeed the Renewal Centre is ministering out of a lived sense of covenant, relationship and community, then it is normal that this same centre in fact becomes a base of a wider, extended community - of workers, volunteers, supporters, promoters, retreat participants. It becomes a base community. Particularly, the Renewal Centre needs to call the extended community to come together in prayer in whatever ways possible. From that, community does develop, and so do effective ministries.

The prayer community, whether the core (base) or extended becomes the ministering community. This in itself becomes prophetic to the larger Church which so often seems so devoid of genuine community. In this way, the Renewal Centre does not settle merely for propping up existing insufficient structures that are inadequate for community.

I have also observed that in communities that were indeed very much just that, two key qualities: strong, affirmative, charismatic leadership - that is, someone who is primarily a centre of unity among diversity, someone who enables and affirms, who effectively symbolizes the inner authority of the group; and secondly, a deep sense of inner authority among the members that is at the core of personal and corporate responsibility, and that makes possible a capacity for intimacy among themselves and with others. Both of these qualities are more than being capable directors and efficient teams.

What I was able to observe in Renewal Centres is best summarized by Richard Rohr, O.F.M. in a couple issues of "Sojourners" (February and March, 1981), and coming out his lived experience of community. He urges a journey to deeper life, which is the essence of faith community, the only kind of community that really is consistent with Church being Body of Christ. Communities held together by law, or proximity, or function, or economic advantage, or goal orientation are less than what they should be. Faith is the glue, a deep trust that God is doing something, that God is calling us to participate in what is happening, and as a result, we want to grow in trusting one another as together we trust in the Lord. This to me is the ideal of Renewal Centre community. Shared life is the only life possible because

God is shared life.

And only from this radical living of community are we formed as a people with deep inner authority, people who do not settle merely for extrinsic authority. "The communities of the future will no longer be able to survive or make any lasting contribution unless they are fostering and protecting a true inner authority in their members" (Rohr). Anything less for the Renewal Centre fosters Law instead of the Spirit, conformity instead of true biblical obedience, traditions instead of truthfulness and mediocrity instead of faith. The stuff of inner authority is the stuff of saints. And the stuff of saints is the stuff of the Renewal Centre community.

And it is then that the Renewal Centre indeed becomes leadership within the Church in which the power of all who come is tapped through affirmation and enabling. It is then that Renewal Centres truly become servant, because they love and believe in themselves as people, and they love and believe in those who come to the centres.

At the core of all of this is the option of the Renewal Centre for or not for lived community.

Several less, but still, important other observations also emerged. One is that communities need to be mixed - men and women - at least, preferably. Wholeness and holiness is just more possible in a mixed community forces the Renewal Centre to struggle with the critical issue of women in the Church. Needless to say, there is a great reluctance to this kind of community (and the inherent risks), beyond working together. One priest director put it succinctly: "We could lose all our control."

Secondly, the Renewal Centre community needs to be in close communication with all the "support groups"; e.g., the diocese(s), sponsoring religious communities, etc. Effectiveness of Renewal Centres would seem to be closely related to their relationship with these other groups.

Thirdly, it seems to me that the community of the Renewal Centre needs to develop a discernment process whereby new members are admitted or existing members are requested to leave. And also, within community there needs to be a "rite of commitment and renewal", so that members in fact have ways to recommit in symbolic form themselves to each other. Just an obedience to work in a Renewal Centre until otherwise notified is just not adequate. The Renewal Centre must be involved and decisive in all aspects of the process of discernment that determines who actually makes up the Renewal Centre community. The living of community must take priority over task.

And fourthly, also closely related, always there needs to be a healthy tension between mission/task/purpose/goal/doing/ and life/being/community/relationships. There seems to be an equal danger in a community turned in on self, mainly satisfying the needs of individuals in the community, and the danger of a community being in existence only for the sake of the ministry. Healthy tension again seems to be the key between being and doing, so that the community indeed is one that first of all comes together in response to the prayer of Christ that we all may be one, and out of that radical, corporate response - ministry as outward sign of lived community. Out of community we become sensitive and responsible to the larger world.

Part Five: The Renewal Centre, Ministries and Programs

Obviously, a large variety of ministries and programs come out of Renewal Centres. The kinds of ministries very much depend on each Renewal Centre's understanding of itself. Whatever the actual programs, it seems to me there must be certain key elements in the renewal/prayer experience: deeper, intensified awareness (possibly shared); fuller entering into and integrating one's experience; reflection on that experience; and some consequent decision/commitment (which is in effect a renewal of one's baptismal commitment). Every opportunity for renewal and prayer is complete only once further commitment has been made.

Accordingly, whatever the format and specific purpose of a retreat, ministers in a Renewal Centre must speak out of their experience of basic dynamics of who they are: creatures, created out of love; sinners who are forgiven. In essence, the Renewal Centre is offering its guest an experience opposite of hell, an experience of kingdom and community, opposite of where our sinfulness would have us be.

The variety of Renewal Centre programs is such that it is difficult even to categorize. But in the main, it seems to me there are two major kinds of renewal experience (and all the varieties in between). One I would call the "Contemplative" and the other, the "Meditative". The contemplative style emphasizes more elements such as Prayer, Inner Journey, Reflection, the Heart. And in the meditative, there is more emphasis on the Head, the Instructional, the Active, the Group Dynamic. Both styles are effective in helping the individual retreat participant further appropriate his/her life story in all the dynamics of the experiential, the reflective, the articulation/integration and the resulting deepened commitment. In this way, four key moments happen: remembering, searching, being whole and being open.

A potential weakness in all programs is insisting too much on clear instruction and doctrine, and insufficiently trusting in the faith experience of the retreat participant, and the work of the Holy Spirit in that faith experience.

Clearly, the minister in a Renewal Centre must speak out of his/her experience of God and community if the retreat participant is to be effectively invited to go into his/her experience to meet this same God and the Christian community.

Further, whatever the actual program, it is not enough just to reinforce existing attitudes re: the Church, and existing relationships with God, others, self. Always there must be affirmation in the renewal experience, but affirmation that is truthful. There needs to be some incentive to the retreat participant to go beyond just a "face-lift" experience, and some annual "pat on the back".

Items that I see as very encouraging in Renewal Centre ministries would be, briefly: 1) the focus on real lay formation with a view to preparing a laity for leadership and ministry, that the Renewal Centre highlights in the retreat participant a sense of being called and gifted; 2) the focus on family and husband/wife relationships; 3) the increase of contemplative-styled retreats; and, 4) the focus on marginalized groups, the poor and the needy. This latter element is noticeable in both the content of what is being presented (e.g., the relationship between spirituality and social justice), as well as in the specially designed programs for marginal groups, such as the divorced and separated, laity in full-time ministry, the gay community, the materially poor, clergy and religious under stress, recovering alcoholics and associated groups, those needing spiritual direction regularly, young mothers, senior citizens, and so on.

In general, those centres which have a large variety of programs indeed seem to be the most effective. Further, variety and creativity of programming is directly dependent on the quality of team/community. The day of the director of the Renewal Centre plus itinerant retreat preacher "running a retreat" is over. And over too are those programs that lack in special focus, that purport to have something for everyone on one weekend. Many of the traditional men's and women's retreats would fall under the latter category. Too easily we can be merely serving up lowest common denominator spirituality and offering "quick fixes" to retreat participants.

Increasingly too I notice programs that are not restricted to weekend experiences, but in fact extend over several weeks; i.e., series programs. Also in this category would be on-going spiritual direction ministry being offered from Renewal Centres, as well as programs of formation of spiritual directors. The lack of spiritual directors may be the single most urgent need in our Church presently.

Part Six: The Renewal Centre and Administrative/Financial Structures

A first observation here would be a concern of mine that so many Renewal Centres seem to be such prisoners of their structures; that is, too locked into facilities and maintenance, the traditional expectations of retreat participants, history of the centre, 'efficient' ways of doing things (at the cost of persons), moneyed supporters and so on. All too frequently the amount of time and energy needed to maintain the structure and the facility seriously diminishes creative programming and contemplative presence.

Financial viability is an over-riding concern. Very few Renewal Centres are able to self-sustain on donations/fees from retreat participants. And so there has developed a wide variety of fund-raising schemes – from the very common pledge clubs, the "plaque recognition" schemes, special meals and festive occasions, home-made bread sales, auxiliary support groups, centre sponsored tours and trips, rental of facilities, manufacture of mass vestments and gift ware, publishing of books, and outside subsidies from dioceses, etc.

A strong impression of mine is the need to separate Programming and Administrative functions. So often these functions rest in one person, and generally, the Programming suffers. Regarding program design, there seems to be considerable value to the Renewal Centre having recourse to an advisory group of some sort who is not full-time in the centre. Promotion and recruiting everywhere is a huge task, and seems largely dependent on good personal rapport of the Renewal Centre personnel with potential retreat participants. The mailing list is also highly used, and generally seems effective. Cooperation among Renewal Centres seems much on the increase, and is very encouraging.

Glenn M. ZIMMER, O.M.I.
Queen's House, Saskatoon.

Les tâches prioritaires de l'évangélisation dans le proche avenir*

SUMMARY – Present-day tendencies within Society and the Church, as well as the basic values of the Gospel, challenge the Oblate in the very essence of his vocation as a Missionary of the Gospel amongst the poor. This confrontation may provide some indications as to what could be the most important tasks of to-morrow's messengers of the Gospel. It could be particularly to train leaders of Christian communities; to be attentive to teach the Gospel more through living examples than through word of mouth, which is heartening to the non-active or aged; lastly to help the poor find true liberation in Jesus Christ more than to promote social welfare.

Il convient d'être très humble quand on veut faire de la prospective ecclésiale. Ainsi, il y a quelques années, c'était l'ère de la sécularisation et de la théologie de la «mort de Dieu». On entrevoyait un avenir assez long en ces termes... Et pourtant, le Concile avait été un renouveau; on avait planifié des adaptations: synode, conseils de pastorale, etc. Et puis tout à coup ce fut l'effondrement, ou du moins le choc des années '67 à '72. Qui n'a pas vécu des tensions à ce moment-là? Et ensuite, comme une bonne brise, est venu un renouveau, pas d'abord comme le Concile avait prévu, un renouveau venu de la base, non d'en haut. Ce renouveau tirait son origine surtout de ces mouvements surgis dans le peuple: Cursillos, Rencontre, Mouvement charismatique, «Mariage encounter», R³, etc.

Peut-être que la seule façon un peu sûre de lire les signes des temps, les signes de l'avenir, c'est de chercher dans quelle mesure ils rejoignent des valeurs évangéliques profondes. L'Évangile sera donc ma référence première pour évaluer ce que je perçois comme signes.

On peut déjà par là identifier ce que, en termes un peu techniques, on appelle «le lieu d'où je parle». Depuis plusieurs années je suis professeur à l'Université Saint-Paul d'Ottawa; j'y enseigne le Nouveau Testament. Ma connaissance pratique de plusieurs ministères est limitée. Les applications que je pourrais faire à des ministères concrets seront discutables.

Je voudrais prendre comme cadre de référence, comme cadre de présentation, notre être oblat, qu'on pourrait définir comme étant: 1) missionnaire; 2) de l'Évangile; 3) auprès des pauvres. Donc trois points sur chacun desquels, je ferai trois séries de réflexions:

- a) je ferai ressortir l'une ou l'autre tendance que je perçois, ce qu'on peut peut-être appeler des «signes des temps»;
- b) je donnerai une référence évangélique, c'est-à-dire je ferai une lecture évangélique de ces signes;
- c) je tenterai une application à nos oeuvres.

I – Missionnaire

Notre réalité de missionnaire, c'est notre titre de ministère. Quelles sont les tendances actuelles sur les ministères?

Tendance actuelle.

D'une part, il y a le fait qui s'impose partout d'une diminution croissante du nombre de prêtres et, pour ce qui nous concerne, du nombre d'Oblats. C'est dire que l'on constate une diminution dans notre Église de personnes spécialisées et consacrées à plein temps au service de l'Église.

D'autre part, beaucoup de ceux qu'on appelle «laïcs» dans l'Église s'engagent. On parle de «nouveaux ministères». L'expression commence à faire son entrée dans des documents romains. La réalité prend corps un peu partout. J'ai eu la chance de faire un séjour en Afrique récemment et j'ai été frappé par le foisonnement dans ce continent de centres de formation pour responsables de communautés chrétiennes sous de multiples formes. Ici, les mouvements comme Cursillos, Rencontre, Mouvement charismatique, «Mariage encounter», donnent naissance à de nouveaux responsables d'Église. On assistera de plus en plus à une grande pluralité de ministères d'Église.

Référence évangélique.

Je voudrais souligner deux points en particulier. Dans l'Église primitive également, il y avait une très grande diversité de ministères. Ce qu'on a concentré après dans la personne d'un seul, le prêtre, était au début distribué sur plusieurs. Il y avait les apôtres, les presbytres, les prophètes, les docteurs, etc. On n'hésitait pas à créer de nouveaux

ministères selon les nouveaux besoins de l'annonce de la Parole et du service de la communauté chrétienne. On ne retrouve pas cette distinction marquée, introduite plus tard également, entre «clercs» et «laïcs».

Parmi ces ministères, quel est celui du missionnaire? Le missionnaire, selon le Nouveau Testament, c'est celui qui est responsable de l'évangélisation de base. Il annonce le kérygme, l'Évangile, en vue de susciter la conversion. Une fois la communauté chrétienne assez formée, il fait comme Paul et Barnabé, dans les Actes des Apôtres: «Dans chaque Église, ils leur désignèrent des anciens» (Ac 14, 23)... et partirent ailleurs. Le missionnaire voit à former des ministres dans le sens de l'Évangile.

Application.

Il me semble que, dans l'avenir, il faudra privilégier comme tâches l'évangélisation de base et, surtout, la formation de ministres, de responsables dans l'Église. Ainsi, par exemple, «L'École de formation» de la maison Jésus-Ouvrier me semble bien aller dans la ligne missionnaire, dans la ligne de la mission d'aujourd'hui, comme de celle des origines chrétiennes. De même, plusieurs activités de nos maisons de retraites et du sanctuaire de N.-D. du Cap vont sans doute dans le sens de l'évangélisation fondamentale, et peut-être aussi de la préparation de nouveaux responsables d'Église. Je sais que dans les communautés indiennes également on travaille à préparer de nouveaux responsables. Tout cela ne fait que rejoindre ce qu'on nous a présenté comme première priorité provinciale: promouvoir un leadership chrétien. Par contre, comme missionnaires et en petit nombre, nous serons sans doute moins appelés à devenir nous-mêmes des responsables de communautés locales; donc moins appelés à nous engager dans le ministère paroissial.

Vous me permettrez d'ajouter que si on prend au sérieux notre responsabilité de formateurs de ministres chrétiens, il faudra promouvoir chez nous une excellente préparation théologique, malgré les tentations qu'on a d'aller au plus pressant.

II - De l'Évangile

La question que je me suis posée est la suivante: comment est-ce qu'on évangélise?

Tendance actuelle

Je suis frappé par deux observations en particulier. Un peu partout l'évangélisation se fait, pour beaucoup, à base de témoignages. «Un peu partout», c'est-à-dire dans tous les mouvements qui ont la faveur populaire: Charismatiques, Cursillos, Rencontre, R³... On veut des témoins, c'est-à-dire des gens qui disent ce qu'ils vivent. On ressent une certaine allergie pour les «sermons».

Ma deuxième observation est à rattacher à mon expérience, assez longue maintenant, en milieu de jeunes (séminaristes et jeunes Oblats en particulier). Les jeunes aujourd'hui font beaucoup moins de distinction d'âge. En général, ils ne sont pas «contre les vieux»; au contraire, beaucoup ont un présupposé favorable vis-à-vis des vieux. Ils sont très attirés par les vieux qui ont une sagesse de vie, par les êtres épanouis, bien intégrés, accueillants, des êtres dont la qualité de foi et d'espérance rend très profondément humains, des êtres qui sont des lieux de joie et de paix profonde.

Ces deux remarques que je fais – force du témoignage et attrait qu'exerce la qualité de l'être – m'amènent à dire qu'on évangélise plus par ce qu'on est que par ce qu'on fait. Et cette tendance, ou plus précisément cet appel d'aujourd'hui rejoint profondément l'Évangile.

Référence évangélique

Il est connu que Jésus a attiré des êtres à le suivre plus par ce qu'il a été que par ce qu'il a dit et ce qu'il a fait: il était un être vrai, un être libre, qui vivait pleinement ses relations avec les autres, qui avait une confiance et une espérance profondes, qui était en intime communion avec Dieu son Père. Tout l'Évangile – et aussi saint Paul – nous dit: dans la mesure où nous sommes des personnes évangélisées, dans cette mesure nous évangélisons; dans la mesure où nous sommes pacifiés intérieurement, dans cette mesure nous devenons pacificateurs. On pourrait continuer...

Application

Puisque l'évangélisation est liée à notre être de missionnaire plus qu'à notre faire et à notre dire, un Oblat ne cesse jamais d'être missionnaire. Dans l'avenir de l'évangélisation, les «vieux» seront aussi importants que les jeunes. Et je ne parle pas de leur seul ministère de la prière. Les missionnaires âgés ont souvent développé en eux une capacité d'aimer, une capacité d'accueillir et d'écouter, et c'est ce dont les hommes ont le plus besoin, plus que d'action. Et cela, c'est aussi l'Évangile à son meilleur! On a besoin aujourd'hui de personnes qui vivent en même temps une intériorité très forte et une altérité, une relation aux autres très grande. Donc il me semble qu'il y a une nécessité d'évaluer la responsabilité évangélique de ceux qu'on appelle les «non-actifs».

Le point faible de l'évangélisation dans les mouvements actuels, évangélisation centrée sur le témoignage, c'est

le risque de ne pas être dans la vérité de l'Évangile. Il devient urgent de préparer dans tous les mouvements d'Église actuels des responsables qui soient bien formés à la vérité tout entière de l'Évangile.

III - Auprès des pauvres

C'est la question difficile et délicate: qu'est-ce qu'évangéliser les pauvres? Ce qui est plus difficile à préciser, ce n'est pas, malgré ce qu'on en pense, définir les pauvres. Les pauvres, dans la tradition oblate, ce sont les plus défavorisés de la société, ou du moins les gens de condition modeste dans nos sociétés. Et, bien sûr, on sera plus attentif aujourd'hui à définir les pauvres non seulement en fonction de manque d'argent, de manque de biens matériels. Les pauvres, ce sont ceux qui manquent de l'avoir, du savoir et du pouvoir, ces trois réalités qui sont importantes pour vivre libre dans notre société. Donc, je pense qu'il faut définir les pauvres d'abord en référence à une ou des conditions sociales, et non parler trop vite de pauvreté spirituelle..., ce qui alors «sauve» tout!

La question difficile est plutôt de définir quelle est notre tâche auprès des pauvres. Qu'est-ce que les évangéliser? Voici quelques éléments d'un essai de clarification¹.

Tendance actuelle

D'un côté les pauvres, les démunis, les opprimés nous lancent un appel à la justice, un appel à leur droit à un développement humain intégral. Même s'ils ne lancent pas toujours eux-mêmes cet appel, parce qu'ils ne sont pas assez libres, leur situation nous interpelle. Leur situation nous appelle à travailler avec eux à un changement de leurs conditions de vie et à un changement de nos structures sociales.

D'un autre côté, je vois beaucoup de pauvres, de petites gens qui sont attirés par des mouvements dans l'Église; des pauvres qui, dans ces mouvements, découvrent Jésus-Christ, découvrent son Évangile, découvrent Dieu. Et dans cette découverte, ils expérimentent la paix, la joie; ils vivent une expérience de libération.

Référence évangélique

Il est clair que le travail pour la justice fait partie de l'Évangile. On peut citer le texte de Matthieu 25: c'est quand vous avez donné à manger à celui qui avait faim que vous avez fait quelque chose pour moi, le Christ. Plus généralement, on peut dire que le Royaume apporté par Jésus, c'est la restauration de tout l'homme, c'est la libération de l'homme dans toutes ses dimensions. Et cela se fait déjà maintenant. Et cela ne se fait pas sans notre collaboration.

Ceci est bien vrai. Cependant, plus j'étudie l'Évangile et saint Paul, plus je me trouve confronté à ceci: le message évangélique est, dans son cœur, une invitation à la conversion, à la rencontre de Jésus-Christ, à la liberté reçue de lui. Le Royaume, c'est-à-dire le salut, la libération sont d'abord reçus avant d'être faits par l'homme.

Non seulement l'invitation est à la conversion théologique avant d'être morale et sociale; mais l'invitation est à une conversion théologique pour être morale et sociale. Je m'explique. C'est la vie dans la foi – l'accueil du Christ – et dans l'espérance (ce qu'on appelle le théologal) qui donne finalement le dynamisme intérieur pour vivre avec les autres dans des rapports de justice et d'amour (ce qu'on appelle le moral et le social). C'est-à-dire, si je comprends bien l'Évangile et saint Paul, un engagement moral et social n'a de chance d'être solide et durable que dans la mesure où il s'enracine dans un engagement théologal. Prenez saint Paul dans ses lettres: il définit d'abord notre être chrétien (première partie des lettres), qui rend possible notre agir de chrétien (deuxième partie). L'être chrétien, c'est l'être théologal, l'être en relation, l'être qui reçoit. Saint Paul dit d'abord: soyez chrétiens, et ensuite seulement, vivez en chrétiens, c'est-à-dire vivez dans le sens de l'amour, de la justice, etc. L'amour partagé est d'abord un amour reçu. Dans notre lecture de l'Évangile, nous tombons souvent dans le moralisme, préoccupés d'en tirer d'abord un message moral et social. La plupart de nos homélies, c'est de la morale, de la bonne morale bien sûr, centrée sur les devoirs de justice, d'amour des autres...; mais de la morale tout de même.

Application

S'il faut faire des choix, parce que nous sommes moins nombreux, faut-il privilégier, comme groupe missionnaire, l'annonce du fondamental évangélique ou l'engagement au service de la justice (v.g. engagement dans des comités de citoyens, etc.)? Sans doute l'un et l'autre.

Il demeure toutefois que les pauvres ont le droit d'avoir tout l'Évangile. Ils ont le droit de vivre la libération que donne Jésus-Christ. Ils ont le droit d'exiger cela de notre part comme missionnaires. L'annonce de l'essentiel évangélique aux pauvres doit être notre objectif premier, notre tâche première.

J'admets qu'une fois définis nos objectifs évangéliques, la question du comment demeure: comment annoncer l'Évangile à ceux qui sont loin et ne veulent pas l'entendre? Peut-être faudra-t-il longtemps témoigner par notre vie (et notre engagement pour la justice), avant d'annoncer explicitement Jésus-Christ. Mais il y a peut-être plus de pauvres que l'on pense qui sont prêts à être interpellés et libérés par l'Évangile.

Dans nos engagements pour la justice, il faudra bien clarifier nos objectifs. Faut-il faire que les pauvres deviennent riches? Faut-il faire que les ignorants deviennent savants? Faut-il faire que les faibles deviennent puissants? Et après? Et après ou pendant? Comment à partir de là deviendront-ils plus près de Dieu, plus ouverts à l'Évangile? Ne sont-ils pas appelés également non seulement à être les bénéficiaires de la justice mais les agents de la justice et du partage? Comme missionnaires de l'Évangile, il nous faut être une conscience non seulement engagée mais aussi critique vis-à-vis tous les efforts de libération de l'homme par l'homme. Il nous faut être une conscience critique ou, en d'autres termes, une conscience prophétique. Notre tâche n'est-elle pas de toujours inviter à aller plus loin?

Marcel DUMAIS, O.M.I.

NOTES :

* Le texte de cet article reproduit une intervention faite dans un panel lors d'un congrès oblat de la Province Notre-Dame-du-Rosaire. Le style oral a été conservé.

1 Pour un approfondissement biblique de questions à peine touchées ici, voir Marcel DUMAIS, < L'évangélisation des pauvres dans l'œuvre de Luc », dans *Science et Esprit*, 1984, pp. 297-321.

Community and Religious Life

SOMMAIRE — La constitution 37 déclare: «C'est dans la communauté à laquelle nous appartenons et par elle, que nous accomplissons notre mission. Nos communautés ont donc un caractère apostolique». Les efforts accomplis pour saisir notre identité oblate ne sont pas un vain exercice, mais la recherche des valeurs essentielles par lesquelles nous vivons et avec lesquelles nous pouvons vivre ensemble.

Il reste que la communauté prend un visage un peu différent dans l'Église et le monde d'aujourd'hui. On insiste davantage sur les échanges en matière de vie spirituelle, sur les attentes mutuelles, sur un degré plus grand d'intimité, sur l'ouverture de la communauté aux étrangers. La règle 24 prévoit ces changements: «Tout essai de nouvelles formes de vie communautaire, suggérées par des appels missionnaires nouveaux, commencera dans le dialogue et s'accompagnera d'une révision aux niveaux local et provincial».

My encounter with Oblate community began in the late '40's at St. Henry's Seminary, Belleville, Ill. As a student I knew that Oblates prayed together, for instance at 5:30 a.m., but at that hour few of us ever witness their prayer life. I saw Oblates work together and sensed their closeness – both to each other and to the students. Sometimes I heard them roaring with laughter in the 'Holy of Holies', the recreation room that always remained mysterious. One thing seemed sure: Oblates knew how to enjoy each other's company.

On the other hand, I knew their life wasn't the Garden of Eden, either. I neither was blind nor deaf to their occasional arguments. These Oblates were strong men who could disagree with each other, sometimes in front of the students. Yet that neither scandalized me nor made me doubt that community was a good thing.

At St. Henry's, I also witnessed the Oblate missionary charism. (None of the Oblates on the staff ever suggested to me that the primary Oblate mission was the teaching math or English to us "poor marginal students"). I encountered men like Fr. Paul Schulte, who was at St. Henry's under a quasi-house arrest. Here was a man who embodied Oblate daring and who didn't hesitate to experiment in ministry. Not only was he a huge man

physically (6'5"), but he also seemed 'bigger than life' in the eyes of a 17 or 18 year old high school student. I listened in awe to his sermons about flying in the arctic. Oblate staff members told us stories about how Fr. Schulte planted pictures of St. Theresa and St. Joseph on a gold course nearby, asking those saints for help to purchase that land for an airfield, the *Wings of Mercy*. Here was a man with apostolic vision, a man who attracted would-be pilots to the Oblates, a man with exciting dreams, even though one of those dreams, *The Wings of Mercy*, would be short-lived. Here also was a man who had plaster models in the middle of his office, models of a city he envisioned. Here was an Oblate who long ago decided to use the airplane, as a way to bring the Gospel to the abandoned. In a word, Fr. Schulte represented the Oblate apostolic community, a community capable of adapting and using modern means to bring the Gospel to the 20th century. I admired such missionary spirit.

My time at St. Joseph's Scholasticate in Ottawa, Ontario, confirmed the fact that we were a missionary congregation. Each year I saw large groups of French-Canadian Oblates embarking for the far North or Africa or South America and I admired their pioneer spirit.

My first assignment in 1954 was to St. Henry's and I spent the next 16 years in the seminary system - either at Belleville or at Carthage, Missouri. These were tranquil years, years when I lived an orderly life of praying, teaching and recreating together with my fellow Oblates. No one questioned the common framework that bound us together. At St. Henry's our lifestyle included an open house where Oblates and others felt free to float in or out for conversation or cards - often late into the night. (I used to call it "holy dissipation" in those days).

In 1967, after a year's experience in Assumption Parish, I returned as superior to St. Henry's and suddenly I experienced a disintegration of community life as I had known it. Was it the result of Vatican II or Vietnam or personalism? I had little time to reflect on reasons. Life was too busy. All I knew was that the common vision and values of community life and prayer were being questioned. The men no longer accepted the breviary as a common prayer for the community. We had Oblates and La Salette who wanted the breviary and just as many who wanted spontaneous prayer and less structured prayer meetings. We had those who believed in concelebration and those who did not; we had a couple of Oblates talking about pouring blood on draft cards and those who felt that patriotism demanded we support our government. We had those who were angry about Oblates wearing beards and those who stopped wearing the cassock. A lot of these differences were just symptoms of a deeper struggle to sort out the essentials of community life from the accidentals.

I mention all this, not to dredge up the past, but rather to make a point: a strong nourishing community, at least in my experience, can only happen when Oblates *regain* a common vision with common values. All the effort to rediscover our Oblates identity has not been a futile exercise, but a search for essential values we can live *by* and live together *with*.

Constitution 37 states that "we fulfill our mission *in and through* the community to which we belong. For this reason, our communities are apostolic in character." What is this mission that binds us together? Our Mission Statement of August 1974 says, "Both the Congregation and our Province were founded as missionary groups: communities or men freely called and freely responding, living and working together for a renewal of faith among the abandoned (p. 11)." It is our apostolic vision of renewing the faith of the abandoned that has determined the reason for our community life and the flexibility in our community life. A Benedictine monk is to drop his pen when he hears the bell for common prayer; an Oblate is to drop his common prayer, at least for a time, if people are in need and mission calls for it.

This isn't to indicate that community has no value in itself nor that prayer isn't necessary. What it does mean is that Oblate community is, *first of all, apostolic in character*. Although Oblate community cannot build on *apostolic vision alone*, neither can Oblate community be built without that *vision*.

During those years at St. Henry's as Superior, and during the years to follow, I not only felt a disintegration of community; I also felt that Oblates were beginning to seek community elsewhere. Perhaps this breakdown of Oblate community life was necessary if Oblates were to have a greater openness to the laity or other religious as we cooperated with them in ministry. The break-down of Oblate community opened the way for community-building with other parts of the church.

But there was an unhealthy part to all this, also. I personally felt myself pulling away from Oblate community and I suspect there were other Oblates like me. "The laid-back" feeling of some Oblates about the importance of community life may yet stem from the feeling that we do not agree on essentials. As an apostolic community we must continue to ask vital questions about our ministries. The Mission Statement says, "We might realistically consider withdrawing from a ministry or specific assignment when we perceive a greater need for our ministerial involvement elsewhere."

Our vows, as the Founder saw them, were ways to stabilize our commitment to apostolic life. Obedience, poverty and chastity were meant to free us from place, money and family so that we could become an apostolic community: men, free, bold and daring, ready to carry out our mission.

I have never lived alone as many Oblates have in rural parishes or in the foreign missions. My experience of community has been diverse; I've been in seminary communities of 15-16 Oblates and in parish communities consisting of a co-pastor and me. I have lived with Oblates *only* or a mixture of Oblates and La Salettes, with lay volunteers, youth ministers or young men in formation. At the present time, we have a lay volunteer living at the rectory in Duluth. As I've worked in ministry with other male and female religious, or with lay people, I've felt the tension between my commitment to build Oblate community life and my commitment to build other forms of community, such as a ministry team or the parish community.

But what about my present feelings in regard to Oblate community life? Often my experience of community today contrasts sharply with community life before Vatican II. It also contrasts with the formation I was given. I will share my reflections by examining four phrases that are now current and which personally reflect some of the conflicts I've had to deal with.

(1) The first phrase is 'faith-sharing'. In my early Oblate life, self-revelation, especially in faith matters, was generally reserved for a spiritual director. During our formation period, we did have the "coulpe", a gathering where we shared our common weaknesses in observing the Oblate rule. Today I find both religious and lay volunteers asking that faith-sharing be a normal part of community life - generally in the context of prayer. Much of our 'faith-sharing' in our present community in Duluth takes place at team meetings where six to eight of us begin our Wednesday meeting with a half-hour shared prayer service. I see the value of 'faith-sharing', but I'm still not comfortable with it. It's difficult yet for me to share where "I find God in my ministry". (As an aside: we also build in our meetings a time to share our feelings - to tell where we are at. That, too, hasn't been easy for me.)

(2) A second phrase that keeps coming up is the term, "mutual expectations". It has taken me a long time to realize the importance of community meetings to clarify "mutual expectations". When we began accepting lay volunteers into the rectory at Duluth in the hope that vocations might be forthcoming, I realized that different lay volunteers had different expectations and that as Oblates, we also had our expectations. Tensions developed when these differences were not talked out. One lay volunteer didn't opt to join us in common prayer; another wanted common prayer as a condition for joining the team. Questions had to be asked, especially about Oblate community. How free do we make our home for visitors or how private do we make it? What about the friends, male and female, of the lay volunteer? Can they stay overnight at the rectory or not? What about meals and duties of common life? Now each time a new member enters the Duluth community, Oblate or lay, I see the need of discussing "mutual expectations" and arriving at a consensus. Part of the flexibility of the Oblate community is not just an adaptation to mission but also a *reasonable* adjustment to community members. An understanding of expectations is part of the *accommodating charity* we profess.

(3) Another phrase that is heard today is "growth through intimacy". At St. Joseph's in Ottawa, I once got a note

from the Superior asking if I wasn't spending too much time with one scholastic. Then the message seemed clear: "Be friendly to everyone, but be careful of 'particular friendships', as they were called in those days. Certainly, deep intimate friendships were never something I demanded of Oblate community. I suppose I still don't. Yet there seems to be a growing concern about the need of such friendships in religious life. If psychologists are right, we cannot grow into healthy personalities without intimate relationships - be they with family or with friends. Friendships are encouraged in the Constitutions, also: "Each of us offers his friendship and places his God-given talents at the service of all" (C. 39).

The Mission Statement said that Oblate community should have an "environment of concern, caring and companionship (p. 12)". (Part of the environment of companionship is the common recreation rooms established in every Oblate community I have known.) It's for this reason that we choose, when possible, to live together. The Oblate community in Duluth closed down two nearby rectories so that Oblates could live together. Likewise, our Mission Statement says, "Whenever Oblate community is judged impossible, we should seriously consider withdrawing in favor of ministries and places in which we can live and work as a community" (p. 12).

But what has all this to do with "intimacy"? In my mind, caring, concern and companionship speak of fraternity and are not synonymous with "intimacy". I am convinced that a zealous, apostolic community can thrive without having deep intimate friendship among its members. Such friendships might be desirable, and yet not necessary. I needn't have an intimate relationship with people to be concerned for their health or problems; or to care enough to have honest and charitable dialogue; or to search for areas where I might find companionship with fellow Oblates.

In summary, I'm not sure whether young people entering the Oblates today desire "deep, intimate friendships" in community or not. I can only share my own feelings. I don't expect it of community, but in good community life there should be an atmosphere where such friendships *could* develop.

(4) Another difference from my early Oblate community experience could be found in the phrase, "multi-communities", for lack of a better term. Basically community life in my teaching days was very contained and almost exclusively Oblate. After I left the seminary confines in the 70's, I encountered many communities – the charismatic community, the parish community, the team for parish ministry. A new theology of ministry enabled me to feel part of different communities within the parish. Today I also feel caring, concern and companionship from the team for parish ministry. Being open to people I minister to (such as Marriage Encounter people) has enriched and supported me. Because of Duluth's frequent turnover in Oblate personnel (we have a reputation for that up there), I've felt at times more stability and strength in the ministry team than in the Oblate community. Likewise, at one time, having supportive lay or religious friendships outside the Oblate community was looked upon with suspicion; now such friendships are a fact of life.

I am not saying there is no danger or tension in this openness to various communities and friends we minister *to* and *with*. I have felt the tension resulting from the pull of various communities and friends.

There is no doubt that in theory at least, I place the Oblate community before all others. Constitution 37 indicates that we "fulfill our mission in and through the community we belong to". Later it goes on to state that "each member's zeal is sustained by the bonds of fraternal charity". Constitution 39 further explains that it's in community that we minister to each other by acceptance, support and by challenging each other. I am stung at time by words such as these. To accept means I am not threatened, by another Oblate's gifts but rather affirm a fellow Oblate's ability to preach or attract people. To support means that I am mature enough that I don't allow jealousy to destroy good work but rather rejoice in a fellow Oblate's success. To challenge means that I do not complain behind an Oblate's back, but have the courage to confront him in fraternal charity.

In summary, there are four aspects of Oblate community life today that I've struggled with: Faith-sharing, mutual expectation, levels of intimacy, and openness to multi-communities.

In all of this discussion, a question keeps coming back to me – one that surfaced two years ago at a meeting in Belleville: "Does community necessitate that we live under the same roof?" Certainly it's impractical or impossible in some cases, but is it desirable? Or the norm? In one of the small towns in our diocese, there are six diocesan priests living in six residences. Could we, in conscience, accept such a situation or would it be a betrayal of Oblate values if we allowed six Oblates to live in six distinct residences in the same town? Is it a subtle corruption of our Community heritage to say: "Oblates can have community without living under the same roof"? Or, could we say, for instance, that it's all right for men to get together for the sake of the mission, but not to live together for the sake of harmony? Proximity under the same roof doesn't guarantee community, of course, and living together in bitterness and dispute is not supportive to each other, nor a witness to our mission. But given our new thrust to community life, I discovered an interesting fact. Not including missions, and just with a rough count, I found 55 Oblates in our Province who are living alone, despite the fact that there have been many moves lately to gather Oblates into residence like St. Mary's in St. Paul, and in Sisseton, South Dakota.

It may sound facile for me to say that we still believe in the Founder's words contained in Constitution 37: "Among yourselves, practice charity, charity, charity – and outside, zeal for the salvation of souls." Or, as Fr. Kievel,

our novice master, used to say, "Charity didn't die on the lips of the Founder." De Mazenod did not make community an absolute since at times he allowed a person to live alone if the apostolate demands it. But in some of his correspondence he did use strong language. To safeguard community, in a letter to Augustine Gaudet, O.M.I., in Brownsville, Texas, in 1858, he wrote, "Never leave a father alone in the ministry: There must always be at least two together, and they must follow the rule exactly for otherwise a priest alone would grow stale and lose the habits of religious life.

Even if we achieved the goal of living together, it would be for the sake of the apostolate. As I reflected back on my novitiate days, I recalled the words of Fr. Kievel, when I complained in my spiritual journal that "Time was passing slower than water in a stopped up sink." He called me in: "Bob, the novitiate life is not the normal life of an Oblate. Oblates are called to apostolic action and not to monasticism." In a word, I think the most important thing I could say today is that our community is mission-oriented, and that community life serves our mission.

I would like to make some final observations: It is interesting at times to let an outsider reflect on our Constitutions and Mission Statement. I showed a Benedictine these documents and asked her to comment. I share three of her reactions.

- a) She was impressed by the emphasis in our documents on 'team ministry' and lay ministry'. When I think of the mission teams the Founder sent into parishes, I think he was ahead of his time. I'm also sure de Mazenod would have embraced the concept of lay ministry had he lived in our age.
- b) Another point she made was the contrast between Benedictine stability and Oblate mobility. "Oblates," she said, "seem to have suitcases ready at hand."
- c) Thirdly, she was also impressed by our policy of not accepting ministries (except temporarily) where community living was impossible.

The next observations are not an outsider's, but my own. As I faced opposition on the West End of Duluth to the team model of ministry and the experimental model of two churches cooperating as one parish, I was forced to examine our rationale. After all, why was the Oblate parish so different from other diocesan churches in the city? Why were the Oblates always experimenting and why their insistence on team ministry? All valid questions?

In the final analysis, I looked for reasons within our missionary charism. Oblates who had preceded me decided to live in one rectory instead of three because they believed in a supportive apostolic community. Oblates in the middle 70's began an experiment with two churches – an experiment that included the sharing of finances and personnel, because they believed that it furthered the kingdom of God and the mission of the Church. In my search for a rationale, I concluded that we are a community of men who dare to experiment for the sake of the Gospel.

As we face the future, our diminishing numbers, the drop in vocations and the rise of lay ministry, will force us to examine our ministries and the shape of our community life.

In the light of our missionary charism, we have begun to move out of certain ministries and move into others. That has become a test to our missionary sense of detachment.

Dwindling numbers and our priority to support lay ministry will probably lead to greater experimentation in the shape of Oblate community. Rule 24 allows for that possibility: «Any new forms of community living developed in response to special missionary needs, will begin in dialogue and be periodically reviewed at the local and provincial levels."

In effect, the future will test us in two ways: Will we be *detached* enough to be an apostolic community? And will we be *flexible* enough to adapt to new forms of community if missionary needs demand it?

Robert EIMER, O.M.I.

Le P. A. Trudeau, O.M.I., et son refus de l'épiscopat

Pour l'histoire du diocèse de l'île Vancouver

SUMMARY - The history of the Catholic Church in British Columbia and of the rôle played therein by the Oblates, remains in large part to be written. The episode here under review is that of the proposition of Fr. A. Trudeau as bishop or coadjutor of the diocese of the Island of Vancouver. Bishop Modeste Demers was hesitating about abandoning his post. The bishops of Canada were trying to find a replacement or a coadjutor. Their first choice was Fr. Trudeau. Bishop Bourget of Montreal strongly favoured this nomination as he wrote to Rome and to Bishop de Mazenod. The latter did not agree. Fr. Trudeau himself refused for personal reasons. Eventually he would continue his apostolate in Eastern Canada and in the United States. At the same time, also, a project was being developed which aimed at the creation of an Apostolic Vicariate in the continental part of the diocese, with Fr. L. D'Herbomez as its head.

L'histoire de l'Église catholique en Colombie Britannique, à laquelle les Oblats ont été si étroitement liés, reste en grande partie à écrire. Face aux progrès réalisés depuis un siècle, on n'a pas eu le goût ou on n'a pas cru opportun de trop s'arrêter aux pénibles commencements ni aux circonstances parfois regrettables qui ont d'abord entravé l'œuvre de l'évangélisation. La période des origines permet cependant à l'historien de jeter un coup d'oeil révélateur sur les missionnaires d'alors et leurs préoccupations, sur la précarité des moyens à leur disposition, sur les structures ecclésiastiques, sur le rôle de la curie romaine notamment, sur la question des langues qui commence à se poser déjà avec acuité, sur la lenteur des communications, sur des conflits internes, sur des drames personnels aussi.

Nous laissons cependant en arrière, pour l'instant, la décennie qui a suivi l'élévation à l'épiscopat de M^{gr} Modeste Demers pour nous arrêter actuellement à un seul épisode, celui de la proposition du P. Alexandre Trudeau (1823-1885) au siège ou à la coadjutorerie de l'île Vancouver. Nous allons faire défiler les principaux intervenants: M^{gr} Demers lui-même qui ne cesse de déplorer la situation où il se trouve; les évêques canadiens

avec leur porte-parole, M^{gr} I. Bourget de Montréal, qui malgré leur bonne volonté provoquent un imbroglio; le bienheureux Eugène de Mazenod, le Fondateur des Oblats, qui de son lit de mort intervient pour une des dernières fois dans les affaires de l'Église et de la Congrégation; le cardinal Barnabô, préfet de la Propagande, qui s'efforce en vain d'accorder les avis discordants; enfin un oblat canadien distingué et estimé qui décline l'épiscopat pour des raisons de conscience. Nous citerons largement, dans l'intérêt des chercheurs, les documents, inédits pour la plupart, puisés dans divers fonds d'Archives d'Europe et d'Amérique¹.

L'offre de démission de M^{gr} Demers

Parti de Montréal le 14 avril 1858, M^{gr} Demers revenait à Victoria après une longue absence, le 5 juin, accompagné d'une suite de neuf personnes destinées à relancer l'apostolat dans son diocèse. Il emmenait avec lui deux prêtres, l'abbé Ch. Vary qui devait bientôt quitter le pays et l'abbé P. Rondeault qui, lui, passera plus de quarante ans sur l'île Vancouver; quatre religieuses de Sainte-Anne: S. Marie du Sacré-Cœur (Salomé Valois), S. Marie-Angèle (Angèle Gauthier), S. Marie-Luména (Virginie Brasseur) et S. Marie de la Conception (Mary Lane); deux scolastiques des Clercs de Saint-Viateur, les Frères G. Thibodeau et J. Michaud, ce dernier destiné à devenir l'architecte de la première cathédrale de Victoria; enfin une auxiliaire laïque, Marie Mainville, qui deviendra la première sœur coadjutrice de l'Institut des Sœurs de Sainte-Anne². Au moment où Mgr Demers encouragé par ces renforts retrouvait son diocèse, la découverte des mines d'or, dans la partie continentale du territoire qui lui était confié³, ouvrait de nouvelles perspectives à son zèle, mais risquait aussi de compromettre les missions indiennes dont les Oblats allaient être incessamment chargés⁴.

Un an après, l'enthousiasme de M^{gr} Demers est complètement tombé. Celui-ci représente une figure assez pathétique d'évêque intègre et bien intentionné, mais sans grande personnalité, trahi par un clergé recruté au hasard et sans circonspection, rongé par la solitude et la maladie. M^{gr} de Mazenod l'avait impitoyablement toisé: «uomo senza dubbio buonissimo ma di mediocre ingegno⁵.» Le Fondateur, se faisant sans doute l'écho de rumeurs qui circulaient chez les Oblats, supposait, au début de 1858, que M^{gr} Demers, qui n'avait encore pu alors se constituer un clergé, descendrait volontiers à Nesqually si M^{gr} A.-M.-A. Blanchet, que l'on disait malade, venait à mourir⁶. L'évêque de l'île Vancouver s'était souvent plaint de son sort, mais ce n'est apparemment pas du tout à cela qu'il songeait. Il n'avait d'ailleurs jamais aspiré à l'épiscopat et ce sont les projets grandioses de son compagnon d'apostolat en Orégon, M^{gr} F.-N. Blanchet, qui le propulsèrent dans cette position lorsque toute une Province ecclésiastique avait été établie en 1847, dans un pays où le christianisme avait à peine pénétré⁷, et selon un plan qui, d'après le p. Adrien Morice, n'avait qu'un défaut: «il était prématuré de plus d'un siècle⁸.»

Après dix ans d'épiscopat qui avaient été pour lui autant d'années d'épreuves et de déception, M^{gr} Demers est à bout, visité par la maladie, mais encore plus gravement blessé dans son être intime. De San Francisco, où il s'était rendu dans l'espoir de refaire sa santé, il écrit le 5 juillet 1859 au cardinal Barnabò:

Je ne me sens pas la force de supporter ni opposition ni contradiction, j'en ai trop éprouvé depuis que je suis chargé de cette Mission. Je ne refuse pas le travail, et si le Seigneur m'ôte la santé, c'est que je ne suis plus propre à son œuvre; et dans ce cas je donnerais ma résignation au Saint Père qui en nommera un autre à ma place, afin que l'œuvre de Dieu ne souffre pas à cause de moi.

C'est effectivement à sa démission que songe M^{gr} Demers, en en prévoyant, de façon réaliste, les conséquences qui s'ensuivraient pour lui personnellement:

Je n'aurais pas le courage de tenir mon poste nominalement et sans être capable d'en remplir les obligations, et d'ailleurs, on renonce facilement à ce que l'on n'a ni désiré ni ambitionné. Quant à ma subsistance, j'appartiens à une Société de bienfaisance ecclésiastique établie au Canada, qui me donnera les secours nécessaires à ma vie et à mon entretien⁹.

À l'automne, M^{gr} Demers s'adresse à son métropolitain, M^{gr} F.-N. Blanchet, en anglais comme le caprice lui en prend parfois, même s'il ne possède que très imparfaitement cette langue: «I find myself *imparem oneri*.» Quoique sa santé se soit améliorée à la suite des trois mois passés en Californie, il lui semble toujours qu'avec la concurrence des Anglicans et diverses autres circonstances, la Mission souffre à cause de lui. Il supplie donc son correspondant et son frère, l'évêque de Nesqually, d'appuyer sa requête. Il émet en même temps l'opinion qu'il faut, de toute nécessité, sur l'Île de Vancouver, un évêque irlandais ou anglais¹⁰.

Il restait à poser les gestes officiels, ce qui sera fait bientôt. M^{gr} Demers s'explique d'abord de nouveau au cardinal Barnabò le 22 octobre. Il est convaincu que «l'effet de cette maladie des nerfs et de ces palpitations du cœur est un manque de courage et d'énergie» qui le rend incapable «de faire face aux affaires, aux embarras et aux difficultés». En conséquence, il demande un successeur: «Je mets actuellement ma résolution à exécution, et envoie ma résignation au Saint Père, priant sa Sainteté de me donner, non pas un coadjuteur, la Mission est trop pauvre, mais un successeur...» L'évêque désire, pour prendre sa place, «un homme de capacité et d'énergie pour contrebalancer les efforts que fait l'erreur pour s'implanter dans cette partie de la vigne du Seigneur» et il pose une condition, celle qu'il avait mentionnée à son métropolitain: il veut d'un successeur «anglais ou irlandais, ou au moins qui pourra parler l'anglais comme sa langue propre¹¹».

Dans sa lettre de démission au Saint-Père, en latin, datée du 22 octobre, M^{gr} Demers expose «cum candida mente et corde sincero» les arguments qu'il avait déjà servis au Préfet de la Propagande. Il dépose sans tristesse et même avec joie l'épiscopat et répète qu'il faut, pour lui succéder, un sujet qui sache bien l'anglais, la langue prédominante du pays. Enfin il pose ce geste «pour la plus grande gloire de Dieu et le salut des âmes¹²».

M^{gr} Demers va mettre son métropolitain devant le fait accompli:

Je suis plus avancé que vous croyez dans mon [un mot manque] de résignation, à laquelle je tiens tant, d'autant que je suis persuadé qu'il faut ici un autre homme pour les temps actuels: ma résignation est partie il y a un mois; et depuis, com me j'en avais dit un mot au cardinal Préfet en lui parlant de ma maladie, j'en ai reçu une lettre dans laquelle il me dit qu'il n'est pas nécessaire de me retirer, mais que je pourrais facilement avoir un coadjuteur¹³...

Cette éventualité ne lui sourit pas et il maintient sa volonté de laisser son poste:

Huit années de lutte, de combats, de déboires, d'embarras et de difficultés sont capables d'abattre l'homme le plus robuste, tant au physique qu'au moral¹⁴...

Je vous l'ai dit, il faut ici maintenant un évêque Anglais ou Irlandais pour tenir tête à l'opposition formidable qui se prépare au catholicisme dans ces colonies; et c'est une des raisons que j'ai fait valoir auprès du Saint-Siège en demandant un remplaçant¹⁵.

Il semblerait qu'à cette époque il ait été plus facile d'obtenir de Rome un évêché que de s'en démettre. La supplique avait été soumise au pape le 8 janvier 1860, mais l'on jugea que M^{gr} Demers devait plutôt recevoir un coadjuteur avec droit de succession qu'un successeur immédiat¹⁶. Le pauvre évêque n'a plus qu'à revenir à la charge: «il me semble que je ne puis m'empêcher de réitérer les raisons qui m'ont engagé à prendre ce parti». Il ne peut même pas profiter de l'autorisation qui lui a été accordée de s'absenter, faute d'un remplaçant assez expérimenté et qui sache l'anglais¹⁷. Il soupçonne les frères Blanchet, en qui il n'a pas une confiance absolue, d'être intervenus auprès de Rome pour faire échouer son projet¹⁸; il leur reproche de ne pas connaître sa situation, ni le besoin pressant d'un changement dans le diocèse. Son appel se fait maintenant un peu théâtral, mais n'en constitue pas moins un cri du cœur:

Pour moi, je m'occupe peu de ce que l'on pourra dire si je me retire entièrement, je n'ai en vue que l'intérêt de la Religion qui souffre de l'état de chose actuel. Si c'est la volonté de Dieu que je doive mourir ici, ma dernière larme et mon dernier soupir sera [sic] pour le tort qui aura été fait à ce Diocèse en m'y retenant malgré moi; et pour le tort et l'injure faite à la Religion... Pauvre Église de Vancouver¹⁹!

Est-ce cette dernière lettre qui a enfin produit son effet? Deux mois après, le Préfet de la Propagande passait à l'action, tout en invitant M^{gr} Demers à ne pas renoncer à son siège avant qu'un successeur lui soit choisi. Il demandait à ce sujet des suggestions²⁰.

Le P. Alexandre Trudeau, choix des évêques canadiens

Peu confiant de pouvoir beaucoup compter sur les avis de M^{gr} Demers, le cardinal Barnabò s'adresse en même temps à l'épiscopat canadien, en la personne de M^{gr} I. Bourget. L'archevêque de Québec, M^{gr} P.-F. Turgeon se trouvait à ce moment dans l'incapacité de remplir ses fonctions et l'évêque de Montréal était le doyen des suffragants. On demande carrément à ce dernier de suggérer un candidat pour le siège de l'Île Vancouver²¹. Sa première réaction fut, comme celle de M^{gr} Blanchet, de souhaiter qu'on amène M^{gr} Demers à différer sa démission:

Je prends la liberté de faire observer à Votre Éminence que, dans mon humble opinion, M^{gr} Demers pourrait encore conserver son office pendant plusieurs années.

Pendant ce temps là l'on pourrait lui envoyer quelques Prêtres capables d'être plus tard promus à ce nouveau siège... D'ailleurs je pense que ce digne Évêque sollicite de se démettre de l'Épiscopat à cause de quelques chagrins qu'il a éprouvés dernièrement. Mais il est à espérer que ces peines ne seront pas de longue durée et que le calme se rétablira bientôt, et alors il ne sera plus question pour lui d'abandonner son poste²².

Malgré ses réticences, M^{gr} Bourget n'en remplit pas moins son mandat. Il prend l'avis du coadjuteur de Québec et des évêques de Saint-Hyacinthe, de Trois-Rivières, d'Ottawa, de Hamilton, de Sandwich, de Kingston et de Toronto. Dès le 24 août, il présente un candidat: «Réflexion faite, nous croyons, d'un commun accord, que l'homme qui conviendrait le mieux, pour cet important office, serait le Rév. Père Alexandre Trudeau, missionnaire Oblat de Marie Immaculée, né à Montréal le 16 février, 1823.»

Les raisons qui militent en faveur du P. Trudeau tiennent à la fois à ses qualités personnelles, à ses origines canadiennes, à sa connaissance du français et de l'anglais et à sa condition d'oblat. Ce sont des facteurs qui, pour la plupart, vont revenir souvent dans les discussions à propos d'autres sujets. Il importe de voir comment M^{gr} Bourget construit son argumentation:

Ce missionnaire a des qualités personnelles, qui feraient espérer que sa nomination serait un véritable avantage pour la nouvelle Église de Vancouver. Il est bon Prêtre; a de bons talents; sait parfaitement le Français et l'Anglais, ce qui est nécessaire dans ce pays; se montre habile dans les affaires, et sait se faire aimer, même par les gens du monde, par ses bonnes manières et l'aménité de son caractère.

Comme il est canadien et d'un caractère doux et aimable, il est à croire qu'il se fera aimer des autres Évêques de l'Oregon, qui trouveront en lui un frère dévoué et un ami sincère. Cette qualité de canadien le mettra d'ailleurs en rapports plus intimes avec le clergé et les communautés de ce pays, qui pourront lui être d'un grand secours, pour affermir et développer les établissements déjà commencés par M^{gr} Demers.

Comme d'ailleurs il est missionnaire Oblat, il trouvera dans sa Congrégation qui a déjà un établissement près de Victoria, dans l'Île de Vancouver [Esquimalt], les secours dont il aura besoin, pour établir solidement la religion, dans ce nouveau pays où tout est à faire. Car Votre Éminence sait que, pour les nouveaux Diocèses, c'est un immense avantage que d'avoir des Religieux pour Évêques²³.

M^{gr} l'Évêque de Marseille va être informé par M^{gr} Guigues, Évêque d'Ottawa, qu'il est question de la promotion du Rév. Père A. Trudeau. Je suppose que s'il a quelques raisons à alléguer contre cette nomination, il les fera valoir en la manière qu'il jugera bon. Tout ce que nous pourrions ici trouver d'objection contre, serait qu'il [le P. Trudeau] lui manque un peu de cette énergie, qui rend un Évêque entreprenant, et le décide à tout souffrir, pour faire réussir toutes ses entreprises. Mais nous croyons que ce défaut sera facilement suppléé par l'action incessante des Pères de sa Congrégation qui lui seront donnés pour missionnaires.

M^{gr} Bourget, alléguant que le diocèse de l'Île Vancouver n'appartient pas à la Province ecclésiastique de Québec, ne croit pas à propos de présenter plus d'un candidat et il n'en voit d'ailleurs pas d'autres que le p. Trudeau²⁴.

Conformément à ce qu'avait annoncé M^{gr} Bourget, M^{gr} Guigues entre sans tarder en rapport avec le Fondateur des Oblats. Nous n'avons pas retrouvé cette lettre, mais nous en avons un écho dans sa communication au cardinal Barnabò qu'il prie de se faire, auprès de M^{gr} de Mazenod, l'avocat des évêques canadiens:

J'écris à M^{gr} de Marseille pour lui faire connaître que le R^d Trudeau Vous a été désigné comme un sujet capable de remplir le siège de Vancouver; mais comme je suis convaincu que ce sujet ne pourra véritablement opérer beaucoup de bien à Vancouver qu'en tant qu'il sera appuyé par quelques religieux bons et zélés de la compagnie des Rds Pères Oblats, j'ose vous prier d'insister beaucoup auprès de M^{gr} de Marseille pour que dans le cas où ce choix serait confirmé, il envoie pour l'aider quelques-uns de ceux qu'il connaît comme les plus capables d'opérer le bien des âmes²⁵.

Les évêques canadiens ont accompli leur mission et l'affaire leur échappera désormais en grande partie, bien que M^{gr} Bourget sera amené à défendre son candidat contre les objections de M^{gr} Demers.

Les attentes et les inquiétudes de M^{gr} Demers

Alors qu'il ignore encore tout à fait les démarches entreprises pour faire nommer le P. Trudeau, M^{gr} Demers reprend, le 10 septembre 1860, la litanie de ses malheurs: l'administration du diocèse, de plus en plus exigeante, suppose «la présence d'un homme qui soit plus capable sous tout rapport»; l'opposition du parti anglican se fait plus

forte; un des prêtres envoyés de Montréal est faible de santé; la maladie dont il souffre lui-même peut [']«abattre tout à coup». L'évêque plaide donc encore pour qu'on accepte sa démission et qu'on le remplace le plus tôt possible car il n'y a pas sur place de prêtre qui puisse assurer *l'interim*. Il le fait «avec toute l'insistance possible et dans l'intérêt de la Religion dans ces colonies». Cependant, il s'apprête déjà à reculer. Même si sa position est «de plus en plus intenable», il envisage désormais l'éventualité où on continuerait de refuser sa démission. Il accepterait alors un coadjuteur, à qui il laisserait l'administration du diocèse:

La bonne volonté d'en souffrir plus longtemps est là, mais le corps s'y refuse, et le moral en est las et fatigué. Si le saint Père n'accepte pas ma démission après toutes les raisons que j'ai exposées, je demande un coadjuteur qui sera chargé de l'administration du Diocèse; et alors je me retire quelque part pour vivre en repos pendant le reste de vie que le Seigneur voudra bien m'accorder²⁶.

Dans l'intervalle, le cardinal Barnabò avait fait part à M^{gr} Demers des démarches de M^{gr} Bourget et de la proposition du P. Trudeau «tanquam dignum qui ad Episcopatum vancouveriensem promoveatur». Il lui posait en même temps deux questions précises: persévère-t-il dans son dessein d'abandonner son poste? Dans l'affirmative pense-t-il que le P. Trudeau pourrait le remplacer ou devenir son coadjuteur²⁷?

Ce n'est pas la première fois qu'on avait songé, au Canada, à un oblat pour dépanner M^{gr} Demers. Quand la question s'était posée dès 1854, au moment où ce dernier attendait avec impatience l'arrivée des Oblats dans son diocèse, il avait répondu: «Votre plan de faire choix d'un oblat pour m'assister et en faire mon successeur me va très bien – mais *prius esse quam eligi*²⁸.» Cette fois, la proposition est plus concrète et les questions posées par le préfet de la Propagande vont replonger l'évêque de l'Île Vancouver dans la perplexité.

Ce dernier n'a jamais été un homme de décision. Ses vues étaient souvent imprécises et ses attitudes fluctuantes. Il avait formellement offert sa démission dans un moment d'épreuve et de découragement. À la réflexion, il n'est plus complètement certain d'avoir eu raison. Il s'aperçoit qu'il n'est pas aussi disposé qu'il le pensait lui-même à abandonner toute responsabilité et à laisser entre les mains d'un autre le sort de son Église. Au reste, il est naturellement le dernier renseigné et il est surtout déçu de ne pas voir nommer un Irlandais. Il se confie au cardinal Barnabò, dans une longue lettre datée du 12 décembre:

Vous avez mis à l'œuvre le bon Évêque de Montréal afin qu'il trouve un prêtre propre à me remplacer dans l'administration de ce diocèse et... le Père Trudeau a été regardé comme capable de remplir ce poste. Je ne connais pas personnellement ce Père, et conséquemment je dois m'en rapporter au jugement des Seigneurs Évêques du Canada pour ses talents et sa capacité; mais ils ne sont pas à même de connaître les besoins de ce pays comme je le suis moi-même, et la seule objection que j'aie à sa nomination, c'est qu'il est Canadien ou Français...

L'évêque trace alors, comme en d'autres occasions, un bien sombre tableau de la population blanche de son diocèse. Les Français et les Canadiens, en particulier, ne se situent pas très haut dans son estime:

Les Français, à quelques exceptions près, ne sont Catholiques que de nom et ne pratiquent pas; et je suis fâché de dire que les Italiens en font encore moins... Les Canadiens, mes compatriotes, une fois qu'ils ont goûté à la liberté et à l'esprit américains, n'en font guère mieux.

Les Espagnols ou Mexicains, en assez grand nombre aussi, méritent une plus grande attention... Que reste-t-il à part ceux-ci? Les Irlandais, et encore un grand nombre parmi eux sont tièdes et indifférents; quelques-uns même vont aux temples des protestants pour entendre le prêche, parce qu'il se fait dans un plus beau langage que celui qu'ils entendent ici.

On saisit le raisonnement. Les Irlandais, malgré leurs faiblesses, restent les seuls dont on peut espérer quelque geste religieux. Ils se plaignent de ne pas être suffisamment desservis dans leur langue. M^{gr} Demers assure avoir fait tous les efforts possibles pour obtenir, mais sans succès, des prêtres de leur nationalité. La solution ne peut être que la nomination d'un évêque irlandais:

Donnez-lui [à ce Diocèse] un Évêque Irlandais, il aura facilement des prêtres de sa nation, et connu plus favorablement que moi, il obtiendra des conseils de l'œuvre [de la Propagation de la Foi] les subsides nécessaires, et la Religion y gagnera immensément; elle pourra avec plus de succès faire opposition au parti anglican qui a des louis contre des sous.

M^{gr} Demers se déclare sans doute bien disposé à abandonner sa charge, mais il pose en quelque sorte désormais une condition :

Après y avoir bien pensé devant Dieu, et pesé le pour et le contre, je demeure convaincu qu'en donnant ma démission, je contribue à l'intérêt de la Religion, et à la plus grande gloire de Dieu, pour laquelle je suis prêt à faire ce dernier sacrifice, si toutefois c'en est un, car j'abandonne sans chagrin une situation que je n'ai jamais ambitionnée et dépose un fardeau que je ne me sens plus la force de porter plus longtemps. Mais je persiste à demander que celui qui doit me remplacer soit Irlandais...

Pour que soit remplie cette condition, l'évêque qui, pour l'instant, se trouve seul avec un prêtre malade [le P. Michaud] se résignerait donc à repousser son départ: «je retarderais plutôt mon départ afin qu'avec le temps on en puisse trouver un qui soit propre à occuper mon poste et alors je dirai adieu à Vancouver, en y laissant le fruit de mes sueurs et de mes travaux. »

Même dans la meilleure des hypothèses, si un Irlandais était nommé comme il le demandait, le véritable bien de

la Mission serait-il assuré? Mgr Demers est conscient d'exercer dans son milieu une grande influence morale, auprès des Indigènes comme des Blancs. Qu'en sera-t-il de son successeur? L'évêque s'inquiète donc de l'avenir:

...il serait possible qu'un Évêque Irlandais, plus nécessaire et faisant mieux pour les Blancs, ne feraient [sic] pas aussi bien pour les Indiens. Ce qui me console, c'est que les Pères oblats étant déjà ici depuis ans [sic], sont bien connus d'eux, et ont déjà beaucoup fait pour eux. Et plutôt à Dieu qu'ils fussent entrés dans ce Diocèse au temps qu'ils auraient dû le faire! Il y aurait actuellement des missions bien établies sur divers points qui sont maintenant au pouvoir des Ministres protestants, qui ne font pas à la vérité des chrétiens des sauvages, mais dont le ministère consiste à leur faire l'École et leur donner des préjugés contre la Religion [catholique] et contre le prêtre.

Le compliment aux Oblats porte sous la plume, de M^{gr} Demers, malgré le reproche dont il est assorti. Les jugements sur les Anglicans ou les Protestants témoignent des impitoyables rivalités qui opposaient alors les missionnaires de différentes allégeances. Il est vrai que l'évêque s'était toujours préoccupé des Indiens dont il estime le nombre aux environs de trente mille, «tant dans ce diocèse que dans la Colombie anglaise», dont cinq ou six mille ont été baptisés. Il existe désormais parmi eux quatre missions, dont l'une dirigée par l'abbé Rondeault, chez les Cowitchan, sur l'Île Vancouver, et trois confiées aux Oblats en Colombie Britannique. Depuis que ces derniers sont établis sur le continent, les soucis de Mgr Demers pour les Indiens ont diminué mais, par ailleurs, le ministère auprès des Blancs «souffre et souffrira jusqu'à ce qu'ils aient des leurs qui parlent mieux la langue anglaise²⁹».

«Surtout pour l'amour de ces derniers», écrivait encore M^{gr} Demers, à propos des Indiens, «je quitterai cette Mission avec regret...» Son cœur est partagé, mais le désir de se démettre semble bien l'emporter. Alors que tout est à recommencer, comme nous allons le voir, le prélat s'attend encore, durant toute la première moitié de 1861, à recevoir, sinon un successeur, du moins un coadjuteur. Une lettre à un de ses amis nous laisse sur une note assez désabusée: «libre de troubles et de soucis, je voyagerai pour me distraire et me placerai quelque part où je pourrai vivre en repos et tranquillité, seuls moyens, si non de rétablir ma santé, au moins de prolonger mes jours encore quelque temps, si c'est la volonté du Seigneur³⁰.» Une lettre au trésorier de la Propagation de la Foi laisse percer de l'amertume:

Je me retirerai, me confiant en la Providence pour mes moyens de subsistance; j'ai des amis dans l'un et l'autre continent, et Dieu voudra bien s'en servir pour me procurer le pain et l'habit. Trop heureux d'abandonner un poste que je n'ai tenu qu'avec des troubles et des peines incroyables et au prix de privation et de sacrifice. Je ne me hâterai pas d'y revenir, au contraire, mon intention est de donner ma démission et d'en finir entièrement avec Vancouver où, si mon remplaçant n'est pas plus heureux que moi, et n'est pas en position d'obtenir de plus grandes ressources que je n'en ai eues, il y aura encore assez à souffrir moralement et physiquement pour rendre sa position semblable à la mienne, et pour l'user et l'ennuyer lui-même³¹

Nouvelle intervention de M^{gr} Bourget

M^{gr} Demers s'était ouvert à M^{gr} Bourget de ses préoccupations au sujet d'un éventuel successeur. L'évêque de Montréal transmet les informations reçues au cardinal Barnabò le 8 février 1861: «M^{gr} Demers Évêque de Vancouver, m'informe qu'il doit écrire à Votre Éminence, pour la prier de lui donner un successeur, à condition que ce soit un Irlandais.» L'évêque de Montréal fait d'abord mine d'approuver, mais pour accumuler ensuite les objections contre ce projet: il n'y a personne à sa connaissance, ni au Canada ni à Vancouver, qui réponde à la condition posée par M^{gr} Demers; ensuite il paraît indispensable que le futur évêque soit bien connu au Canada, si on veut s'assurer de la générosité des laïques et de la collaboration des communautés religieuses du pays; enfin M^{gr} Bourget persiste à croire que le P. Trudeau ferait aussi bien qu'un Irlandais, en plus d'avoir la sympathie de l'Église canadienne et l'appui des Oblats:

Malgré le respect que je porte à l'opinion de M^{gr} de Vancouver, je pense que le Rev. P. Trudeau qui est anglais ou plutôt américain par sa mère, qui était une fervente convertie au catholicisme, et qui sait l'anglais aussi bien que tout prêtre Irlandais, plaira autant à ce bon peuple qu'un évêque de sa nation. Il aura de plus l'avantage de rencontrer toutes les sympathies du Canada où il est né et où il a été élevé. Il aura de plus pour l'aider à évangéliser les peuples de Vancouver, la fervente congrégation des Oblats à laquelle il appartient.

M^{gr} Bourget, qui a devant les yeux le précédent de la Rivière-Rouge, souhaite cependant que la transition se fasse en douce et que l'on se contente, pour l'instant, de nommer le P. Trudeau coadjuteur:

Mais il me semble toujours que M^{gr} Demers pourrait pour le moment se contenter d'avoir pour coadjuteur, le R. P. Trudeau comme autrefois M^{gr} Provencher Év. de St. Boniface se contenta d'avoir sous ce même titre le R. P. Taché qui appartenait aussi à la Congrégation des Oblats. Il me semble que cet arrangement qui alors accommoda tout le monde à la Riv. Rouge, accommoderait de même Vancouver. D'ailleurs il sera toujours permis à ce digne Évêque de solliciter sa démission dans le cas, où malgré les secours qu'il recevrait de son Coadjuteur, il ne se croyait pas capable de gouverner son diocèse³².

Ces observations ne seront guère utiles, même si le cardinal Barnabò essaiera de neutraliser, par l'avis réitéré de M^{gr} Bourget, l'opposition du Fondateur des Oblats. C'est le veto de ce dernier qui va prévaloir, alors même que dans certains milieux oblats on tenait la nomination du P. Trudeau pour chose faite.

Réaction du P. Bermond et du P. d'Herbomez

Des bruits se mirent à courir, en effet, que la décision finale avait déjà été prise. Le P. F.-X. Bermond, qui était revenu depuis quelques années d'une visite des Missions de la Côte du Pacifique, suivait sans doute avec curiosité le déroulement de cette affaire. Le 21 janvier 1861, il confie la «nouvelle» au P. L. d'Herbomez, supérieur des Oblats de la région, sur un ton qui n'était pas fait pour l'encourager:

Apparemment qu'au départ de votre lettre vous ignoriez encore la grande nouvelle qui intéresse le diocèse de Vancouver et n'est pas sans importance pour vos missions et pour vous personnellement, je veux dire la démission donnée et acceptée de Monseigneur Demers. Déjà son successeur est nommé, c'est un Olat canadien du nom de Trudeau, que je connais.

À la vérité, le P. Bermond était prévenu contre les Canadiens, depuis ses démêlés avec M^{gr} Taché qui avaient entraîné son départ de la Rivière-Rouge. On trouve sans doute néanmoins, dans le passage qui suit, un écho des objections, qu'en France, on opposait à la nomination du P. Trudeau:

N'allez pas croire, continuait le P. Bermond, à l'adresse du P. d'Herbomez, que vos soucis seront diminués et que vous aurez moins à faire. D'abord je ne pense pas que le nouvel Évêque soit placé à la tête de vos missions et vous relève de votre charge; en outre, quoique jeune et peut-être actif, je ne le crois pas propre à faire un sauvage, tout au plus ira-t-il se montrer aux blancs qui résideraient sur la rivière Fraser. Il a la chair trop délicate pour la livrer à la vermine, c'est donc à Victoria qu'il vivra et mourra et vous, *ad majorem Dei gloriam*, vous continuerez à diriger vos forces et celles de nos Pères vers la conversion de nos chers sauvages³³.

Le P. d'Herbomez était déjà dans le secret puisque, dès la première moitié de février, il exprime au P. L. Fouquet, l'un de ses principaux collaborateurs, sa joie de voir bientôt un confrère à la tête du diocèse de l'Île Vancouver. Le P. d'Herbomez respectait sans doute M^{gr} Demers, mais il avait souffert de ses attitudes et il ne pleure pas à l'annonce de son départ:

Oui, mon bien cher Père, mille actions de grâces en soient rendues au Seigneur, le diocèse de Vancouver va être donné à un des nôtres! [...] Je crois que nous ne devons pas trop nous presser pour les travaux de New Westminster, avant l'arrivée de notre nouvel évêque qui sera probablement ici vers le mois de juin (tenez tout cela secret. M^{gr} Demers n'en sait encore rien)³⁴.

Ce sont des sentiments analogues que le P. d'Herbomez exprime au P. J. Fabre qui était alors assistant-général et économiste de la Congrégation:

Dieu merci! le temps n'est pas éloigné où il nous sera enfin donné d'être chez nous et de ne plus nous voir arrêter presque à chaque pas que nous voulons faire! tous mes désirs et mes vœux sont accomplis. Il ne me reste plus rien à désirer si ce n'est la prompte arrivée de notre nouvel Évêque que je connais assez pour être persuadé que nous nous accorderons très bien. La face des affaires est bien changée si un de nos Pères est Évêque de l'Île Vancouver³⁵...

Quand au P. Fouquet, toujours ardent, il ne voit pas pourquoi «l'arrivée de M^{gr} Trudeau» viendrait changer ses plans de construction à New-Westminster. Il suppose, avec raison, que M^{gr} Demers doit connaître la nomination de ce père «qui parle anglais comme un vrai anglais». Il a même rencontré un M. Wolsey, «un allié, demi cousin du P. Trudeau», à qui il s'est empressé de communiquer la nouvelle, malgré les instructions reçues: «il me disait que je serais content s'il venait ici; je lui ai répondu, s'il parle bien anglais, j'en serai content, nous avons demandé un père parlant anglais³⁶.»

Les remarques acrimonieuses du P. Bermond vinrent-elles jeter une douche d'eau froide sur les belles espérances qu'on avait conçues en Colombie Britannique? Il ne semble pas. En tout cas, le P. d'Herbomez n'insiste pas là-dessus en rapportant au P. Fouquet le contenu de la lettre du P. Bermond:

Ce même Père croit que S. G. M^{gr} Demers nous a déjà fait ses adieux pour ne plus revenir. Il me dit que le R. P. Trudeau est nommé Évêque de l'Île Vancouver et qu'on se prépare à vous mettre la charge sur le dos pour l'autre côté du détroit! prenez une prise et grattez-vous l'oreille. Je ne l'ai pas dit à nos frères, mais ils se doutent de l'affaire, n'allez pas vous y laisser prendre en vendant la mèche³⁷.

L'assurance du P. Bermond - pour ne rien dire de ses jugements - était mal fondée. De nouveaux éléments s'étaient ajoutés au dossier, comme nous allons le constater à propos de la position de M^{gr} de Mazenod.

Les premières réactions de M^{gr} de Mazenod

C'est sans doute M^{gr} Guigues qui, le premier, alerta M^{gr} de Mazenod. Le 6 octobre 1860, ce dernier annonce au cardinal Barnabé(?) qu'il est au courant: «On m'écrit du Canada que sur la demande faite par vous à l'Évêque de Montréal de désigner celui qu'il jugerait propre à succéder à M^{gr} Demers qui veut se retirer, les Évêques du Canada vous avaient présenté un Olat.» Le Fondateur suppose que le Préfet de la Propagande s'arrêtera à cette pensée, qui lui semble «la plus convenable». On remarquera qu'il reste silencieux sur la personne même du P. Trudeau³⁸.

M^{gr} de Mazenod écrit également, vers la même date, au P. d'Herbomez:

Ce saint Prélat [M^{gr} Demers] m'a paru bien faible, aussi je ne suis pas surpris du désir qu'il a de se retirer. Je n'ai su que plus tard et depuis que j'ai commencé cette lettre les démarches qu'il a faites pour cela. [...] Voilà donc qu'il est décidé à se retirer puisqu'il a offert ou même donné sa démission. La Propagande a écrit en Canada pour qu'on lui désignât un successeur pour ce diocèse de Vancouver. Je pense que vous savez qu'on a représenté que ce diocèse ne pouvait être donné qu'à un oblat, et que l'on a même présenté le p. Trudeau. Je n'en sais pas davantage³⁹.

C'est apparemment le 14 novembre seulement que le cardinal Barnabò communique à M^{gr} de Mazenod que le P. Trudeau a été proposé pour le siège de Vancouver ((per la Sede di Vancouver)). Il lui demande, au cas où cette nomination se ferait, d'associer quelques oblats au nouvel évêque⁴⁰. Le Fondateur semble alors résigné à laisser l'affaire suivre son cours, bien qu'il ne se gêne pas pour exposer ses réticences à M^{gr} Guigues. Il lui souligne le peu d'attachement du P. Trudeau à sa personne et manifeste la crainte de ne pas le voir, une fois évêque, se comporter de manière souhaitable à l'égard de la Congrégation:

Je n'ai pas lieu de croire qu'il soit excessivement attaché à la Congrégation, il a du moins oublié que cette Congrégation a un supérieur qui est le père de tous les membres qui la composent. Jamais ce bon petit cœur ne m'a donné signe de vie. Aucune circonstance de ma vie ne lui a rappelé mon souvenir. Je lui avais pourtant témoigné assez d'affection pour qu'il m'en sût quelque gré.

Le Fondateur est, dès lors, prêt à tirer les conséquences:

Or, si ce Père n'a pas plus d'attachement pour la Congrégation qu'il n'a d'égards pour moi, j'hésiterais beaucoup à lui associer des membres de notre Congrégation, dont il ne s'honorerait pas de faire partie tout en étant devenu Évêque. Tout au contraire, je prendrais des mesures pour les séparer de lui, afin d'éviter les misères qui se sont rencontrées ailleurs.

Le Fondateur trouve une autre raison de se plaindre dans le fait que le P. Trudeau, depuis qu'il est question de lui pour l'épiscopat, n'ait pas jugé à propos de communiquer avec Marseille:

Il n'est pas à présumer que le père Trudeau ignore ce dont il s'agit. Eh bien! comment se fait-il qu'il n'ait pas trouvé, dans cette circonstance, l'occasion de réparer la faute d'un silence obstiné pendant tant d'années. N'aurait-il pas dû me consulter, demander même mon agrément aux termes de nos Règles, si précises à ce sujet. J'aurais été d'autant plus facile à donner mon consentement à son élévation à l'épiscopat qu'il se serait montré plus attaché à la congrégation⁴¹.

Avec M^{gr} Guigues, M^{gr} de Mazenod s'entretenait comme avec un frère, en tout abandon. Malgré sa vieille amitié pour le cardinal Barnabò, il ne croit pas opportun d'étaler devant lui ses problèmes de famille quand il lui écrit, quelques jours plus tard, alors qu'il semble considérer la nomination comme à peu près certaine⁴². Voici le résumé qu'il a rédigé lui-même en français du passage concernant cette affaire, dans sa lettre en italien:

J'ai écrit longuement au cardinal Barnabò en réponse à sa lettre par laquelle il me demandait, d'après le sentiment que lui avait manifesté les Évêques du Canada, d'associer à l'évêque Trudeau désigné pour le diocèse de Vancouver, nos Oblats de Marie⁴³.

De fait, M^{gr} de Mazenod qui considère le siège de l'Île Vancouver comme vacant, ne s'arrête pas du tout, dans sa lettre, à la personne du P. Trudeau. Il s'intéresse plutôt, à la suite du rapport du P. Bermond, à la réorganisation du territoire ecclésiastique de l'actuelle Colombie Britannique.

Cela n'empêchait pas le Fondateur de regretter qu'on ait jeté les yeux sur le P. Trudeau. Il avait été visiblement blessé dans ses sentiments. Il en était depuis longtemps revenu de l'impression si favorable qu'il avait eue de ce jeune canadien de bonne famille qui, séjournant en Europe pour des raisons de santé et d'études, s'était dirigé vers le noviciat des Oblats. Nous avons, de cette époque, des témoignages éloquentes de son estime pour cette recrue prometteuse. C'est lui qui l'avait ordonné prêtre. Et voilà que, vingt ans plus tard, tombent lourds les mots que nous avons lus, comme un lointain écho à un affront personnel: «Jamais ce bon petit cœur ne m'a donné signe de vie.»

Le candidat lui-même.

Il est temps de faire plus ample connaissance avec le P. Trudeau. Celui-ci a lui-même établi son *curriculum vitae*⁴⁴. Nous le complétons d'après la notice du P. G. Carrière et diverses autres sources. Alexandre Trudeau était né à Montréal, le 16 février 1823, d'Alexis Trudeau et de Siloë Mathilde Smith. Il avait fait ses études classiques, de 1834 à 1841, au Collège de Saint-Hyacinthe, où il fut ensuite professeur d'anglais de 1843 à 1845, probablement déjà comme grand-séminariste. Il partait en 1846 pour l'Europe, en compagnie de M^{gr} Bourget. Le P. D. Dandurand, dans ses *Mémoires* dictés au P. Morice alors qu'il était déjà nonagénaire, parle des «deux Alexandre» rencontrés au début de son ministère, lors d'une retraite au Collège de Saint-Hyacinthe: le futur M^{gr} Alexandre Taché et le P. Alexandre Trudeau. Le P. Dandurand prétend que le séjour de ce dernier en Europe avait d'abord été motivé par l'étude de la musique. On sait que le P. Trudeau était effectivement musicien, qu'il avait une bonne voix, qu'il jouait du piano et pouvait toucher l'harmonium⁴⁶.

S'agirait-il, dans la vocation oblate du P. Trudeau, comme dans celle du P. Dandurand, d'une influence plus ou moins directe de M^{gr} Bourget? Ou serait-elle plutôt l'effet de contacts avec des Oblats au Canada ou en France? Le P. Dandurand lui-même ne s'attribue aucun rôle, mais rien n'empêche qu'il ait pu en exercer un. Toujours est-il que le séminariste entre au noviciat de Marseille le 7 décembre 1846, pour y faire profession en la fête de

l'Immaculée-Conception de l'année suivante. M^{gr} de Mazenod lui rendra ce témoignage: «Il s'est toujours parfaitement conduit dans son noviciat et il ne s'est pas démenti une minute depuis sa profession. C'est un charmant sujet; il n'a malheureusement pas une forte santé⁴⁷.»

Après son oblation, le P. Trudeau était demeuré en France où il avait rapidement complété ses études théologiques au scolasticat de Marseille⁴⁸. Il avait été fait sous-diacre à Grenoble, puis diacre à Marseille où il sera également ordonné prêtre, le 3 octobre 1848.

Apparemment à sa demande et pour lui permettre de perfectionner son anglais, le P. Trudeau reçoit une obédience pour la province d'Angleterre, où il demeurera trois ans. Il n'y accomplit vraisemblablement aucune action d'éclat et il est difficile d'y suivre ses traces. Il semble qu'il passa par Everingham, mais aussi par Ashbourne⁴⁹ et Bridgeworth⁵⁰. C'est d'Aldenham qu'on le retire, à la fin de l'été 1851. Le Fondateur y va rondement dans les arrangements qu'il doit prendre pour répondre aux besoins:

Je reçois à l'instant, écrit-il au P. C. Aubert, une lettre du P. Tempier [en visite au Canada] qui se désole du retard que l'on a mis à lui renvoyer le père Trudeau dont il a un besoin pressant pour les combinaisons qu'il a faites dans sa tournée dans les États-Unis... Que ce père parte donc tout de suite, l'emploi auquel il est destiné est autrement important pour la Congrégation que ce qu'il fait en Angleterre⁵¹.

Aussitôt dit, aussitôt fait. Le P. Trudeau est de retour à Montréal dès septembre et, sans tarder, il est en route vers Buffalo, N.Y., où il arrive un mois après l'ouverture du Collège⁵². Lorsque l'établissement ferme ses portes en juillet 1855, plusieurs membres du personnel retournent au Canada, mais le P. Trudeau reste à Buffalo, à titre de curé de la paroisse des Saints-Anges dont il est chargé depuis 1853⁵³. À l'été de 1856, il obtient de passer des vacances au Canada et ne reviendra pas à Buffalo avant de longues années. Il y avait laissé un excellent souvenir: «Gifted with various gifts, gentle by nature, an accomplished pianist, a remarkable singer, the best preacher then in Buffalo, young and beautiful, no wonder that he pleased and that he was exceedingly popular⁵⁴.»

Fixé au Canada, le P. Trudeau passe d'abord trois ans à Ottawa, rattaché au Collège, au Grand Séminaire et à la paroisse Saint-Joseph dont il fut le premier curé (1858-1859). Lorsque le P. J. Baudre le réclamait en 1855, pour le Collège de Galveston, au Texas, le P. C. Aubert, secrétaire général, lui répondait: «Le R. P. Trudeau... aurait certainement bien fait votre affaire sous plusieurs rapports» et il ajoutait: «ce Père se trouve engagé dans le collège de Bytown dont l'évêque est membre de la Congrégation; or, c'est le sujet auquel il tient peut-être le plus. Jugez s'il y a moyen de le lui retirer⁵⁵.» À M^{gr} Guigues lui-même qui se plaignait qu'on avait manqué à une promesse de lui envoyer un professeur d'anglais, le Fondateur répondait le 23 juin 1857: «Ce père Trudeau n'est-il pas aussi anglais que français⁵⁶?»

On pensa encore à lui en 1858, pour le Grand Séminaire de Philadelphie⁵⁷. C'est cependant à Québec qu'il est envoyé en 1859, à la paroisse Saint-Sauveur⁵⁸, et c'est là qu'il se trouvait au moment où on discutait de sa nomination à l'épiscopat.

Le refus pour motifs de conscience

Nous avons vu M^{gr} de Mazenod envisager sans plaisir l'élection du P. Trudeau au siège de l'Île Vancouver et déplorer, en particulier, son silence. Il y eut pourtant reprise de contact. Le 8 février 1861, le P. Fr. de P. Tempier écrit au cardinal Barnabò au nom du Fondateur, déjà souffrant, pour lui annoncer que le P. Trudeau «a été surpris et tout déconcerté, lorsqu'on lui a fait connaître la démarche qu'avaient faite auprès du Saint-Siège les évêques du Canada.» Celui-ci, «pour calmer ses inquiétudes et remplir en même temps un devoir qui lui était imposé par les règles et constitutions de [la] Congrégation», avait alors écrit à son supérieur général «pour lui exposer les raisons qu'il avait de décliner la dignité à laquelle on voulait l'élever ».

Le Fondateur faisait dire au Préfet de la Propagande qu'il avait entièrement agréé «les raisons de conscience que le Père Trudeau avait soumises à son appréciation et à son autorité» et que, malgré l'état de faiblesse où il se trouvait, «il avait fait un effort pour tracer quelques lignes à ce père et lui dire de refuser absolument l'épiscopat», Le malade, à qui on relit la lettre et qui tient à être entendu, insiste pour qu'on ajoute en post-scriptum que «sa conscience lui fait un devoir de prier [Son] Éminence de ne pas passer outre et d'écarter le P. Trudeau de l'épiscopat⁵⁹».

Bien que la lettre de M^{gr} de Mazenod au P. Trudeau soit perdue, son existence et, pour l'essentiel, son contenu sont attestés par le P. Dandurand. Celui-ci mentionne que le second des deux Alexandre qu'il avait rencontrés au Collège de Saint-Hyacinthe avait, de son côté, failli accéder à l'épiscopat:

La preuve que cette question de la nomination du P. Trudeau dépassa la période des spéculations se trouve dans une lettre que M^e de Mazenod lui écrivit: On parle de toi pour l'évêché de l'île Vancouver», y disait-il en substance. «Si on te l'offre, n'accepte point: tu es trop jeune». Cette opposition du Général des Oblats dut parvenir jusqu'aux oreilles des autorités romaines, car le poste ne fut point offert au P. Trudeau, lequel déclarait, du reste, préférer être le bedeau de M^{gr} Guigues, son provincial, qu'évêque sur le Pacifique⁶⁰.

L'auteur des *Mémoires* fait certainement erreur quant aux raisons qui devaient écarter le P. Trudeau de

l'épiscopat. Après M^{gr} Taché et Mgr Grandin, la jeunesse pouvait être difficilement invoquée comme un obstacle, surtout à propos d'un homme qui s'approchait rapidement de la quarantaine. Par ailleurs, le P. Dandurand était en position d'être bien informé puisqu'il côtoyait tous les jours, à titre de curé de la cathédrale d'Ottawa et de vicaire-général, le provincial des Oblats, M^{gr} Guigues lui-même.

Le cardinal Barnabò, peu impressionné par le plaidoyer de M^{gr} de Mazenod, répond le 21 mars qu'il a reçu la lettre du P. Tempier et qu'il en tiendra compte, mais qu'il a obtenu de M^{gr} Bourget un avis contraire: «una opinione molta diversa sul P. Trudeau et sulla opportunità di collocarlo sulla sede di Vancouver⁶¹». Vivement inquiété par cette attitude évasive, M^{gr} de Mazenod revient à la charge dans une longue lettre du 29 mars, de l'écriture du P. Fabre, à l'exception d'une phrase tremblante de sa propre main. Il fait état de ses relations privilégiées avec le Préfet et proteste n'avoir en vue dans cette affaire «que le plus grand bien». Il apprécie le témoignage d'estime donné par les Évêques du Canada à la Congrégation, mais revient avec fermeté à sa position concernant le P. Trudeau:

Si donc j'ai prié votre Éminence de vouloir bien ne pas nommer à ce siège le P. Trudeau qui avait été choisi, j'ai dû en cela remplir un devoir de conscience qui m'était imposé par les communications confidentielles et tout à fait intimes que ce Père a cru devoir me faire comme à son Supérieur Régulier.

Aux yeux de Votre Éminence mes observations doivent avoir nécessairement le caractère particulier que leur donne la connaissance approfondie que j'ai du sujet. Je ne suis nullement étonné que Monseigneur l'Évêque de Montréal ne jugeant que d'après les qualités extérieures soit d'un avis contraire et insiste pour faire adopter ce choix, mais mon opinion ne saurait être mise en comparaison avec celle de ce digne Prêlat. Nous partons d'un principe tout différent et nous parlons de choses qui ne sont pas les mêmes.

Les dispositions du sujet en question m'obligent à insister de nouveau pour que le P. Trudeau, en qui je me plais à reconnaître d'ailleurs d'excellentes qualités, ne soit pas élevé à l'épiscopat. En insistant ainsi auprès de Votre Éminence, je ne fais que me rendre au désir qu'il m'a fait exprimer plus vivement encore qu'il ne l'avait fait lui-même, par son confesseur dans une lettre postérieure à celle que j'avais chargé le R. P. Tempier de vous écrire pour cela. Je dis tout ceci à Votre Éminence pour justifier mes instances, mais je prends la liberté de lui dire que c'est à elle seule que je confie tout cela: je ne pouvais sans trahir la confiance qu'a mise en moi ce Religieux, consentir à ce que les [autres: rayé] membres de la Sacrée Congrégation fussent mis au courant de tout ce que j'ai l'honneur de vous dire sur ce point.

J'ose donc espérer que prenant en considération sérieuse mes nouvelles instances, Votre Éminence ne donnera pas suite à la nomination du P. Trudeau pour le siège de Vancouver⁶².

Cette fois le cardinal Barnabò se rendit et laissa tomber le nom du P. Trudeau⁶³. M^{gr} Demers, qui avait fini par se réconcilier avec l'idée de sa nomination, manifesta son regret:

Ayant appris que le Père Trudeau sait très-bien l'anglais, j'ai entendu avec peine qu'il refuse d'accepter le fardeau de l'épiscopat, suivant que m'a écrit le bon Évêque de Montréal. Quel que soit celui que le Seigneur destine à cette charge, je souhaite qu'il arrive bientôt, car ma position est bien triste et singulière.

La dernière tranche de la vie du P. Trudeau.

Le P. Trudeau va vivre encore près de vingt-cinq ans. Son nom va même refaire surface en 1864, lorsqu'après le refus de l'abbé Ch. Morrison, on va se remettre à la recherche d'un coadjuteur pour M^{gr} Demers. Il ne semble pas que, cette fois, l'affaire alla très loin. Le P. J. Tabaret, provincial, écrivait au P. Fabre, devenu supérieur général:

Il est cru aujourd'hui que les Évêques du Canada veulent revenir à la charge pour faire nommer le Père Trudeau. Nous avons lieu de croire que ces bruits sont fondés. Rien n'annonce que les dispositions de ce Père soient changées, mais j'ignore quel sera, sur son esprit, l'effet de cette démarche⁶⁵.

Il faut croire que le P. Fabre n'avait pas été mis dans tous les secrets de M^{gr} de Mazenod puisqu'il réagit assez faiblement: «Si le P. Trudeau était nommé, il faudrait lui fournir des missionnaires et je ne saurais franchement pas où les prendre⁶⁶.» Il ne semble pas que les choses soient allées plus loin.

Le P. Trudeau était passé, le 26 mars 1862, de la maison de Québec à celle de Montréal, où il demeurera onze ans. Le rédacteur du *Codex Historicus* se contente, comme il est assez normal, de signaler le ministère qu'il accomplit à l'extérieur. Sa participation aux missions ou retraites reste occasionnelle. On fait particulièrement appel à ses services lorsqu'il faut prêcher «dans les deux langues anglaise et française, qu'il parle du reste parfaitement», comme on le note à propos d'une retraite au pensionnat des Sœurs Grises de la Croix à Ogdensburg, N.Y., en 1864⁶⁷. Le 1^{er} mai 1873, le Père reçoit une sorte de consécration de son talent lorsqu'il est invité à prêcher lors du sacre de Mgr E.-Ch. Fabre, auxiliaire de Montréal: «Son sermon, a-t-on remarqué, a été admiré sous les rapports de la doctrine, de la diction et de l'ampleur du style; tout le monde a été satisfait⁶⁸.»

De Montréal, le P. Trudeau est transféré à la paroisse de Plattsburgh, N.Y., (1873-1876). Il retourne ensuite à celle des Saints-Anges de Buffalo (1876-1879) et passe ses dernières années à Saint-Jean-Baptiste de Lowell, Mass⁶⁹, où il meurt le 15 novembre 1885⁷⁰.

Malgré toutes les qualités qu'on lui reconnaît, le P. Trudeau n'a pas été une figure très marquante. Il a pourtant

laissé un bon souvenir. S'il y avait eu à son sujet des réticences on n'aurait sans doute pas laissé la plume à sa sœur, religieuse de l'Hôtel-Dieu de Montréal, pour la plus grande partie de sa notice nécrologique⁷¹. On signale qu'il se fit apprécier de tous par ses manières affables et ses talents⁷² et on explique son refus de l'épiscopat par le désir de continuer à mener, «au sein de la famille, sa vie humble et remplie des sacrifices que lui imposaient la vie commune et la sujétion de l'obéissance⁷³».

À distance, nous pouvons nous permettre quelques indiscretions qui nous révèlent effectivement un religieux simple et humble. Voici quelques-unes de ses réponses à un questionnaire, lors de la visite canonique de 1876: on y trouvera peut-être moins l'écho de manquements réels que l'indice d'une insuffisante adaptation de la Règle aux conditions du pays:

Je n'ai jamais soumis mes sermons à l'examen; aucun Supérieur ne me l'a demandé. Depuis longtemps je n'écris que très rarement des sermons; je me contente de lire un bon auteur, je le médite et puis je prêche dans un style simple, mais pas toujours correct. Il est arrivé que faute d'étudier et de me préparer je n'ai pas toujours été clair et exact. [...]

Dans ma cellule j'ai conservé du linge, jamais de liqueurs, un peu de tabac. [...] Le P. Médevielle et moi nous cherchons trop la vie extérieure. [...] Jamais je ne fais ma coulpe. [...]

Je me suis plaint de la nourriture par esprit d'immortification. [...] Je n'ai jamais pris de compagnon [pour les sorties⁷⁴].

La *Notice nécrologique* du P. Trudeau fait allusion à des épreuves intérieures: «La croix lui fut quelque fois bien lourde et il s'en ouvrit un jour au T.R.P. Fabre avec une simplicité admirable, dans une lettre où apparaissent la limpidité de cette âme droite et la générosité de ses dispositions⁷⁵».

Cette lettre elle-même a, bien entendu, disparu. Avec le soin qu'on a mis à effacer toute trace des confidences du P. Trudeau, nous ne saurons jamais pourquoi le Fondateur avait réagi si vivement à son propos, lui qui, pourtant, avait déjà reçu sans sourciller bien d'autres déclarations d'indignité.

Conclusion.

L'épisode que nous avons relaté nous permet d'observer, comme de l'intérieur et du point de vue des personnes, le fonctionnement des rouages ecclésiastiques au milieu du XIX^e siècle. Il permet d'apercevoir comment se prennent les décisions, quels sont les principaux intervenants ou les motifs les plus déterminants. On en est encore à une époque où un évêque missionnaire pouvait jouer le rôle d'un simple curé et où ses vrais interlocuteurs n'étaient pas nécessairement du milieu. Dans le cas de M^{gr} Demers, ils se situaient à des milliers de kilomètres, à Montréal, à Marseille, à Rome. On s'est montré patient à son égard, sans peut-être bien le comprendre. À la Propagande, on essaie consciencieusement de s'y retrouver dans ses variations, comme dans les rapports contradictoires de M^{gr} de Mazenod ou de M^{gr} Bourget. Le personnel de la Mission est si réduit, le recrutement si aléatoire, qu'il faut compter, jusqu'à l'extrême limite, sur les personnes en place.

L'objection de conscience prendra cependant le pas sur les impératifs de l'efficacité. Dans ce dernier cas, les préventions de longue date de M^{gr} de Mazenod contre le P. Trudeau ont pu jouer dans son interprétation des faits et nuancer son jugement. Cependant l'évolution notable que l'on constate dans son attitude ne s'explique finalement que par les communications qu'il a reçues de l'intéressé et de son confesseur.

La candidature du P. Trudeau écartée, on s'occupera encore à chercher un coadjuteur à M^{gr} Demers. Mais en même temps s'élabore le projet de constituer, dans la partie continentale du territoire confié à ses soins, un Vicariat apostolique dont sera éventuellement chargé le P. D'Herbomez. Ces développements constitueront la matière de prochains articles.

Émilien LAMIRANDE

Université d'Ottawa.

NOTES :

1 Nous remercions spécialement le R. P. G. Carrière, ancien directeur des Archives Deschâtelets à Ottawa, qui nous a ouvert non seulement les collections dont il avait la garde, mais encore ses fichiers personnels; également le R. P. J. Metzler, ancien archiviste de la Propagande à Rome, maintenant préfet des Archives secrètes du Vatican.

2 On a fait beaucoup état de cette importante recrue de 1858. Cf. L. de M^g Demers à M^g F.-N. Blanchet, Montréal, 20 novembre 1857: ACP (Archives de la Chancellerie de Portland, Orégon); copie d'une L. de M^g Demers, 12 avril 1858: APF (Archives de la Propagation de la Foi, Lyon): Pièces ayant servi à la répartition de 1858; L. de M^g Demers à l'abbé J.-B. Brouillet, San Francisco, 19 mai 1858: ACP; L. de M^g F.-N. Blanchet au cardinal Barnabò, Oregon City, 5 novembre 1859: AP (Archives de la Propagande, Rome): SC (Scrittura riferite nei Congressi), America Centrale, vol. 18, fol. 1012 et 1014; L. de M^g Demers à l'abbé C.-F. Cazeau, Victoria, 4 novembre 1859: AAQ (Archives de l'Archevêché de Québec), C.-A. III-119. Sur Marie Mainville, cf. Sr Marie-Jean-de-Pathmos, *Les Sœurs de Sainte-Anne. Un siècle d'histoire*, t. 1, Lachine, 1950, p. 169.

3 Cf. une étude à paraître bientôt: *Le diocèse de l'Île Vancouver. Limites et situation juridique*.

4 L. de M^g Demers au cardinal Barnabò, Victoria, 12 juillet 1858: AP, SC, vol. 18, f. 288-289. La première mission fut fondée en 1859 par le P. Ch. Pandosy, sur les bords du Lac Okanagan, suivie en 1860 et 1861 par New-Westminster et Mission, sur le Fraser.

5 L. de M^g de Mazenod au cardinal Barnabò, Marseille, 30 mars 1850: AP, Acta, vol. 212, f. 512; trad. dans Y. Beaudoin, éd., *Écrits Oblats*, t. 5, Rome, 1981, p. 39.

6 L. de M^g de Mazenod au cardinal Barnabò, 28 avril 1858; trad. de l'italien dans *Écrits Oblats*, t. 5, p. 116.

7 Cf. É. LAMIRANDE, *L'implantation de l'Église catholique en Colombie-Britannique, 1838-1848*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 28 (1958), pp. 483-485.

8 A. Morice, *Histoire de l'Église catholique dans l'Ouest canadien*, t. 4, 4^e éd., Winnipeg, 1928, p. 205. Le P. Morice songe sans doute non seulement aux trois diocèses dotés d'un évêque, mais aux autres circonscriptions délimitées en même temps.

9 L. de M^g Demers au cardinal Barnabò, San Francisco, 5 juillet 1859: AP, SC, America Centrale, vol. 18, f. 897-898. Cf. L. du cardinal Barnabò à M^g Demers, 16 août 1859: AEV (Archives de l'évêché de Victoria), CR (Correspondance avec Rome), f. 25a.

10 L. de M^g F.-N. Blanchet, Victoria, 14 octobre 1859: ACP: «I beg of you in supporting my request with the Holy Father conjointly with the Rt. Revd. Bishop of Nesqually. [...] None will do here for the future but an Irish or English Bishop..»

11 L. de M^g Demers au cardinal Barnabò, Victoria, 22 octobre 1859: AP, SC, America Centrale, vol. 18, f. 1005-1006.

12 L. de M^g Demers à Pie IX, Victoria, 23 octobre 1859: AP, SC, America Centrale, vol. 18, f. 1003-1004.

13 Cf. L. du cardinal Barnabò à M^g Demers, 16 août 1859: AEV, CR, f. 25a.

14 Dans une L. qui parait être de 1859, l'évêque écrivait à son métropolitain: «Toutes ces misères me fatiguent et me dégoûtent infiniment et me tiennent dans un état d'irritation et de maladie qui influent beaucoup sur ma santé. [...] Ce n'est pas une vie, c'est une mort de langueur. Voyez si je n'ai pas raison de demander d'être déchargé du fardeau que tant de misères me rendent doublement pesant: ACP, L. classée entre celle du 17 novembre 1859 et celle du 29 janvier 1861. À l'abbé J.-P. Langevin, le futur évêque de Rimouski, à qui il se confie volontiers, M^g Demers exhale le même cri, au début de 1860: «Hélas! quelle position que la mienne!». (Victoria, 26 février 1860: Archives de l'Archevêché de Rimouski: AAR).

15 L. de M^g Demers à Me' F.-N. Blanchet, 17 novembre 1859: ACP.

16 L. du cardinal Barnabò à M^g Demers, 21 janvier 1860: AEV, CR, f. 25e; cf. L. du cardinal Barnabò à Me' F.-N. Blanchet, Rome, 31 janvier 1860: ACP.

17 Par L. du 25 février 1860, le cardinal Barnabò accordait à M^g Demers la faculté de s'absenter durant un an et même plus, si nécessaire: AEV, CR, f. 25f. Dans une L. du 5 juillet 1859, datée de San Francisco, M^g Demers s'était plaint qu'il n'y avait pour l'assister en anglais qu'une religieuse [Sr Mary Lane], le seul prêtre capable d'exercer le ministère en anglais [le P. Michaud] étant occupé à bâtir un couvent pour les religieuses et une église capable de contenir la «foule»: AP, SC, America centrale, vol. 18, f. 897 r.

18 Cf., à tout le moins, une L. de M^g F.-N. Blanchet au cardinal Barnabò, Oregon City, 5 novembre 1859 (AP, SC, America Centrale, vol. 18, f. 1014): «Ce digne collègue se laisse aller au découragement à la vue d'une maladie causée par de trop grandes fatigues d'esprit... Il demande à résigner. Je l'encourage à demeurer encore d'ici au printemps dans l'espérance qu'il prendra le dessus.»

19 L. de M^g Demers au cardinal Barnabò, Victoria, 23 avril 1860: AP, SC, America centrale, vol. 18, f. 1314-1315.

20 L. du cardinal Barnabò à M^g Demers, 30 juin 1860: AEV, CR, f. 27b.

21 L. du cardinal Barnabò à M^g Bourget, 30 juin 1860: AP, Lettere, vol. 351, f. 381 v.

22 L. de M^g Bourget au cardinal Barnabò, Montréal, 2 août 1860: AAM (Archives de l'Archevêché de Montréal), Registre des Lettres, vol. 11, p. 209.

23 Le parti pris de M^g Bourget en faveur des religieux l'opposait à M^g F.-N. Blanchet: cf. L. POULIOT, 'Réponse de M^g Bourget (1855) au Mémoire de M^g Blanchet sur les missions de l'Oregon (1846)', dans *Sciences ecclésiastiques*, 8 (1956), pp. 71-86.

- 24 L. de M^{gr} Bourget au cardinal Barnabò, Montréal, 24 août 1860: AP, SOCG, vol. 990, f. 737-738; copie: AAM, Registre des Lettres, t. XI, pp. 424-428. Le cardinal Barnabò accusa réception le 27 septembre: AP, Lettere, vol. 351, f. 652r.
- 25 L. de M^{gr} B. Guigues au cardinal Barnabò, Ottawa, 4 septembre 1860: AP, SOCG, vol. 990, f. 739; copie aux Archives de l'Archevêché d'Ottawa, Registre des Lettres, vol. 9, pp. 116-117.
- 26 L. de M^{gr} Demers au cardinal Barnabò, Victoria, 10 septembre 1860: AP, SOCG, vol. 990, f. 714-715; l'évêque envisage, pour se rendre utile, des tournées de prédication, au Canada ou ailleurs, au profit de la Propagation de la Foi.
- 27 L. du cardinal Barnabò à M^{gr} Demers, 1^{er} octobre 1860: AEV, CR, f. 27a; copie: AP, Lettere, vol. 351, f. 674v. À Rome aussi on hésitait puisque l'hypothèse d'un coadjuteur est ajoutée, entre les lignes: « vel potius ilium in partem sollicitudinis tux tamquam adiutorem accipere.»
- 28 L. de M^{gr} Demers à l'abbé Cazeau, Victoria, 13 juin 1854: AAQ, CA III-108.
- 29 L. de M^{gr} Demers au cardinal Barnabò, Victoria, 12 décembre 1860: AP, SOCG, vol. 990, f. 743-744. M^{gr} Demers reviendra quelques années plus tard sur cette correspondance: <me voyant malade, et cependant incapable de quitter faute de prêtre pour me remplacer, j'offris ma résignation. Dans une autre communication je faisais voir qu'étant si bien connu et ayant la confiance de tant de monde ici, mon départ à cette époque pouvait avoir quelque inconvénient.: L. à M^{gr} F.-N. Blanchet, Victoria, 4 avril 1864: AAP.
- 30 L. de M^{gr} Demers à l'abbé Langevin, Victoria, 8 mars 1861: AAR.
- 31 Copie d'une L. de M^{gr} Demers au trésorier de Paris, Victoria, 21 juin 1861: APF, 1861: Amérique du Nord.
- 32 L. de M^{gr} Bourget au cardinal Barnabò, Montréal, 8 février 1861: AP, SOCG, vol. 990, p. 751; copie dans AAM, Registre des lettres, vol. 11, pp. 439-441.
- 33 L. du P. F.-X. Bermond au P. L. d'Herbomez, Notre-Dame de l'Osier, 21 janvier 1861: AD (Archives Deschâtelets, Ottawa).
- 34 L. du P. d'Herbomez au P. L. Fouquet, Esquimalt, 11 février 1861: AD.
- 35 Projet de lettre du P. d'Herbomez au P. J. Fabre, 15 février 1861: AD.
- 36 L. du P. Fouquet au P. d'Herbomez, New-Westminster, 15 mars 1861: AD.
- 37 L. du P. d'Herbomez au P. Fouquet, 10 mars 1861: AD. Le P. d'Herbomez croyait encore, à ce moment, que le nouvel évêque partirait du Canada dès après Pâques, à la tête de la nouvelle caravane destinée à l'Île de Vancouver. A la fin de mai, ce qui concerne la supposée nomination reste pourtant un secret» dans la Mission: cf. L. du P. d'Herbomez à M^{gr} de Mazenod, 30 mai 1861: AG (Archives de la Maison générale des Oblats, Rome).
- 38 L. de M^{gr} de Mazenod au cardinal Barnabò, Marseille, 6 octobre 1860; trad. française dans *Écrits Oblats*, t. 5, p. 138.
- 39 Extrait d'une L. de M^{gr} de Mazenod au P. d'Herbomez (fin septembre ou début d'octobre 1860), citée dans L. du P. d'Herbomez au P. Fouquet, Esquimalt, 10 mars 1861: AD.
- 40 L. du cardinal Barnabò à M^{gr} de Mazenod, 14 novembre 1860: AP, Lettere, vol. 351, f. 714.
- 41 L. de M^{gr} de Mazenod à M^{gr} Guigues, Marseille, 23 novembre 1860, dans *Écrits Oblats*, t. 2, Rome, 1977, pp. 249-250. M^{gr} de Mazenod pourrait avoir fait allusion à Mgr Taché, dont il n'a pas toujours compris les positions.
- 42 L. de M^{gr} de Mazenod au cardinal Barnabò, Marseille, 29 novembre 1860: AP, SOCG, vol. 990, f. 741.
- 43 Registre des lettres, 23 novembre 1860: AG.
- 44 Questionnaire administratif: AG, dossier Pittsburgh, Visite de 1876.
- 45 G. CARRIÈRE, *Dictionnaire biographique des Oblats de Marie Immaculée au Canada*, Ottawa, 1979, t. 3, pp. 241-242.
- 46 D. DANDURAND, *Mémoires*, p. 89: AD: «Elle [la mère du P. Trudeau] l'envoya donc à Marseille, prendre des leçons d'orgue d'un Père Oblat, le P. Nicolas, si je ne me trompe, qui faisait l'office d'organiste à la cathédrale de cette ville.» Cf. G. CARRIÈRE, *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires O.M.I. dans l'Est du Canada*, t. 7, Ottawa, 1968, p. 15.
- 47 L. de M^{gr} de Mazenod à M^{gr} Guigues, Marseille, 26 septembre 1848, dans *Écrits Oblats*, t. 1, Rome, 1977, p. 213; cf. L. à M^{gr} Bourget, 20 janvier 1847, *ibid.*, p. 160; L. au P. L. Baveux, 21 janvier 1848, *ibid.*, p. 197, n. 5; *Journal*, 6 mars 1848: cf. *ibid.*, p. 199.
- 48 Le 2 juin 1848, le P. Trudeau partait pour Notre-Dame de l'Osier: L. de M^{gr} de Mazenod au P. J.-A. Vincens, Marseille, 2 juin 1848: AG. C'est probablement là qu'il s'est préparé à la réception des ordres majeurs.
- 49 L. de M^{gr} de Mazenod au P. C. Aubert, visiteur en Angleterre, Marseille, 17 juillet 1848: AG.
- 50 L. du même au même, Marseille, 28 août 1851: AG.
- 51 *Ibid*
- 52 Codex de la Maison Saint-Pierre-Apôtre, 1851, p. 119: copie, AD. cf. J. WILD, *Men of Hope. The Background and History of the Oblate Province of Our Lady of Hope (Eastern American Province)*, s.l., 1967, p. 42.
- 53 Cf. J. WILD, *op. cit.*, pp. 43, 61; *Voyage du R. P. Louis Soullier en Amérique*, avril-octobre 1894, Bar-le-Duc, s.d., p. 211;

Codex de la Maison de Buffalo: APM (Archives provinciales oblates de Montréal).

54 Codex de la Maison de Buffalo: APM.

55 L. du P. C. Aubert au P. J. Baudre, Marseille, 5 octobre 1855: AG.

56 L. de M^{gr} de Mazenod à M^{gr} Guigues, Marseille, 23 juin 1857, dans *Écrits oblates*, t. 2, p. 164.

57 L. du P. C. Aubert à M^{gr} Guigues, Marseille, 26 janvier 1858: AG.

58 Le Codex de la Maison Saint-Pierre-Apôtre, p. 167 (Copie: AD) signale, le 12 septembre 1859, que le P. Trudeau prend part à une retraite à Saint-Roch des Aulnaies. Le Codex de la Maison Saint-Sauveur de Québec ne commence qu'en 1864 et ne peut donc nous être utile.

59 L. du P. Tempier au cardinal Barnabò, 8 février 1861: AP, SOCG, vol. 990, f. 749.

60 D. DANDURAND, *Mémoires*, pp. 89-90: AD.

61 L. du cardinal Barnabò à M^{gr} de Mazenod, 21 mars 1861: AG.

62 L. de M^{gr} de Mazenod au cardinal Barnabò, Marseille, 29 mars 1861: AP, SOCG, vol. 990, f. 753-754; texte du Registre des Lettres dans *Écrits Oblats*, t. 5, pp. 148-149.

63 Cf. L. du cardinal Barnabò à M^{gr} de Mazenod, 21 mars 1861: AG; L. du même à Mgr Bourget, 18 avril 1861: AP, Lettre, vol. 352, f. 177. Cf. Ristretto, AP, SOCG, vol. 990, 709 r.

64 L. de M^{gr} Demers au cardinal Barnabò, Victoria, 6 août 1861: AP, SOCG, vol. 990, f. 761 r. L'évêque se plaint que le seul prêtre qui puisse l'aider repart pour le Canada, pour raisons de santé, et qu'il reste seul avec un autre qui ne sait ni l'anglais ni «la langue sauvage»: L. de M^{gr} Demers à M^{gr} F.-N. Blanchet, Victoria, 5 janvier 1862: AP: -Le père Trudeau, oblat, a été nommé, mais il a refusé.»

65 L. du P. Tabaret au P. Fabre, Montréal, 21 octobre 1864: AG.

66 L. du P. Fabre au P. Tabaret, 1^{er} décembre 1864: AG, Registre Fabre: 1863-1869, Canada, p. 21.

67 Codex de la Maison Saint-Pierre-Apôtre: copie AD, p. 187. On trouve le P. Trudeau en octobre 1863 à Malone, N.Y. (p. 184); en février 1864 à Varennes (p. 186); en mai 1864 à Ogdensburg, N.Y., (p. 187); au début du carême de 1865 à Stanbridge (p. 189); en septembre 1865 à Ottawa, pour le Jubilé à la paroisse Saint-Joseph (p. 191); en juin 1866 à Saint-Jean-Chrysostome (p. 194); en septembre 1869 à Huntingdon, Dundee, Hinchinbrook et Saint-Anicet (p. 206); en 1870 chez les repenties du Bon-Pasteur et au Couvent (p. 208); au début de 1871 à Saint-Antoine-de-Tilly et à Nicolet (p. 210); à l'automne 1871 au Collège de Saint-Hyacinthe et à Centreville (N.Y.), (p. 211); avant le carême de 1872 à Stanbridge (p. 212); en mai 1873 à Redford, N.Y. (p. 213).

68 Codex de la Maison Saint-Pierre-Apôtre, p. 218: copie, AD.

69 Cf. *Missions des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, 25 (1886), p. 529.

70 Le 23 novembre avait lieu un service solennel en l'église Saint-Pierre de Montréal, recommandé par la Congrégation des hommes, que le P. Trudeau avait fondée et dirigée pendant onze ans: «Il était juste qu'elle ne restât pas indifférente en présence de sa mort. Grand nombre de Congréganistes firent la Ste communion pour lui.: Codex de la Maison Saint-Pierre, p. 298, copie: AD.

71 *Notices nécrologiques*, t. 6, pp. 205-216.

72 *Ibid*, pp. 212-213.

73 *Ibid*, pp. 215-216.

74 Questionnaire administratif: AG, dossier Plattsburgh, visite de 1876; le P. Trudeau notait, à un autre propos: <La bibliothèque n'est pas dans un état satisfaisant soit pour les ouvrages ou pour l'ordre..

75 *Notices nécrologiques*, t. 6, p. 216.

The Third World: Challenge to the Oblates*

SOMMAIRE – Le même Jésus qui donna son corps et son sang pour que nous ayons la vie éternelle, a exprimé sa compassion pour ceux qui n'ont pas à manger et a multiplié les pains pour soutenir leur vie physique. À cette lumière, le Tiers-Monde devient le défi premier et le plus important fait à notre foi. Les faits sont là dans leur brutale réalité. L'aide étrangère est souvent à but lucratif, bien que nombre d'organisations se dévouent pour des motifs humanitaires ou chrétiens. Le langage de l'Église a évolué sur ce sujet. De même aussi les documents oblats. N'y aurait-il pas là le défi de notre temps pour l'Oblat, missionnaire des pauvres: se faire la voix des sans-voix?

Introduction.

John 4, 5-10. This was the first part of the day's Gospel. Listening to it I was touched by the fact that Jesus was thirsty and had to ask the Samaritan woman for a drink of water from the well. From there my mind went to the hundreds of millions of people, 20 centuries later, in a world of plenty, who do not have pure drinking water.

Would this simple, tragic, contemporary reality be linked to the Gospel of the day by the chief celebrant in his sermon? Unlike me, he was from the First World, where the problem was not pure drinking water, but what to choose from a dazzling variety of beverages offered by the prodigality of the consumer society. Understandably his sermon was strictly on the spiritual plane, confined to the water that gives eternal life.

I have reached the stage when I can no longer preach on the Eucharist without linking it in some way to hunger in the world, to bread and sharing. I remind the congregation that the same Jesus who gave us his body and blood that we may have eternal life, expressed his sorrow for those who had nothing to eat and multiplied for them the bread that sustains physical life. Not to speak of this would be to avoid facing reality, restricting the compassion of Jesus, diminishing his relevance to the poor and hungry of today. The Third World is first and foremost a challenge to our faith.

The Third World: Some Facts

The Third World at a Glance¹.

World's Poorest Countries

Rich Industrialized Nations

First figure represents annual per capita income in US\$ Second figure represents average life expectancy

Afghanistan	160	35	Australia	6100	72
Bangladesh	110	42	Austria	5330	71
Burma	120	50	Belgium	6780	73
Chad	120	39	Canada	7510	72
Haiti	200	50	Denmark	7450	74
India	150	50	France	6550	73
Kenya	240	50	W. Germany	7380	71
Lesotho	170	46	Italy	3050	72
Madagascar	200	44	Japan	4910	73
Pakistan	170	50	Netherlands	6200	72
Sri Lanka	200	68	U.K.	4020	72
Zaire	140	44	U.S.A.	7890	71

Hunger in the World². (World population taken as 4 billion.)

<i>Overnourished</i>	800 million (20%)
<i>Well nourished</i>	<u>200 million (5%)</u>
(quality & quality)	1 billion

<i>Undernourished</i>	600 million (15%) (quantity nearly adequate
quality sub-standard)	
(quantity nearly adequate	800 million (20%) Quality clearly sub-standard)
Clearly undernourished	1,200 million (30%) (quantity & quality)
Famine situation	<u>400 million (10%)</u>
	3 billion

The Causes of this Poverty

There are two basic causes for this sad state of affairs. A 20th century example will help us to identify one of them. In the Falkland Islands 46% of the land and half the sheep belong to the Falkland Islands Company. In the period 1970-1974, 96% of the profits went to England. Banking and insurance are a company monopoly. The company also owns a shipping line that brings in all the imports. The key export, high-grade wool, is controlled by the company. Repatriation of profits results in a stagnant economy. The Kelpers (Falklanders) have little chance of owning any land or their own business. Between 1931 and 1982 the population dropped from 2392 to 1800 forcing the Company to import contract labour which now forms 1/3 of the country's farming manpower.³

This was what was happening in the colonies, beginning sometimes as early as the 15th Century. The colonial power enriched itself with the wealth of the colonies. Something similar is happening in Namibia today. Western mining interests, with the friendly co-operation of the South African Government, are extracting the mineral wealth of the country, paying ridiculously low taxes as compensation.

The second major cause of Third World poverty is still operative and has not been affected by political independence. Here too let us look at the concrete case of Senegal, on the west coast of Central Africa, where the Italian Oblates have a Delegation. The root cause of the poverty of the country is that like most ex-colonies, it has an economy dependent on primary products for its export earnings. The country needs to import agricultural equipment and other manufactured goods which have to be bought at fixed prices that safeguard the high living standards of the countries that produce them. Senegal has to pay for these manufactured goods by exporting primary products, mostly peanuts (2/3 of exports) which are at the mercy of "free market" prices, that is, accepting the price offered by the buyer. Julius Nyerere of Tanzania shows how this system operates to the disadvantage of a non-industrialized country like his. In 1972 the export of 7 tons of cotton could pay for a 7-ton truck. Today 28 tons of cotton will have to be exported to pay for a similar truck. The country has to produce more and more to buy less and less. The wealth of the industrialized nations is partly due to the advantage they enjoy by being able to buy primary products cheap from the poor countries to which they sell high-priced manufactured goods. Fair and stable prices for primary products have been a major item on the agenda of the five UNCTAD Conferences held so far. They have produced no worthwhile results and not much is expected from UNCTAD VI in Belgrade this month.

There are of course other factors that hinder development in the Third World: waste, inefficiency, corruption and political instability. But to believe that these are the primary causes of poverty and under-development is to be ill-informed and callous. Sometimes this very situation is the effect of poverty. Consider political stability. In the industrialized countries that enjoy such high standards of living, any small reduction in purchasing power, endangers governments. Imagine then trying to govern a country like India where there are hundreds of millions below the poverty line.

Foreign Aid.

This is a complex question and I do not intend to do more than mention some opinions.

1. A fairly popular opinion here is that hard-earned dollars, marks, francs and pounds go to countries that waste the money through corruption and inefficiency. Out of politeness this view is not always expressed, but it is there, to be shot out sometimes in the heat of an argument !

2. On the other extreme is the Russian view of Western aid: "Every year the transnationals pump out of the newly free countries 100,000 million dollars in net profit, which is by far, more than the sum total of Western aid and capital investments. The newly free states annually pay another 90,000 million dollars a year in debts to the financial economic institutions of the capitalist world.... Through direct investments into the economy of the newly free states, American companies annually get up to a dollar in net profit for each dollar invested in Asian, African and Latin American countries."⁴

3. Now for an American view: "Treasury Secretary Donald Regan has asked Congress to approve an 8.4 billion dollar increase in U.S. financial pledges to the International Monetary Fund, calling it essential to preserve American

jobs. Regan noted Monday that more than five million American jobs are in the U.S. export industries and that nearly 30% of these exports go to non-oil-producing developing countries."⁵

4. Edward Heath in "Newsweek": "Today, 37% of U.S. exports go to the Third World, providing large surpluses in manufactured goods. One out of every 20 jobs in manufacturing in the U.S. depends on exports to the developing countries.... These economic benefits are compounded by the huge income that the U.S. earns from its private investments in the developing countries. In 1980 these investments provided almost 37% of return on direct investment.... two thirds of the U.S. net earnings from services - which are becoming increasingly important to the American economy in relation to manufacturing - come from the developing countries."⁶

There are of course some western and Russian aid programmes that help developing countries without expecting financial return. Finally there is that vast number of organizations that come to the aid of the Third World because of humanitarian or Christian motives.

The Church and the Third World.

The Third World has no stronger advocate to plead its cause than the Church. Leaving aside the well known Encyclicals and other documents dealing with human rights, workers, justice, poverty etc. I will restrict myself to a few quotations from "Justice in the World" of the 1971 Synod of Bishops, because it is action oriented rather than a doctrinal statement.

"We have questioned ourselves about the *mission of the People of God* to further justice in the world." ... "Listening to the cry of those who suffer violence and are oppressed by unjust systems and structures, and hearing the appeal of a world that by its perversity contradicts the plan of its Creator, we have shared our awareness of the *Church's vocation* to be present in the heart of the world by proclaiming the Good News to the poor"..." *Action on behalf of justice* and participation in the transformation of the world fully appear to us as a constitutive dimension of the preaching of the Gospel, or in other words, of the *Church's mission* for the redemption of the human race and its liberation from every oppressive situation."

"Let the aims of the Second Development Decade be fostered". These include:

- the transfer of precise percentage of the annual income of the richer countries to the developing nations
- fairer prices for raw materials
- the opening of the markets of the rich nations
- preferential treatment for the exports of manufactured goods from the developing nations.

"The Church's involvement in action for justice will remain ineffective if it is not given flesh in the life of *our local Churches at all levels.*"

Here we need to pause and ask ourselves some questions. How many of our Catholic people have even heard of this document? How many have had it meaningfully explained to them? What do we do in our preaching, retreats, missions, parish programmes to get the message down to our people? I am not referring here to the appeal for funds for the poor. In this connection, let me quote Fr. Jetté: – "There remains lastly, one other feature that will distinguish Oblate parish ministry: a missionary outlook and the inculcating of a sense of justice. 'We are a missionary Congregation,' our Constitutions also say (art. 5). This should be evident in our parishes. Christians we minister to should be ready to respond to the world's needs, to see beyond their personal or purely local concerns and develop a missionary mentality that is truly universal, one which embraces the whole world."

The Good Samaritan had compassion on the victim of robbers, poured oil and wine on his wounds, bandaged them and took him to an inn where he paid the bill. Today's Good Samaritan lives in a more complex world and consequently faces a more difficult task. Besides helping others on an individual, person to person basis, love of neighbour requires him to acquaint himself with systems and structures that crush people, join others in making these facts known, speak in favour of the voiceless, create public opinion.

Oblates and the Third World.

We have inherited from Blessed Eugene a concern for the poor which has, and continues to characterize the Oblate apostolate all over the world. Faced with the tragic problem of world poverty, we are being called now by the Church and our own Constitutions, to express that same concern in a different way, according to the needs of today.

No part of our Constitutions and Rules has undergone such a rapid and radical change as that dealing with our mission to the poor. "All who suffer or have need of me have a right to my services." These words of Eugene de Mazenod to his seminary director were an early indication of the direction in which his life was moving. True to his word, as a young priest, he went to the marginalized - prisoners, young people, the rural population of Provence. On the first Sunday of Lent 1813, the Madeleine was full to overflowing with artisans, domestic servants, farm hands,

peasants and beggars, people who counted for little, if anything, in the society of the day. From the young Eugene they heard that they were the children of God, the brothers of Jesus Christ, co-heirs of his eternal Kingdom.

The love for the poor that filled his heart found expression in the first article of the Constitutions he wrote: "The end of this small society is that priests, united and living together as brothers, give themselves principally to preaching the Gospel to the poor, assiduously imitating the virtues and examples of our Saviour Jesus Christ". Art. 2 of those Constitutions is marked by a theology that had a limited concept of the needs of the poor. "That is why members of the society (under the authority of the Ordinary) should omit nothing in offering spiritual aids to simple, rural folk.... They will break for them the heavenly bread of the Word through missions, retreats, catechesis and other spiritual exercises."

Our ministry to the poor continued to be described in the same terms in the Constitutions of 1853 and 1928. It was in the Constitutions and Rules of 1966 that significant changes appeared in keeping with what was taking place in theology and the mind of Vatican II. While retaining our traditional mission to the poor "with their many faces", the materially poor were mentioned expressly: "The Missionary Oblate will cherish with a special affection those who are poor, those who are harassed by hunger or by the fear of insecurity" (Art. 4. See also articles 10, 25, 30 & 31). Still more important, the 1966 Constitutions and Rules extended considerably our ministry to the materially poor. Spiritual aid was no longer considered sufficient: Oblates "will strive to be present, in various ways in all areas where, in fact, the future of the world of the poor is being planned, shaped and decided" (art. 4). "In the spirit of the social teaching of the Church, they will seek to inspire and support those who endeavour to provide a more equitable distribution of the world's wealth" (art. 32).

"Missionary Outlook" (General Chapter 1972) focused still more sharply on the causes of material poverty: - "...we pledge our fraternal collaboration towards changing the structures of power and economic domination by every means compatible with the Gospel (page 18).

This trend has been carried still further by our present Constitutions and Rules which make it clear that action for justice is not separate ministry for some Oblates but for all:

Whatever their work Oblates will collaborate, according to their vocation and by every means compatible with the Gospel, in changing all that is a cause of oppression and poverty. They thereby help to create a society based on the dignity of the human person created in the image of God (Rule 9).

In the past Oblates had a clear image. We were the specialists of the difficult missions, missionaries of the Eskimos and Amerindians. With the erosion of faith in the traditionally Christian countries, this image disappeared. Are we being offered another chance of projecting a new image of ourselves? This is my conviction. What it requires is that Oblates all over the world have two major concerns. The first will be to continue doing what has always been done: to evangelize "the poor with their many faces" thrown up by the societies in which they work. The second will be to "hear and make heard the clamour of the voiceless" poor and oppressed of the Third World. This goes beyond merely collecting funds to understanding and explaining to the Catholics to whom we minister, the causes of this poverty in order that they may join with others, sensitive to the plight of the Third World, in creating public opinion that governments will not be able to ignore.

We must neither under-estimate nor under-utilize our strength as an international Congregation with a strong presence in the First World and a growing influence in the Third. Were we to have this concern for the Third World, we could once again become a highly visible group that will be recognized and appreciated beyond the limits of the Church, by the growing number of concerned people in the First World who understand, sympathize with and speak up for the major part of the world's population that forms the tragedy of the Third World.

†James COOKE, O.M.I.

NOTES:

* Text of talk given to Formators in session in Rome, June 1983.

1. From *World Bank Atlas*, 1977.

2 From *Fêtes et Saisons*, November 1981.

3 "An Obscure Relic of Empire", in *Newsweek*, May 3, 1982.

4 *New Times*, cited by *Tribune*, January 8, 1983, pp. 15-16.

5 *Daily American*, February 16, 1983.

6 *Newsweek*, May 30, 1983.

7 Homily to Italian Oblates involved in parish ministry, Rome, September 8, 1982.

SOMMAIRE TABLE OF CONTENTS

Irénée Tourigny

Blessed Eugene de Mazenod, a Challenge for our Times

Fabio Ciardi

Renouveau communautaire et renaissance des vocations. L'expérience de la communauté de Marino

Glenn M. Zimmer

Renewal Centres: Faith, Life and Growth

Marcel Dumais

Les tâches prioritaires de l'évangélisation dans le proche avenir

Robert Eimer

Community and Religious Life

Émilien Lamirande

Le P. A. Trudeau, O.M.I., et son refus de l'épiscopat. Pour l'histoire du diocèse de l'île Vancouver

James Cooke:

The Third World: Challenge to the Oblates