Patrimoine urbain

Des couvents en héritage

RELIGIOUS HOUSES: A LEGACY

Sous la direction de
LUC NOPPEN
THOMAS COOMANS
MARTIN DROUIN

Presses de l'Université du Québec

Patrimoine urbain **Collection dirigée par Lucie K. Morisset**

Bouleversés par l'accroissement de la mobilité et des échanges culturels, les rapports entre les collectivités et leur environnement bâti restent au cœur des constructions identitaires modernes. *Patrimoine urbain*, collection de la Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain (ESG-UQAM), propose d'explorer les constitutions matérielles et les configurations imaginaires de cet environnement. De l'architecture à la ville et de la création à la commémoration, les ouvrages de la collection auscultent le patrimoine sous ses diverses manifestations, afin d'en connaître les atours et les processus, d'apprendre à reconnaître ses surgissements et, au bout du compte, d'accompagner l'attachement des collectivités pour le monde qui les entoure.

L'analyse des idées autant que celle des objets y sont ainsi mises à contribution afin de comprendre les ingrédients qui animent l'environnement et les représentations qui forgent le paysage construit ; il s'agit, dans une perspective transversale, de nourrir une réinvention du patrimoine, comme projection dans l'avenir de nos sociétés.

Jeunes chercheurs et chercheurs expérimentés des quatre coins de la planète offrent dans *Patrimoine urbain* leurs réflexions en partage à un large public, intéressé par l'histoire, par les constructions mythiques ou simplement par le monde qui l'entoure. Acteurs, décideurs et témoins des scènes architecturales, urbanistiques ou touristiques, citoyens et curieux sont donc conviés à la découverte et au débat.

Des couvents en héritage

RELIGIOUS HOUSES: A LEGACY

Patrimoine urbain

Collection de la Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain

S'approprier la ville
Le devenir-ensemble, du patrimoine urbain aux paysages culturels
Sous la direction de *Lucie K. Morisset*
2015, ISBN 2-7605-4327-0, 368 pages

Les Juifs de Québec
Quatre cents ans d'histoire
Sous la direction de *Pierre Anctil* et *Simon Jacobs*
2015, ISBN 978-2-7605-4248-8, 264 pages

La trace et le rhizome
Les mises en scène du patrimoine culturel
Xavier Greffe
2014, ISBN 978-2-7605-4131-3, 216 pages

Droit de cité pour le patrimoine
Jean-Michel Leniaud
2013, ISBN 978-2-7605-3754-5, 320 pages

Art Deco
A Mode of Mobility
Michael Windover
2012, ISBN 978-2-7605-3512-1, 320 pages

Montréal et son aménagement
Vivre sa ville
Jean-Claude Marsan – Textes choisis
2012, ISBN 978-2-7605-3464-3, 320 pages

Montreal, City of Spires
Church Architecture during the British Colonial Period – 1760-1860
Clarence Epstein
2012, ISBN 978-2-7605-3422-3, 272 pages

Habiter l'Arménie au Québec
Ethnographie d'un patrimoine en diaspora
Marie-Blanche Fourcade
2011, ISBN 978-2-7605-2653-2, 304 pages

La ville
Phénomène de représentation
Sous la direction de *Lucie K. Morisset* et *Marie-Ève Breton*
2011, ISBN 978-2-7605-2657-0, 352 pages

De la ville au patrimoine urbain
Histoires de forme et de sens
André Corboz et *Lucie K. Morisset*
2009, ISBN 978-2-7605-2479-8, 336 pages

Quel avenir pour quelles églises ?
What future for which churches ?
Sous la direction de *Lucie K. Morisset*, *Luc Noppen* et *Thomas Coomans*
2006, ISBN 2-7605-1431-5, 624 pages

Le combat du patrimoine à Montréal (1973-2003)
Martin Drouin
2005, ISBN 2-7605-1356-4, 402 pages

Les églises du Québec
Un patrimoine à réinventer
Luc Noppen et *Lucie K. Morisset*
2005, ISBN 2-7605-1355-6, 456 pages

Membre de L'ASSOCIATION NATIONALE DES ÉDITEURS DE LIVRES

Presses de l'Université du Québec
Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450, Québec (Québec) G1V 2M2
Téléphone : 418 657-4399 *Télécopieur* : 418 657-2096
Courriel : puq@puq.ca *Internet :* www.puq.ca

Diffusion / Distribution :

CANADA Prologue inc., 1650, boulevard Lionel-Bertrand, Boisbriand (Québec) J7H 1N7 – Tél. : 450 434-0306 / 1 800 363-2864

FRANCE AFPU-D – Association française des Presses d'université
Sodis, 128, avenue du Maréchal de Lattre de Tassigny, 77 403 Lagny, France – Tél. : 01 60 07 82 99

BELGIQUE Patrimoine SPRL, avenue Milcamps 119, 1030 Bruxelles, Belgique – Tél. : 027366847

SUISSE Servidis SA, Chemin des Chalets 7, 1279 Chavannes-de-Bogis, Suisse – Tél. : 022 960.95.32

DANGER
PHOTOCOPILLAGE TUE LE LIVRE

La Loi sur le droit d'auteur interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

Des couvents en héritage

RELIGIOUS HOUSES: A LEGACY

SOUS LA DIRECTION DE
LUC NOPPEN
THOMAS COOMANS
MARTIN DROUIN

Presses de l'Université du Québec

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada

Vedette principale au titre :

Des couvents en héritage = Religious Houses : A Legacy

(Patrimoine urbain ; 15)

Textes présentés lors d'un colloque international tenu sur plusieurs sites à Montréal et à Québec du 7 au 11 octobre 2009.

Comprend des références bibliographiques.

Textes en français et en anglais.

ISBN 978-2-7605-4354-6

1. Couvents (Édifices) – Conservation et restauration – Congrès. 2. Couvents (Édifices) – Reconversion – Congrès. 3. Architecture des couvents – Congrès. I. Noppen, Luc, 1949- . II. Coomans, Thomas. III. Drouin, Martin, 1970- IV. Titre : Religious houses : a legacy. V. Collection : Patrimoine urbain ; 15.

NA4850.D47 2009 726'.7 C2015-941284-6F

La publication de cet ouvrage a bénéficié de l'apport financier des institutions, programmes et organismes suivants :

- Le programme des Chaires de recherche du Canada, grâce à la contribution de la Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain – École des sciences de la gestion (ESG), Université du Québec à Montréal (UQAM).
- Le programme de Réseaux stratégiques de connaissance du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) qui subventionne le Forum canadien de recherche publique sur le patrimoine, logé à l'UQAM.
- Le programme d'aide financière à la recherche et à la création (PAFARC) de l'UQAM.
- Le programme de subventions Connexion du CRSH.
- Le Groupe interuniversitaire de recherche sur les paysages de la représentation, la ville et les identités urbaines (PARVI), subventionné par le Fonds de recherche du Québec sur la société et la culture (FRQSC).
- L'Université Concordia par un programme de médiation du Colloque international « Des couvents en Héritage / Religious Houses : A Legacy ».

Financé par le gouvernement du Canada | Funded by the Government of Canada | Canada

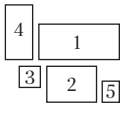
Conseil des arts du Canada | Canada Council for the Arts

SODEC Québec

Couverture

Conception – **Richard Hodgson** et **Michèle Blondeau**

Photographies



1. Couvent des Sœurs grises (Montréal) : G. St-Jean
2. Chtchoussev, monastère Marthe et Marie (Moscou) : F. Bellat
3. Saint-Martin de Boscherville (France) : Blondel / Andia.fr
4. Galerie de cloître de l'abbaye des sœurs du Saint-Sépulcre à Herkenrode (Belgique) : THOC
5. Les ruines de l'abbaye Landévennec au milieu du XIXe siècle. Jean Taylor, Charles Nodier et Alphonse de Cailleux, *Voyages pittoresques et romantiques dans l'ancienne France*, Paris, F. Didot, 1846

Mise en pages
B Graphistes

Révision linguistique
Micheline Giroux-Aubin

Dépôt légal : 4e trimestre 2015
› Bibliothèque et Archives nationales du Québec
› Bibliothèque et Archives Canada

© 2015 – Presses de l'Université du Québec
Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

Imprimé au Canada

Table des matières

Introduction **1**

Partie I – L'héritage des couvents **11**

1. L'ordre autour du cloître : l'architecture des abbayes et des couvents, entre tradition, réformes et réaffectations 13
Thomas Coomans

2. La renaissance des couvents au Québec 111
Luc Noppen et Lucie K. Morisset

Partie II – Des couvents en héritage **175**

Les expériences : motifs de l'affection patrimoniale 177

3. Les monastères en Russie : des reconversions soviétiques au retour des icônes 179
Fabien Bellat

4. The Mexican Experience in Adaptive Reuse of Religious Houses 203
Ana Lozano Santín

5. La sauvegarde des édifices conventuels et le développement de la conscience patrimoniale au Québec dans les années 1970 231
Martin Drouin

Le temps long du patrimoine : conversion et reconversion 255

6. Friches monastiques en longue durée : les ruines de l'ancienne abbaye de Landévennec, entre réinvestissement religieux et remploi culturel 257
Yvon Tranvouez

7. Mort et résurrection de l'ancienne abbaye royale de Royaumont 283
Jean-Michel Leniaud

8. Heritagization of an Abbey Ruin : The Use of Villers Abbey after the Monks Left 301
Thomas Coomans

Enjeux organisationnels : les cadres de gouvernance 327

9. Le patrimoine historique et culturel des instituts religieux en Belgique : les instruments de conservation et de gestion en Communauté flamande 329
Jan De Maeyer et Kristien Suenens

10. What Should We Do with Items Belonging to Our Religious Heritage ? Reflections on the *Guidelines on Ways of Dealing with Religious Objects* 343
Marc de Beyer

11. Les éléments d'un partenariat pour la mise en valeur du patrimoine conventuel 369
Anne Fornerod

12. Convents in the Netherlands : Strategies for the Future of Monastic Heritage 387
Nico Nelissen

13. L'intérêt et les limites du système urbanistique pour la conservation du patrimoine conventuel : deux cas montréalais de conversion résidentielle 411
Marie Lessard

En quête de l'intangible : postures du souvenir religieux dans la société contemporaine 433

14. Patrimonialisation des monastères en Europe et nouvelles charges symboliques pour les moines 435
Isabelle Jonveaux

15. Difficult Inheritances : Canadian Commemoration Policy and the Indian Residential School 453
Geoffrey Carr

16. Traditions spirituelles et esprit du lieu 479
Pierre Lucier

Notices biographiques des auteurs / *Notes on the Authors* 495

Introduction

Partout en Occident, que ce soit en Europe ou en Amérique, des communautés religieuses dont le recrutement s'essouffle doivent quitter le couvent, l'abbaye, le monastère ou la mission qu'elles ont traditionnellement habité et animé. De plus en plus souvent désaffectés ou en voie de l'être, les ensembles conventuels occupent toujours une position stratégique dans un paysage régional ou le tissu urbain, et prennent un espace prépondérant dans la mémoire et l'imaginaire collectifs de nos sociétés. Les maisons des religieux et des religieuses suscitent dès lors la convoitise. De fait, la conversion des immeubles en bureaux haut de gamme, en résidences de luxe ou en hôtellerie de prestige fait rêver, d'autant que les ensembles conventuels occupent souvent des

sites grandioses : couvents, abbayes et monastères se couplent, en effet, tantôt à d'amples espaces verts qui leur font écrin – véritables poumons des villes qui les enserrent, dorénavant –, tantôt à d'intimes jardins, cloîtres ou cours intérieures qu'ils protègent et préservent du brouhaha moderne. L'avenir ainsi esquissé, les projets de requalification des bâtiments anciens ou de densification de l'espace qu'ils occupent peuvent-ils ou doivent-ils assurer une forme de pérennité à la présence historique des communautés religieuses dans nos sociétés ?

Pour relativement aisée qu'elle puisse paraître – techniquement, à tout le moins –, la conversion de ces couvents, abbayes ou monastères qui ponctuent nos paysages humanisés ne soulève pas moins de lourds questionnements sur le plan patrimonial. Souvent hérités d'époques historiques lointaines dont ils portent l'empreinte architecturale, tantôt chéris par les citoyens qui défendent jalousement ces oasis dans leur voisinage, tantôt rituellement reconnus ou simplement recherchés pour favoriser diverses quêtes spirituelles, tantôt, encore, investis par une véritable tradition de revendication patrimoniale, les ensembles conventuels soulèvent les passions lorsque, leur communauté les délaissant, ils risquent d'être démolis, remplacés ou simplement destinés à un usage commercial et privé. Or, si tout le monde convient de dimensions paysagères, architecturales, historiques ou mémorielles qui, dans la plupart des cas, pourraient, au nom de l'intérêt public, justifier un accompagnement de l'État dans le changement de vocation de ces ensembles, leur désaffectation et leur éventuelle réaffectation, dans une société sécularisée, recouvrent un spectre étendu de défis, eu égard aux interventions financières, juridiques, urbanistiques, voire muséologiques qu'appelle leur changement de propriétaire et d'usage.

La métamorphose de la vocation des couvents, des abbayes, des monastères et des missions soulève nombre de questionnements auxquels cet ouvrage collectif souhaite apporter des pistes de réflexion. Les sujets abordés couvrent à la fois des aspects historiques et contemporains, architecturaux et spirituels, politiques et philosophiques, éthiques et techniques, stratégiques et émotifs. L'ensemble des contributions est ainsi structuré en deux parties. La première dresse un état des lieux afin de prendre en compte la pleine mesure du phénomène par la mise en place de repères historiques et architecturaux. Thomas Coomans retrace près de 2 000 ans d'histoire de l'architecture du bâti monastique pour en comprendre l'organisation matérielle et symbolique, indispensable à la perpétuation du sens dans les projets de requalification. Luc Noppen et Lucie K. Morisset poursuivent l'analyse à partir du Québec et présentent une série de cas de conversion de couvents et autres ensembles conventuels. Ces trois historiens de l'architecture posent ainsi les balises pour cerner le phénomène tout en examinant le potentiel et les contraintes occasionnés par la recherche de nouveaux usages.

La deuxième partie explore diverses expériences historiques et contemporaines afin de mettre en perspective l'avenir des immeubles, la spécificité des milieux qu'ils ont contribué à forger et l'héritage que leur

sillon porte, tant dans l'imaginaire que dans l'espace. Trois textes ouvrent une première section qui interroge les motifs de l'affection patrimoniale. Le regard se pose d'abord sur la Russie où Fabien Bellat aborde le destin tourmenté des monastères russes. Le chercheur embrasse ainsi à grands traits l'histoire du XX^e^ siècle pour montrer comment les tensions entre l'État et l'Église orthodoxe ont multiplié les déchirements et les revirements quant à l'avenir de l'architecture monastique. S'appuyant sur six exemples de reconversion au Mexique, Ana Lozano Santín présente les expériences qui ont suivi la nationalisation des biens de l'Église en 1859. Toujours en place même s'ils sont utilisés à d'autres usages, les édifices témoignent encore aujourd'hui, après plus de 150 ans, de la présence incontournable de l'Église catholique mexicaine depuis l'époque coloniale jusqu'aux premières décennies de l'Indépendance. Du côté du Canada, Martin Drouin analyse trois campagnes de sauvegarde d'édifices conventuels à Québec, à Montréal et à Ottawa qui ont fait grand bruit dans les années 1970. Ce travail lui permet de jeter les bases du développement de la conscience patrimoniale au Québec. Entre polémiques, batailles, luttes urbaines et revirements, les trois contributions explorent les méandres de l'attachement, complexe et contradictoire, des populations pour le patrimoine conventuel.

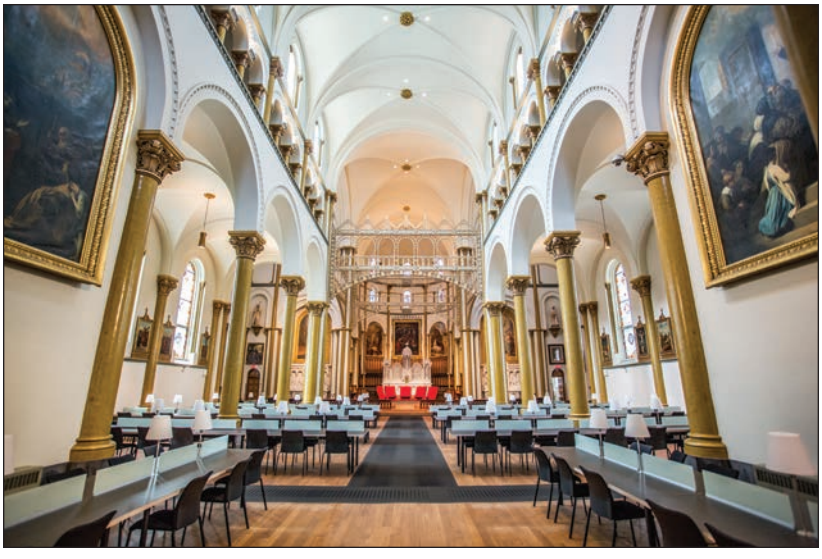
Les exemples des abbayes de Landévennec, de Royaumont et de Villers-en-Brabant permettent d'aborder le temps long du patrimoine. Ces trois abbayes, fondées au Moyen Âge et appartenant à la grande tradition monastique des Bénédictins et des Cisterciens, ont connu des destins uniques, même si elles ont subi toutes les trois les contrecoups de la Révolution française. L'histoire aurait pu s'arrêter à ce moment, mais il en fut autrement. Le retour des moines bénédictins à Landévennec, au début des années 1950, dans un nouveau bâtiment construit non loin des ruines de l'ancienne abbaye, ouvre un nouveau chapitre qu'Yvon Tranvouez analyse dans la longue durée. Le classement des vestiges et l'aménagement d'un musée complexifient l'histoire du lieu en y ajoutant une dimension culturelle et touristique. Jean-Michel Leniaud scrute l'histoire de l'abbaye royale de Royaumont et s'attarde plus spécifiquement à la période qui suit le départ des moines cisterciens en 1791 jusqu'aux politiques anticongréganistes françaises au début du XX^e^ siècle. Le regard sur le XIX^e^ siècle de cette abbaye lui permet de s'interroger sur le patrimoine aujourd'hui conservé et les aléas de sa transmission, en portant une attention particulière aux acteurs impliqués. Avec le cas de Villers-en-Brabant, Thomas Coomans aborde pour sa part l'histoire des ruines de l'ancienne abbaye cistercienne depuis l'expulsion des moines en 1796 jusqu'à aujourd'hui, en passant par l'expropriation du lieu par l'État belge en 1892. Il en ressort une analyse des différentes perceptions de l'ancienne abbaye et des mécanismes de valorisation à l'œuvre au regard de l'intérêt patrimonial qui lui est porté à travers le temps.

Les conversions des deux derniers siècles, analysées dans la section précédente, ont permis d'aborder des situations multiples et de découvrir l'implication d'une constellation d'acteurs. Il importe toutefois de questionner directement les cadres de la gouvernance. Dans un premier temps,

Jan De Maeyer et Kristien Suenens expliquent les outils développés par la Communauté flamande de Belgique depuis les années 1970. Outre la présence essentielle des structures mises en place, c'est également le réseau de collaborations ainsi créé qui apparaît comme un apport décisif à une démarche déjà originale de conservation du patrimoine archivistique, littéraire et mobilier. Marc de Beyer présente ensuite le guide préparé sous sa direction par le Museum Catharijneconvent à Utrecht pour l'évaluation et la conservation des objets religieux aux Pays-Bas. L'un des défis de ce travail, dans la volonté de transfert de connaissances, était de permettre aux communautés locales de se prendre en main et de jeter un regard critique sur le patrimoine mobilier. Le cas français donne l'occasion de réfléchir aux écueils du régime juridique du patrimoine monastique dans les projets de mise en valeur. Réaffectation et cohabitation d'usages posent en effet de réels problèmes qu'Anne Fornerod documente dans sa contribution. L'analyse se poursuit avec l'exemple des Pays-Bas présenté par Nico Nelissen. Une typologie des stratégies de conversion est ainsi imaginée pour insuffler une nouvelle vie aux 150 couvents qui, estime-t-on, devront être transformés au cours de la prochaine décennie. Enfin, Marie Lessard s'interroge sur l'intérêt et les limites des règles et autres processus de contrôle dans les projets de conversion. Les deux exemples montréalais qu'elle présente forcent à réfléchir et à se questionner sur les cadres de gouvernance implantés en matière de sauvegarde du patrimoine conventuel.

L'ouvrage se termine avec trois textes qui abordent les postures du souvenir religieux dans la société contemporaine. Isabelle Jonveaux tente de comprendre l'attrait des sociétés sécularisées pour les monastères et les images qui leur sont associées. Elle interroge ainsi le paradoxe apparent de la patrimonialisation du monde monastique. Geoffrey Carr s'intéresse aux pensionnats amérindiens de Colombie-Britannique et à la mémoire douloureuse dont ils témoignent. La réutilisation de ces structures renvoie nécessairement à la problématique de commémoration du passé national. Pierre Lucier cherche à faire le pont entre les traditions spirituelles monastiques, incarnées dans les constitutions et les règles des ordres, et la spatialité du bâti monastique. Il s'agit pour lui d'explorer une piste pour saisir l'esprit de ces lieux. Ces différentes manifestations du souvenir religieux dans nos sociétés actuelles mettent un terme à cette deuxième grande partie dédiée aux expériences historiques et contemporaines.

À l'heure de la désaffection religieuse, il y avait, en amont de cet ouvrage, la nécessité de réfléchir à l'héritage des couvents, des monastères et des abbayes qui émaillent les paysages de nos villes et de nos campagnes, et sont menacés de déshérence. Les communautés qui les ont bâtis, habités et qui en ont assuré la survie n'ont plus les moyens d'assumer la charge patrimoniale qu'impose l'affection de la société civile pour ces imposants bâtiments et leurs jardins convoités par le développement. C'est dans ce contexte qu'un grand colloque international fut organisé par le Conseil du patrimoine religieux du Québec, la Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain ESG UQAM, l'Université Concordia et l'Institut du patrimoine de



◂ Ill. 1
Ancienne chapelle de la maison-mère des Sœurs-Grises-de-Montréal rénovée par l'Université Concordia.
Photo : Université Concordia.

l'UQAM, auxquels se sont joints de nombreux partenaires. Ce colloque international, qui s'est déroulé du 7 au 11 octobre 2009 sur plusieurs sites à Montréal et à Québec, visait à identifier et à analyser des solutions patrimoniales innovantes pour l'avenir des monastères, des abbayes et, plus généralement, des couvents au Québec, au Canada et en Occident. Cet ouvrage collectif découle de cet événement et présente une sélection de contributions, toutes retravaillées. La volonté de proposer des repères historiques et architecturaux et de mettre en commun les expériences historiques et contemporaines ont cherché à l'occasion de cet événement scientifique et au sein de cet ouvrage à proposer une réflexion sur les problèmes de la sécularisation, de la réaffectation ou de la gouvernance d'anciens ensembles conventuels et de nourrir la discussion sur les implications financières, juridiques, urbanistiques et mémorielles du changement de vocation des couvents et de leur mise en valeur.

Throughout the West, whether in Europe or America, as religious communities fail to replenish their ranks they find themselves having to abandon the convents, abbeys, monasteries, and missions that they have traditionally inhabited and brought to spiritual life. Under increasing deconsecration, these religious properties still hold a strategic position in the regional landscape or urban fabric, dominating the collective memory and imagination. As a result, the dwellings of priests and nuns are being coveted. The conversion of places of worship into premium office space, luxury residences and prestigious hotels is the stuff of dreams, as religious properties are often located in magnificent sites: convents, abbeys, and monasteries are either set in a background of open green spaces—the lungs of the very cities that are now hemming them in—or amidst intimate gardens, cloisters, or inner courtyards, protecting them from the hubbub of modernity. The future of places of worship thus promises conversion of ancient buildings or a densification of the space they take up and begs the question of whether these projects can or must ensure the continued presence of historical religious communities in our societies.

Albeit seemingly easy—technically at least—the conversion of the convents, abbeys or monasteries interspersing our cultural landscapes raises difficult questions from a heritage perspective. Oftentimes passed down through the ages as reminders of bygone eras whose architectural imprint they exhibit, these relics are at times cherished by citizens who fiercely defend these oases in their neighbourhoods; at other times they are consecrated for ritual or simply sought after as part of a spiritual quest; or they may be invested with a true tradition of heritage preservation. Whatever the case may be, the issue of their abandonment to demolition, replacement, or conversion to private or commercial use stirs up highly emotional responses. While everyone agrees on the landscape-related, architectural, historical, and memorial aspects which in most cases can, in the name of the public interest, justify state assistance in changing the vocation of these complexes, their deconsecration and possible conversion in a secular society to a different owner and a different use touch on a wide range of challenges requiring financial, legal, urban-planning, and even museological intervention.

This collective work addresses the questions raised by the vocational metamorphosis of convents, abbeys, monasteries, and missions and outlines some avenues for reflection. The topics addressed include historical and contemporary, architectural and spiritual, political and philosophical, ethical and technical, and strategic and emotional elements. The collection is divided into two parts. The first provides a synopsis of the phenomenon, identifying historical and architectural benchmarks for fully measuring its significance. Thomas Coomans reviews nearly 2,000 years of history of monastic architecture in an attempt to understand its material organization and symbolism, an approach that is crucial to the preservation of meaning in the process of conversion. Luc Noppen and Lucie K. Morisset further analyze and illustrate conversions of convents and other religious properties

in Quebec. These three historians of architecture lay out touchstones for understanding the phenomenon while examining the potential and constraints arising from the quest for new uses.

The second part delves into historical and contemporary experiences in order to put into perspective the future of religious buildings, the particularity of the environments that they have helped to create and the heritage that they leave in their wake, spatially as much as in the collective psyche. The three texts of the first section examine what lies behind heritage attachment. Fabien Bellat's looks at the troubled destiny of Russian monasteries. The researcher outlines in broad strokes the history of the 20th century in order to show how tension between the state and the Orthodox Church led to multiple rifts and reversals regarding the future of monastic architecture. On the basis of six examples of conversion in Mexico, Ana Lozano Santín describes the experience following the nationalization of ecclesiastical properties in 1859. Albeit used for non-religious purposes, some 150 years later these buildings still convey the Mexican Catholic Church's pre-eminence since colonial rule and up until the first decades of Independence. The situation in Canada is analyzed by Martin Drouin through campaigns for the preservation of three places of worship in Quebec City, Montreal, and Ottawa respectively, movements which created quite a stir in the 1970s. This work leads him to reflect upon the development of heritage awareness in the province of Quebec. By way of controversies, disputes, urban battles, and turnarounds, these three contributions explore the complexities and contradictions of community attachment to religious heritage.

A discussion of long-term heritage is illustrated with the abbeys of Landévennec, Royaumont and Villers-en-Brabant. Founded in the Middle Ages in the monastic tradition of the Benedictines and the Cistercians, all three suffered the backlash of the French Revolution, yet each had a unique fate. History could have stopped there, but events unraveled otherwise. The return of the Benedictines to Landévennec in the early 1950s, in a new building not far from the ruins of the ancient abbey, opened a new chapter analyzed by Yvon Tranvouez. The classifying of historic remnants and the opening of a museum, adding a cultural and a touristic dimension to the place, further complicate its history. Jean-Michel Leniaud looks into the history of the royal Abbey of Royaumont, expanding particularly on the period stretching from the departure of the Cistercian monks in 1791 until the French anti-congregational laws of the beginning of the 20th century. The focus put on the 19th-century history of the abbey allows him to examine the preservation of this heritage today and the hazards of its transmission, highlighting the role of the actors involved. Similarly, Thomas Coomans examines the history of the ruins of the ancient Cistercian abbey of Villers-en-Brabant, from the expulsion of the monks in 1796 to this day, including the expropriation of the property by the Belgian state in 1802. The result is an analysis of the various perceptions of the abbey and the means of enhancement in view of the perceived value of this heritage over time.

Through an analysis of conversions having occurred over the past two centuries, as outlined in the previous section, a variety of situations and the involvement of a constellation of actors have been brought to light. It is, however, equally important to address governance frameworks head on. In this regard, Jan De Maeyer and Kristien Suenens describe the mechanisms developed by the Flemish community in Belgium since the 1970s. Besides the importance of established structures, the creation of a collaborative network constitutes an essential asset in what appears to be an original approach to the preservation of archival, literary and movable heritage. Next we have the presentation by Marc de Beyer of his *Guidelines on Ways of Dealing with Religious Objects*, drawn up under his direction by the Museum Catharijneconvent of Utrecht, concerning how to assess cultural value and preserve religious objects in the Netherlands. With a view to transferring knowledge, one of the challenges taken up by this project was to teach communities to be autonomous and to adopt a critical approach to movable heritage. In this respect, the study of heritage enhancement in France reveals pitfalls in the legal regime governing monastic heritage. Anne Fornerod focuses on the problems encountered in conversion and dual use. Turning to the Netherlands, Nico Nelissen presents the typology of strategies devised for the expected conversion of some 150 religious buildings over the coming decade. Lastly, Marie Lessard ponders the benefits and limitations of provisions and processes set out to oversee conversion projects. She presents two cases of religious heritage preservation in Montreal that lead her to question the established framework of governance in this area.

The three concluding texts in the book tackle attitudes regarding religious memory in contemporary society. Isabelle Jonveaux attempts to gain an understanding of the appeal that monasteries and the imagery associated with them have for secular societies, delving into the apparent paradox inherent in the heritage designation of the monastic world. Geoffrey Carr looks at First Nations residential schools in British Columbia and the painful memory they hold. The changed use of these buildings necessarily raises the issue of commemoration of the nation's past. An attempt to grasp the spirit of a given place is also made by Pierre Lucier by bridging monastic spiritual traditions, embodied in the constitutions and rules of religious orders, and the space of monastic buildings. These different manifestations of religious memory in present-day societies conclude the second part of the book devoted to historical and contemporary experiences.

At a time of religious disaffection, and prior to this publication, the need was felt to reflect on the heritage of convents, monasteries and abbeys dotting the landscapes of our cities and countryside, all in danger of abandonment. The communities that built, inhabited and sustained them no longer have the means to assume the cost of their preservation. Yet the affection of civil society for these impressive buildings and their gardens, now coveted for the purpose of property development, demands that such an effort be made. This was the context for the organization of

◂ Fig. 1
Former chapel of the Motherhouse of the Grey Nuns of Montreal renovated by Concordia University.
Photo: Concordia University.

an international symposium by the Quebec Religious Heritage Council, the Canada Research Chair on Urban Heritage ESG/UQAM, Concordia University, and the UQAM Heritage Institute, together with numerous partners. The international symposium, held at various locations in Quebec City and Montreal from October 7 to 11, 2009, sought to identify and analyze innovative solutions for the preservation of monasteries, abbeys, and religious properties in general in Quebec, the rest of Canada, and the Western world. The present collective work stems from this event and offers a selection of revised contributions. The intention of this scientific event and the resulting volume was to propose historical and architectural landmarks and to share historical and contemporary experiences with a view to reflecting on issues of secularization, conversion, and governance of religious properties, as well as to provide input for a debate concerning the financial, legal, urban-planning, and memorial implications of their vocational change and development.

I

L'héritage des couvents

1

L'ordre autour du cloître

L'architecture des abbayes et des couvents, entre tradition, réformes et réaffectations

Thomas Coomans

Abstract

Within the age-old and apparently immutable Christian monastic tradition, architecture has helped in the adaptation of regular life to the changing needs of society (spiritual, colonizing, military, teaching, care-giving, and missionary), while promoting the assertion of strong identities specific to the various religious institutes, in an apostolic, evangelist spirit. The built environment of religious communities has evolved along with the great steps of an almost 2,000-year-old, contemplative and active, male and female, rural and urban, monastic history. In this essay, the architecture of abbeys and convents in Europe is studied as a process of material and symbolic organization of space and time, submitted to monastic cloistering and the rules of life. Sometimes brutal changes in world views (the Protestant Reformation, the French Revolution, contemporary de-Christianization) have resulted in deletions and destructions, but also reuses that are proof of the architectural potential of groups of buildings organized around cloisters.

Examiner l'architecture des monastères et des couvents en tant que processus d'organisation matérielle et symbolique de l'espace et du temps, soumis à des règles de vie ; tel est l'objectif de cet essai. Malgré le poids de la tradition monastique séculaire et apparemment immuable, l'architecture a contribué à l'adaptation de la vie régulière aux besoins changeants de la société, tout en favorisant l'affirmation d'identités fortes et spécifiques dans un esprit apostolique et évangélisateur. La problématique sous-jacente, dans l'ouvrage *Des couvents en héritage*, est celle de la compréhension de la signification du bâti monastique, condition indispensable à la réussite de réaffectations patrimoniales.

Les lignes qui suivent ne brossent pas un grand panorama historique du monachisme à travers les siècles et ne s'embarrassent guère de la subtilité de la terminologie ni de la complexité des ordres, des congrégations et des instituts religieux passés et présents – il y en aurait plusieurs milliers –, de leurs différentes règles et de leurs réformes successives, des spécificités de leur spiritualité et de leur liturgie[1]. C'est l'architecture qui sert ici de fil conducteur. À travers elle transparaîtront les grandes familles religieuses et les jalons d'une chronologie qui s'étend sur dix-sept siècles. Il sera moins question des églises que de la morphologie des monastères et de leur organisation autour du cloître.

Notons, dès l'introduction, que la volonté d'hommes et de femmes de se retirer du monde et de renoncer aux biens temporels pour vivre dans la solitude, la pauvreté et la contemplation se rencontre dans la plupart des sociétés humaines et des religions, notamment dans le bouddhisme, dans l'islam et dans toutes les confessions chrétiennes, orthodoxe, catholique romaine et même réformées.

Notre synthèse se limite au christianisme occidental et s'articule en quatre parties. La première présente les origines du monachisme et de l'architecture monastique, ou comment, après plusieurs siècles, une organisation spatiale adéquate s'est mise en place autour du cloître. La deuxième partie examine les différents types architecturaux, ou comment, dans son essence, l'architecture monastique répond à l'identité des grandes familles religieuses en fonction d'une règle et d'un apostolat, c'est-à-dire de leurs identités profondes. La troisième partie est consacrée aux caractères architecturaux qui affectent, d'une manière ou l'autre, tous les monastères et expliquent leur évolution dans l'espace et dans le temps en tenant compte des différentes identités. Enfin, la quatrième partie dresse une typologie de réaffectations, en énonçant les autres usages possibles de l'architecture monastique. Il en ressortira notamment que la problématique des autres usages, qui est le thème de l'ouvrage *Des couvents en héritage*, n'est pas un phénomène nouveau.

1. À cet effet, on consultera la magistrale encyclopédie : William M. Johnston (dir.), *Encyclopedia of Monasticism*, 2 vol., Chicago-Londres, Fitzroy Dearborn Publishers, 2000. Également : Juan María Laboa (dir.), *The Historical Atlas of Eastern and Western Monasticism*, Collegeville, The Liturgical Press, 2003 ; Gaston Duchet-Suchaux et Monique Duchet-Suchaux, *Les ordres religieux. Guide historique*, Paris, Flammarion, 1993.

Origines – des premières communautés d'ermites aux abbayes impériales

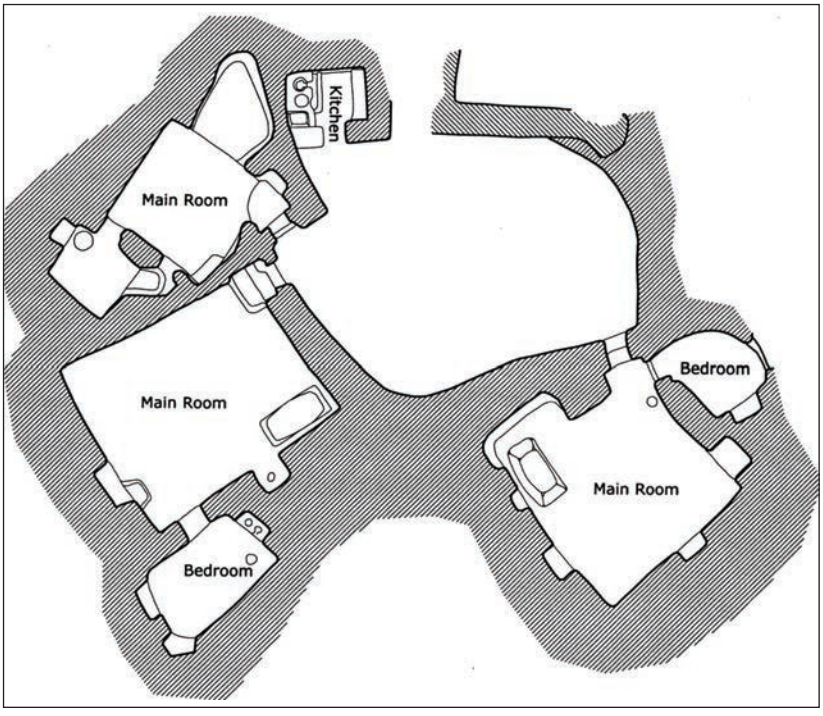
La cellule

L'origine du monachisme chrétien remonte à la fin du III^e^ siècle, en Égypte. Terre de contrastes entre la vie concentrée dans la vallée du Nil et le désert partout alentour, l'Égypte offrait la possibilité de se retirer du monde. Parmi ceux que l'on appelle les « pères du désert », les deux plus importants sont Antoine et Pacôme[2]. Saint Antoine l'ermite († v. 356) se retira dans le désert de Nitrie vers 270 et devint le premier des grands ermites, attirant autour de lui de nombreux disciples. Il est considéré par la tradition latine comme le fondateur de la vie monastique et érémitique. Saint Pacôme († v. 349), quant à lui, fonda en 318, en Thébaïde, des communautés d'ermites qui obéissaient à un chef et vivaient dans une sorte de « village monastique » entouré d'un mur, composé d'un oratoire où ils priaient et de pavillons où ils travaillaient et dormaient. Pacôme fonda plusieurs monastères d'hommes et de femmes dans le désert, dont les communautés comptaient plusieurs centaines de membres. Pour organiser ces communautés, un règlement ou règle monastique s'avérait nécessaire[3]. La Règle de saint Pacôme est la première du genre ; selon la tradition, Pacôme l'aurait reçue d'un ange.

Au début du IV^e^ siècle, l'Empire romain se convertit au christianisme qui, de religion dissidente, devint religion de masse, puis religion officielle. Partant d'Égypte, le mouvement monastique se propagea à travers l'Empire aux IV^e^ et V^e^ siècles, dans deux directions principales : d'une part, le Proche-Orient, jusqu'en Perse et en Arabie ; de l'autre, l'Italie et la Gaule, puis l'Irlande et l'Angleterre. En Égypte, les monastères qui survécurent à l'Islam sont coptes orthodoxes. Les grandes étapes de cette diffusion en Occident sont la fondation du premier monastère à Rome par saint Athanase († 373) en 339, la fondation par saint Martin († 396) des deux premiers monastères en Gaule, à Ligugé près de Poitiers en 361 et à Marmoutiers près de Tours en 375, et la fondation par saint Patrick († 461) de la première abbaye en Irlande, à Armagh en 441[4].

La composante architecturale de base de la vie érémitique et monastique primitive est la cellule. Quelle que soit sa forme, la cellule est, par définition, un espace de petites dimensions – du latin *cellula*, petite chambre, diminutif de *cella*, chambre – conçu pour une personne. Les premiers ermites du désert se retiraient dans des grottes ou dans des tombes

2. Benedicta Ward, *The Desert Fathers. Sayings of the Early Christian Monks*, London, Penguin Classic, 2003 ; Ivan Gobry, *Les moines en Occident, 1. Les origines orientales*, Paris, Éditions de Guibert, 1997 ; Graham Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford, Clarendon, 1993.
3. La vie quotidienne est étudiée dans : Philip Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 77-104.
4. John Ryan, *Irish Monasticism: Origins and Early Development*, Dublin, Four Courts Press, 1992 [3^e^ éd.].



◂ Ill. 1
Ermitages rupestres à Naqlun (Égypte), milieu du Vᵉ siècle.
Plan d'après Jaroslaw Sobrowolski et Tomasz Derda.

creusées dans la montagne, ou encore dans des villages abandonnés (ill. 1). Les cellules monastiques, alignées le long d'un couloir, remplissent une fonction analogue[5] ; celles des recluses également[6].

La cellule est l'archétype de la relation entre matériel et spirituel qui est omniprésente dans l'architecture et dans la vie monastique. La cellule est une pièce fermée, dépourvue de toute distraction physique, à l'intérieur de laquelle le moine est seul et en silence, à l'écart du monde et de sa communauté, afin de pratiquer des exercices spirituels. Ce retrait du monde ne signifie pas pour autant un rejet du monde. En effet, la cellule est surtout le lieu où le moine développe une attitude intérieure propice à une rencontre avec lui-même, avec Dieu et avec les autres dans un face-à-face intense, par la prière, la méditation de la Bible, l'ascèse et le travail. Cette rencontre donne aussi lieu au combat intérieur du moine avec ses désirs et ses passions, avec son ego. La cellule est donc un lieu de transformation et de salut, un lieu de discipline du corps soumis à l'esprit ; elle donne corps à la présence de Dieu. Cette présence fait de l'espace de la cellule un espace sacré dont le moine doit prendre soin en rejetant tout usage qui profanerait son intégrité[7].

5. En particulier celles des Chartreux qui sont comme de petites maisons (voir plus loin).
6. Au Moyen Âge tardif, les recluses – du latin *recludere*, enfermer – étaient des femmes qui, souhaitant se retirer du monde et adorer le Saint Sacrement, se faisaient emmurer dans des cellules accolées à certaines églises, d'où elles avaient une vue sur le tabernacle. Elles communiquaient avec le monde par une fenêtre.
7. David G.R. Keller, *Oasis of Wisdom. The Worlds of the Desert Fathers and Mothers*, Collegeville, Liturgical Press Paperback, 2005, p. 47-61.

La règle

Parmi les nombreuses règles monastiques qui furent écrites à la suite de celle de saint Pacôme pendant les premiers siècles du christianisme, deux connurent une fortune particulière et sont, aujourd'hui encore, des piliers de la vie monastique : la Règle de saint Augustin d'Hippone, de l'extrême fin du IV^e^ siècle, et la Règle de saint Benoît de Nursie, du milieu du VI^e^ siècle. Plus tard, la Règle de saint François d'Assise, du début du XIII^e^ siècle, et les exercices spirituels de saint Ignace de Loyola, du début du XVI^e^ siècle, allaient fonder d'autres traditions durables.

Saint Augustin († 430) n'était pas un moine et la règle qui porte son nom est fondée sur des préceptes qu'il rédigea en 397 pour une communauté d'Hippone en Algérie[8]. Cette règle fut adoptée à partir du XI^e^ siècle par les communautés de chanoines, les Prémontrés, les Dominicains et de nombreux autres ordres et congrégations masculins et féminins qui portent le nom d'Augustin[9]. Le texte ne dit rien sur la disposition architecturale d'un monastère et ne cite qu'une seule fois un bâtiment précis, à propos de son usage :

> Que l'on ne fasse dans l'oratoire que ce pourquoi il a été construit et d'où il tire son nom ; afin que si d'autres avaient le temps et la volonté d'y prier, même en dehors des heures ordinaires, ils n'en soient pas empêchés par ceux qui voudraient y faire quelque autre chose[10].

Pendant que l'Empire romain se fissurait de toutes parts avant de s'écrouler au VI^e^ siècle sous les invasions barbares, le monachisme se développa sous des formes variées[11]. C'est dans ce contexte que saint Benoît de Nursie († 547) écrivit la Règle des moines pour la communauté du Mont-Cassin au sud de Rome[12]. Dans cet ouvrage majeur de la tradition monastique chrétienne, Benoît définit en 73 chapitres les différents aspects qui régissent la vie monastique, allant du rôle de l'abbé aux prescriptions liturgiques, aux services communautaires, au travail, à la nourriture, aux vêtements, etc.

La règle n'évoque guère l'architecture, c'est-à-dire le cadre bâti dans lequel se déroule la vie du moine. Outre l'oratoire, cité en tant que lieu mais sans précisions architecturales, seule une phrase concernant la clôture et le rôle du portier nomme explicitement des bâtiments :

8. Luc Verheijen, *La Règle de saint Augustin*, t. 1, *Tradition manuscrite* ; et t. 2, *Recherches historiques*, Paris, Études augustiniennes, 1967.
9. Maur Cocheril, « L'ordre canonial », dans Gabriel Le Bras (dir.), *Les ordres religieux. La vie et l'art*, t. 2, Paris, Flammarion, 1980, p. 7-137.
10. *Œuvres complètes de saint Augustin*, traduction de l'abbé Raulx, t. 3, Bar-le-Duc, Guérin, 1864, chap. 3, p. 587-591.
11. Marilynn Dunn, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford et Malden (MA), Blackwell, 2000 ; Ivan Gobry, *Les moines en Occident, 2. De saint Martin à saint Benoît*, Paris, Éditions de Guibert, 1985.
12. Parmi l'abondante littérature : Adalbert de Voguë, *Saint Benoît : l'homme et l'œuvre*, coll. « Vie monastique », n° 40, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2001 ; Roberto Cassanelli et Eduardo Lopez-Tello Garcia (dir.), *Saint Benoît et son héritage artistique*, Paris, Cerf, 2009.

> Le monastère doit, autant que possible, être disposé de telle sorte que l'on y trouve tout le nécessaire : de l'eau, un moulin, un jardin et des ateliers pour qu'on puisse pratiquer les divers métiers à l'intérieur de la clôture. De la sorte, les moines n'auront pas besoin de se disperser au dehors, ce qui n'est pas du tout avantageux pour leurs âmes [*sic*][13].

Cet extrait de la règle montre que l'organisation d'une communauté repose sur l'ordre par opposition au chaos du monde, que l'ordre inclut l'organisation spatiale du monastère et que la condition d'existence de l'ordre est l'existence d'une clôture. En outre, dans le monastère qui est une « école où l'on sert Dieu et où l'on combat les vices[14] », toute considération matérielle possède une dimension spirituelle et symbolique.

Au milieu du VI^e^ siècle, donc, la Règle de saint Benoît, qui n'était d'ailleurs pas la seule règle de vie, résultait d'une tradition monastique de plusieurs siècles et allait, à son tour, devenir une référence incontournable de la tradition monastique jusqu'à nos jours, près de quinze siècles plus tard. Le monachisme bénédictin se propagea en Gaule, en Allemagne et dans des régions qui n'avaient pas été romanisées ni christianisées. S'il était fréquent que des moines ou des abbés deviennent évêques, le premier pape d'origine monastique fut saint Grégoire le Grand († 604), père de l'Église d'Occident. Le monachisme n'était donc plus un monde en marge de la société comme à l'époque des pères du désert, mais les abbayes gagnaient en pouvoir et en influence grâce aux liens qu'elles tissaient avec les évêques et les souverains.

À la fin du VI^e^ siècle, le monachisme bénédictin se heurta au monachisme irlandais diffusé dans les mêmes régions d'Europe du Nord par saint Colomban de Luxeuil († 615), auteur d'une Règle des moines excessivement sévère[15]. Le monachisme bénédictin se développa progressivement au cours du VIII^e^ siècle, puis, au concile d'Aix-la-Chapelle en 817, l'empereur carolingien Louis le Pieux imposa dans tout l'Empire la Règle de saint Benoît pour contrecarrer l'influence des moines irlandais et anglo-saxons.

Ces cinq premiers siècles du monachisme, ici esquissés à grands traits, se déroulèrent dans des contextes historiques complexes et souvent violents, avec la chute de l'Empire d'Occident et les invasions barbares, le développement de l'Islam en Afrique du Nord et en Espagne, les tensions internes à l'Église et l'évangélisation de nouveaux territoires. En ce qui concerne l'architecture monastique antérieure à l'époque carolingienne, les connaissances sont presque exclusivement archéologiques, car toutes les abbayes furent détruites ou transformées (ill. 2).

13. *Règle de saint Benoît. Texte latin, traduction et concordance*, Philibert Schmitz (éd.), Turnhout, Brepols, chap. 66, versets 6-7, 1987 [3^e^ éd.], p. 152-153.
14. *Ibid.*, prologue, verset 45, p. 9.
15. Ivan Gobry, *Les moines en Occident, 3. De saint Colomban à saint Boniface (500-750)*, Paris, Fayard, 1987.

Ill. 2 ▲
Monastère Sainte-Catherine, fondé au VI^e siècle au pied du mont Sinaï (Égypte).
Photo : Thierry Vermeeren.

À l'image de ruines conservées en Irlande, on doit s'imaginer les monastères entourés d'une muraille circulaire et composés de bâtiments distincts, en bois ou en pierre, où les moines priaient, vivaient et travaillaient en commun (ill. 3). Chaque abbaye comptait plusieurs églises et chapelles, dans lesquelles la liturgie se déroulait alternativement, notamment en fonction des reliques de saints qui y étaient conservées. Il n'y avait donc pas encore de cloître, mais des bâtiments détachés les uns des autres, sans doute pour éviter la propagation d'incendies, et parfois reliés entre eux par des galeries. Les monastères orthodoxes ont gardé cette organisation à églises multiples, sans cloître et dans une enceinte.

La communauté

Dès le premier chapitre de la règle, saint Benoît révèle la complexité du paysage monastique au milieu du VI^e siècle en distinguant quatre catégories de moines.

> La première est celle des cénobites, c'est-à-dire de ceux qui vivent en commun, dans un monastère, et combattent sous une règle et un abbé. La deuxième catégorie est celle des anachorètes ou ermites […] Formés par une longue épreuve dans le monastère […] ils sont passés au combat solitaire du désert […] La troisième catégorie de moines, fort détestable, est celle des sarabaïtes. Ils n'ont pas été éprouvés […] par une règle, ils demeurent fidèles au monde dans leur conduite et […] mentent à Dieu […] La quatrième catégorie de moines est celle des gyrovagues […] Toujours en route, jamais stables, esclaves de leurs volontés propres et des plaisirs de la bouche,

Ill. 3 ▲
Monastère de Clonmacnoise (Irlande), fondé en 545 par saint Ciáran.
Photo : THOC.

ils sont les pires en tout. Laissons donc ces diverses catégories de moines ; et, avec l'aide du Seigneur, venons-en à organiser la si puissante catégorie des cénobites[16].

Saint Benoît considérait donc la catégorie des cénobites comme supérieure et lui donna une règle pour l'organiser, quelles que soient sa taille et sa composition. L'extrait montre que les vocations monastiques sont multiples, y compris au sein même d'une communauté de cénobites.

Saint Benoît accorde dans sa règle une place capitale au rôle du supérieur de la communauté qu'il appelle « abbé » (du syriaque *apa*, père). L'abbé est responsable des aspects spirituels et matériels de la communauté et celle-ci lui doit obéissance ; il doit être un fin psychologue car son autorité s'adapte au caractère de chaque moine pour que règne l'ordre. L'abbé agit au nom de la communauté envers le monde extérieur et doit gérer les conflits inévitables avec le prince ou le seigneur local, avec l'évêque ou avec d'autres abbayes. Au Moyen Âge, il n'était pas rare que l'abbé ait rang de seigneur et exerce la justice. Aussi la désignation de l'abbé a-t-elle de tout temps été cruciale pour la communauté qui, en théorie, élit elle-même son abbé. Pourtant, il arriva souvent qu'un abbé étranger à la communauté fut imposé soit par le pouvoir politique (le roi, l'empereur)[17], soit par les instances centrales de l'ordre. Un autre aspect essentiel est la durée du mandat de l'abbé : normalement les abbés étaient élus à vie et donnaient leur démission quand ils ne se sentaient plus en mesure d'assumer leur tâche. D'autres formules ont existé selon les ordres et

16. *Règle de saint Benoît…*, *op. cit.*, p. 10-13.
17. Il sera question plus loin de la « commende » en France et des abbés dits « commendataires » ; nommés par le roi, ils pouvaient même être des laïcs et cumuler la charge d'abbé (et les revenus) de plusieurs abbayes.

l'époque, notamment celle des mandats à durée déterminée, renouvelables ou non. Le supérieur d'une communauté n'est pas appelé abbé ou abbesse dans tous les ordres et instituts religieux ; on rencontre aussi des prieurs, des gardiens, des recteurs, des supérieurs, etc. Enfin, à la tête des ordres centralisés se trouve un abbé général ou un père général. Tous ces titres se déclinent au féminin dans les institutions de femmes.

L'abbé est entouré d'un conseil d'anciens (*seniores*) qu'il consulte pour les décisions importantes. Il est secondé d'un prieur (du latin *prior*, premier) qui est plus spécifiquement responsable de l'ordre spirituel de la communauté et remplace l'abbé lorsque celui-ci est absent, ainsi que d'un cellérier ou économe, responsable des aspects matériels de l'abbaye, c'est-à-dire des finances, de la logistique, des constructions, du domaine, des ouvriers, etc.

Les membres de la communauté prononcent des vœux ou promesses par lesquels ils s'engagent délibérément envers Dieu, l'abbé et la communauté. La Règle de saint Benoît prévoit les « vœux de stabilité, de conversion des mœurs et d'obéissance », ce qui mena à la fameuse trilogie des « vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté » auxquels, selon les ordres, s'ajoutent des vœux spécifiques[18]. La renonciation à l'argent et à la propriété personnelle ainsi qu'à la dimension charnelle du corps et à l'activité sexuelle sont des clés de l'ascétisme monastique. Le religieux régulier prononce d'abord des vœux simples ou temporaires, puis des vœux solennels ou définitifs qui l'engagent à vie et ont des conséquences juridiques canoniques.

La communauté se compose donc de moines « profès » (qui ont fait leur profession solennelle) ou non, de novices ou frères en cours de formation. Cette distinction fixe un ordre d'ancienneté dans la communauté et définit la place de chaque individu dans les différents lieux du monastère : dans le chœur de l'église, dans le réfectoire, au chapitre, etc. Tous les moines ne sont pas prêtres. Outre les moines de chœur, la communauté comprend des frères qui ont une vocation propre et qui sont souvent appelés « convers » (de *conversus*, converti) ou « frères lais ». Ceux-ci assurent le travail matériel dans l'abbaye (cellier, cuisine, etc.) et dans le domaine, vivent à part, ont des offices et des us propres. Certains ordres comme les Cisterciens ont accordé un rôle particulier aux convers[19].

Enfin, les membres de la communauté exercent des charges ou services à durée déterminée, plus ou moins longue. Parmi les plus importants sont ceux du chantre responsable de la liturgie chorale, du sacristain, de l'infirmier, du maître des novices, du portier, de l'hôtelier, du bibliothécaire

18. Le terme générique « religieux » désigne toute personne ayant prononcé des vœux. La distinction entre les ordres, les congrégations, les instituts, ainsi qu'entre les moines, les frères, etc., se fonde sur la nature des vœux prononcés. Le droit canon de 1917 consacre 200 canons aux religieux.
19. Chrysogonus Waddell, *Cistercian Lay Brothers. Twelfth-Century Usages with Related Texts*, coll. « Studia et Documenta », n° 10, Brecht, Cîteaux, Commentarii Cistercienses, 2000.

Ill. 4 ▲
À l'abbaye cistercienne de Fontfroide (Aude), la salle capitulaire du XII^e siècle s'ouvre largement sur la galerie du cloître.
Photo : THOC.

et de l'archiviste. Si nécessaire, ceux-ci se font seconder par un autre membre de la communauté. En outre, les services communautaires sont souvent réattribués chaque semaine de manière à ce que chacun les exerce à tour de rôle. Ainsi il y a les « hebdomadiers » de service à la cuisine, à la lecture, au réfectoire, au nettoyage, etc.

Les tâches sont distribuées et évaluées au chapitre, c'est-à-dire à la réunion quotidienne de la communauté dans une salle du monastère appelée salle du chapitre ou salle capitulaire (ill. 4). Sur un lutrin au milieu de la salle se trouve la règle dont l'abbé lit et commente chaque jour un chapitre, avant de discuter des questions d'organisation et de discipline. Les novices prennent l'habit et sont reçus par la communauté réunie dans la salle du chapitre ; les abbés y sont enterrés. Le travail quotidien y est également distribué, dans une perspective d'équilibre selon le célèbre adage bénédictin « prie et travaille » (*ora et labora*). On peut considérer le chapitre monastique comme l'une des plus anciennes institutions démocratiques, où chacun peut s'exprimer dans le respect des autres et où la prise de décision est collective. Le rôle de l'abbé est décisif dans le maintien de l'équilibre matériel et spirituel qui fonde l'ordre dans le cloître.

Le cloître

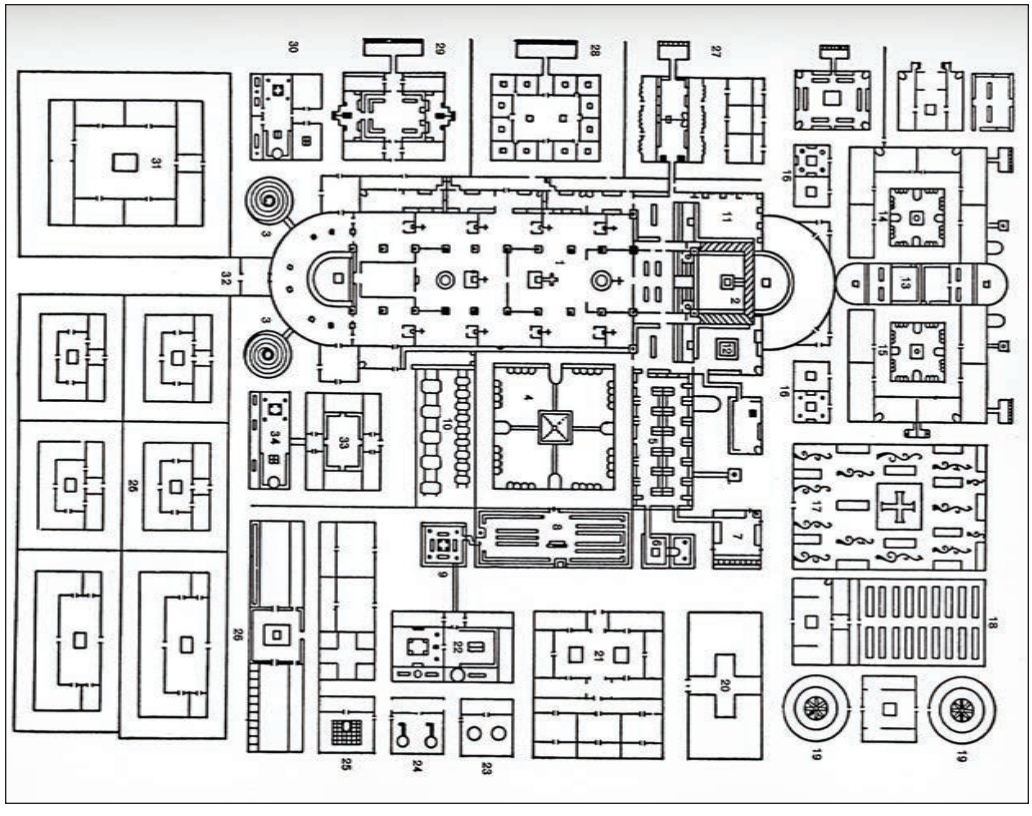
L'architecture de la réforme monastique carolingienne au début du IX^e siècle est principalement connue par des fouilles et par quelques vestiges monumentaux de premier ordre. C'est dans ce contexte de réforme qu'apparurent les premiers véritables cloîtres, comme à l'abbaye impériale de Lorsch. Le cas de l'abbaye de Saint-Riquier illustre bien le

Ill. 5 ▲
À la fin du VIII[e] siècle, l'abbaye de Centula à Saint-Riquier (Somme) se composait de différents édifices reliés par des galeries.
Gravure du XVII[e] siècle, d'après une enluminure médiévale perdue.

rôle de la politique carolingienne sur les abbayes. Construite par Charlemagne de 789 à 799, la monumentale église principale, aujourd'hui disparue, était conçue à partir de deux pôles : celui de la communauté à l'est (chœur monastique) et celui de l'empereur à l'ouest (l'avant-corps)[20]. Un dessin ancien de l'abbaye de Saint-Riquier montre qu'il n'y avait pas encore de cloître à proprement parler, mais que des galeries couvertes reliaient les bâtiments et protégeaient les nombreuses processions de la communauté d'un lieu vers l'autre (ill. 5).

Le grand plan d'une abbaye conservé à l'abbaye de Saint-Gall en Suisse, connu sous le nom de « plan de Saint-Gall », est un document tout à fait remarquable de l'époque carolingienne[21]. Il s'agit en fait du plan d'une abbaye idéale qui donne une synthèse graphique très détaillée et pourvue d'annotations écrites de toutes les composantes d'une abbaye. L'organisation est parfaitement aboutie et exprime une réflexion architecturale qui résulte d'une longue tradition et de beaucoup d'expérience. D'après leur forme, les bâtiments étaient en bois et bien séparés les uns des autres, sauf l'église et les ailes autour du cloître qui étaient en pierre. Sans entrer dans les détails, on peut regrouper les fonctions des bâtiments en plusieurs catégories : les bâtiments de la communauté et de l'abbé autour du cloître ; les bâtiments des novices et des infirmes avec leurs petits cloîtres propres à l'est du chœur de l'église ; le cimetière, la basse-cour et le jardin domestique au nord-est ; les bâtiments industriels comprenant un moulin, une forge, une boulangerie et une brasserie au sud, obligatoirement près d'un cours d'eau ; les bâtiments agricoles, grange et étables, au sud-ouest ; enfin, à l'ouest, les bâtiments d'accueil pour les hôtes. Il y a donc des zones fonctionnelles, qui ne sont pas toutes accessibles aux mêmes groupes de personnes. L'orientation des bâtiments est très importante et fixée pour des siècles selon l'axe est-ouest de l'église – au Moyen Âge, les églises étaient toujours « orientées » –, les fonctions les plus spirituelles de l'abbaye se trouvant à l'est et les plus temporelles à l'ouest (ill. 6).

20. Aline Magnien (dir.), *Saint-Riquier. Une grande abbaye bénédictine*, Paris, Picard, 2009.
21. Document consultable en détail et en contexte sur [http://www.stgallplan.org/]. Études de référence : Walter Horn et Ernest Born, *The Plan of St. Gall*, coll. « California Studies in the History of Art », n° 19, 3 vol., Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1979 ; Werner Jacobsen, *Der Klosterplan von St. Gallen und die Karolingische Architektur* [Le plan de l'abbaye de Saint-Gall et l'architecture carolingienne], Berlin, Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, 1992.



▲ Ill. 6
Plan d'une abbaye idéale, dessiné vers 820 et conservé à l'abbaye de Saint-Gall (Suisse), le nord-est vers le haut. *Dessin au trait d'après l'original sur parchemin, Stift Sankt Gallen.*

La période carolingienne fut cruciale pour l'évolution du monachisme et de l'architecture monastique. Le cloître, au centre de l'abbaye, est un espace carré entouré de galeries et de corps de bâtiments. Il est donc fermé, comme son nom l'indique (*claustrum* signifie clôture ou barrière). La seule ouverture du cloître est verticale, vers le ciel ; c'est la perspective du moine qui vit sur terre et aspire à l'au-delà. L'abbaye médiévale est d'ailleurs conçue et vécue comme une quête de perfection dans le chaos du monde, et prend pour référence la Jérusalem céleste dont la vision est décrite dans l'Apocalypse. La « Jérusalem céleste » ou « nouvelle Jérusalem », la ville sainte de Dieu, est un concept traditionnel juif et chrétien, associé à la fois au paradis, à la terre promise et à la reconstruction du temple de Jérusalem après la captivité des juifs à Babylone. Selon les traditions, la Jérusalem céleste peut être une ville littérale, un lieu spirituel ou mystique, voire incarner le retour à la perfection paradisiaque initiale[22]. Bref, l'organisation géométrique de l'espace, attribuée à la perfection divine, est opposée au chaos de l'espace profane désorganisé. Créer de l'ordre dans le chaos au moyen de la symétrie renvoie à une topographie idéalisée de l'ordre comme expression des lois de la perfection divine.

22. Ann R. Meyer, *Medieval Allegory and the Building of the New Jerusalem*, Cambridge (RU), D.S. Brewer, 2003.

Ill. 7 ▶
Pavillon de la fontaine au centre du grand cloître du monastère royal de Santa Mariá de Guadalupe (Estrémadure), XV^e siècle.
Photo : THOC.

Comme de nombreux édifices sacrés d'autres religions (hindouisme, bouddhisme, islam, etc.), la composition carrée du cloître monastique a une dimension cosmique. À la croisée des deux axes orientés selon les points cardinaux (la « croix cosmique »), un troisième axe, vertical, relie le monde d'en bas à celui d'en haut. Cet « axe du monde » ou *axis mundi* donne au cloître sa signification paradisiaque, restaure l'unité originelle de la création et confère au temps monastique sa dimension d'éternité[23].

À l'image du paradis, le jardin du cloître est circonscrit par un mur, est quadriparti – c'est-à-dire divisé en quatre parterres carrés égaux – et marqué en son centre par une fontaine, symbole du Christ, source d'eau vive (ill. 7). Souvent cette fontaine également appelée *lavatorium* se trouve dans un angle du cloître ou en face de l'entrée du réfectoire. Les moines s'y lavent les mains avant d'entrer dans le réfectoire. Ce simple geste d'hygiène physique a aussi une dimension spirituelle car cela réfère aux rituels de purification avant les repas, en particulier au lavement des pieds des apôtres par le Christ avant la dernière Cène. Une fois par semaine, généralement le samedi matin, l'abbé, à l'image du Christ, lave les pieds des membres de la communauté. Ce rituel précis, appelé le *mandatum*, se déroulait dans la galerie du cloître qui longe l'église.

Comme tout dans l'abbaye, le cloître est à la fois matériel et spirituel. Il est le centre de la vie quotidienne des moines ou des moniales, entouré de galeries fonctionnelles assurant la circulation entre les bâtiments, mais il est aussi un lieu protégé et introverti autour d'un jardin paradisiaque

23. Aart Mekking, « The Architectural Representation of Reality. The Built Environment as the Materialization of a Mental Construct », dans Aart Mekking et Eric Roose (dir.), *The Global Built Environment as a Representation of Realities. Why and How Architecture Should Be Subject of Worldwide Comparison*, Utrecht, Pallas Publications, 2009, p. 23-49 (en particulier p. 36-39).

◂ Ill. 8
Galerie de cloître de l'abbaye des sœurs du Saint-Sépulcre à Herkenrode (Belgique), 1985.
Photo : THOC.

clos avec une perspective de perfection céleste. Aussi les cloîtres reçurent-ils toutes les attentions de leurs occupants en quête d'Absolu : cloîtres romans, gothiques, baroques et même contemporains, tantôt décorés, tantôt épurés, toujours offerts à la lumière, selon des proportions, des rythmes et des jeux de formes d'une grande créativité[24]. À l'image du cloître, carré, défini à l'époque carolingienne, le monastère est une institution rigide, soumise à une règle, mais, à l'intérieur de ce cadre, il y a un espace de liberté qui permet l'épanouissement spirituel de l'individu. Telle est la clé, pour qui veut comprendre « l'ordre autour du cloître » (ill. 8).

24. Peter K. Klein (dir.), *Der mittelalterliche Kreuzgang: Architektur, Function und Programm* [Le cloître médiéval. Architecture, fonction et programme], Ratisbonne, Schnell & Steiner, 2004.

Ill. 9 ▶
Église abbatiale clunisienne de Maria-Laach (Rhénanie-Palatinat), chef-d'œuvre de l'architecture romane du XII[e] siècle.
Photo : Nikanos, Wikipedia, 2006.

Types architecturaux – de réforme en réforme

Après avoir établi l'origine et la signification de la cellule ainsi que celle du cloître, l'élément central et générateur du monastère dans la tradition chrétienne occidentale, il est possible d'aborder les différents types architecturaux. Comment, dans son essence, l'architecture monastique répond-elle à l'identité de familles religieuses spécifiques en fonction de règles et d'apostolats différents, c'est-à-dire de leurs identités profondes ? Il existe des ordres contemplatifs, mendiants, militaires, hospitaliers, enseignants, missionnaires, etc. Neuf types architecturaux sont abordés ici et mis en relation avec des ordres religieux et des apostolats particuliers : l'abbaye, la chartreuse, la commanderie, le couvent mendiant, le béguinage, l'Hôtel-Dieu, le collège, le palais et la maison.

L'abbaye

Il convient de présenter en premier lieu le type de l'abbaye, car il concerne les grandes familles monastiques et canoniales, d'hommes et de femmes – les Bénédictins et les chanoines réguliers augustins –, ainsi que les ordres réformateurs nés en leur sein à la fin du XIe siècle – les Cisterciens et les Prémontrés. Il s'agit de plusieurs milliers d'abbayes dont l'échelle et le style varient, mais dont la morphologie de base reste proche des principes énoncés dans le plan de Saint-Gall.

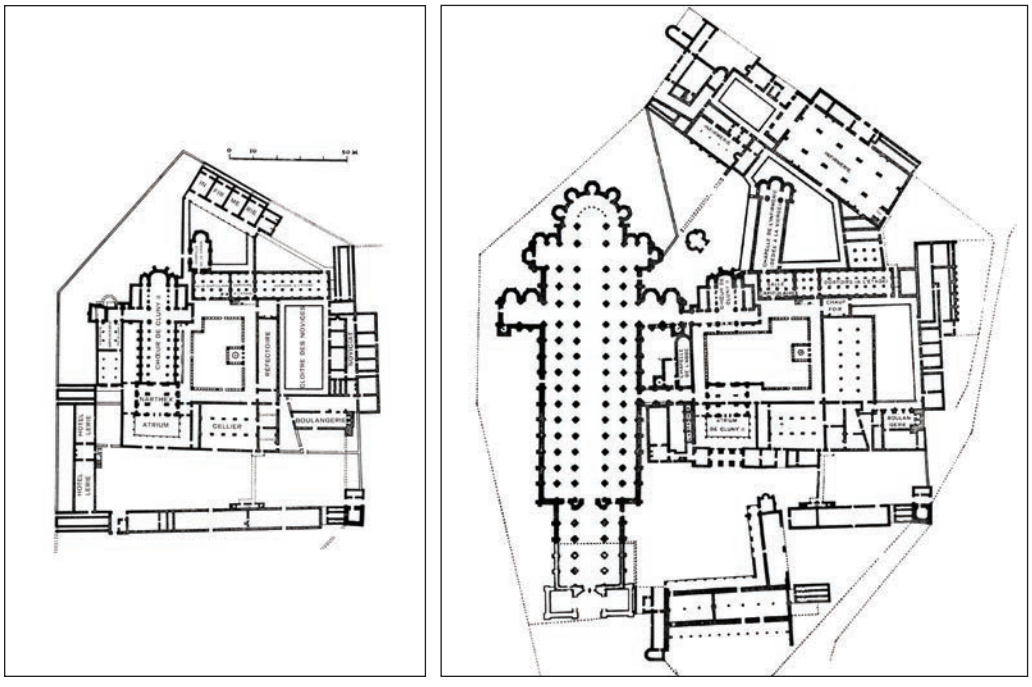
Après l'époque carolingienne, l'Europe subit de nouvelles invasions, des Normands et des Hongrois, qui causèrent la ruine de nombreuses abbayes. À partir du Xe siècle, eut lieu un renouveau dans le monde monastique, sous l'impulsion de l'abbaye bénédictine de Cluny, en Bourgogne. Fondée en 910, Cluny se transforma, en moins de deux siècles, en véritable capitale d'un empire spirituel et temporel « clunisien » qui comprenait plus de 1500 abbayes et prieurés à travers toute l'Europe et plus de 10 000 moines[25]. Son influence fut considérable, tant d'un point de vue spirituel que politique, économique, architectural et artistique (musique, enluminure, sculpture, orfèvrerie, etc.). L'architecture de nombreuses églises abbatiales bénédictines des XIe et XIIe siècles, aux puissants volumes ponctués de tours, affirment non seulement leur rayonnement spirituel, mais aussi leur pouvoir temporel et politique sur des domaines féodaux importants (Saint-Benoît-sur-Loire, Fontgombault, Caen, Maria-Laach, Cuxa, Paray-le-Monial, Tournus, Conques, etc.)[26] (ill. 9). De l'abbaye de Cluny, détruite à la Révolution française, subsistent peu de bâtiments médiévaux, mais les études archéologiques ont permis d'en reconstituer le plan et l'évolution[27].

La comparaison, à la même échelle, des deux phases principales de l'abbaye se passe de longs commentaires. Ces phases sont distinguées par les spécialistes qui les appellent Cluny II (ill. 10a), ou l'état au milieu du XIe siècle, et Cluny III (ill. 10b), un siècle plus tard, après l'achèvement de la nouvelle église qui, avec ses 187 mètres de longueur, était la plus grande de la chrétienté. Malgré la taille de l'abbaye, l'organisation autour du cloître restait fidèle à la tradition mise en place à l'époque carolingienne. La croissance de l'abbaye impliqua des solutions ingénieuses et appliqua le principe de la croissance centrifuge : le cloître reste l'élément générateur central et les bâtiments périphériques se développent de manière centrifuge dans toutes les directions, en tenant compte de la topographie et en séparant des zones fonctionnelles particulières. L'église occupe le côté septentrional du

25. Edwin Mullins, *Cluny: In Search of God's Lost Empire*, New York, BlueBridge, 2006 ; Marcel Pacaut, *L'ordre de Cluny (909-1789)*, Paris, Fayard, 1986 ; Joan Evans, *Monastic Life at Cluny 910-1157*, Oxford, Oxford University Press, 1968.

26. Kristina Krüger, *Die romansichen Westbauten in Burgund und Cluny: Untersuchungen zur Funktion einer Bauform* [Les massifs occidentaux romans en Bourgogne et à Cluny : recherches sur la fonction d'une forme architecturale], Berlin, Mann Verlag, 2003.

27. Anne Baud, *Cluny, un grand chantier médiéval au cœur de l'Europe*, coll. « Espaces médiévaux », Paris, Picard, 2003 ; Kenneth John Conant, *Cluny, les églises et la maison du chef d'ordre*, coll. « The Medieval Academy of America », no 77, Mâcon, Protat frères, 1968.



Ill. 10 a et b ▲
Plans de l'abbaye de Cluny au milieu du XI^e siècle (Cluny II) et au milieu du XII^e siècle (Cluny III), à la même échelle.
Kenneth John Conant, Cluny, les églises et la maison du chef d'ordre, *Mâcon, Protat frères, 1968.*

cloître et est précédée, à l'ouest, d'un atrium ; l'aile des moines avec la salle capitulaire, le parloir, la salle de travail et les dortoirs à l'étage forme le côté oriental ; le côté méridional est constitué par le chauffoir et le réfectoire ; la cuisine et le cellier ferment le cloître à l'ouest. Comme sur le plan de Saint-Gall, des bâtiments se développent au-delà du cloître et sont reliés par des galeries aux bâtiments périphériques du cloître. Ainsi, le groupe de bâtiments de l'infirmerie se trouve plus à l'est de l'aile des moines. Dans le prolongement de celle-ci vers le sud, des latrines et des étuves précèdent le noviciat. Autour d'une grande cour au sud du réfectoire sont établis des ateliers ainsi que la boulangerie contiguë à la cuisine. Enfin, à l'ouest de l'église et du cellier, autour d'une grande cour, sont disposés les bâtiments qui, par leur fonction, sont les plus tournés vers le monde : l'hôtellerie, les écuries, un hospice ou aumônerie et la porterie. Si le plan de Cluny III révèle un changement d'échelle considérable, la répartition des fonctions et la morphologie générale demeurent à peu près identiques. Au centre, le cloître s'est toutefois étendu en englobant la nef de l'église de Cluny II, tandis que la nouvelle église, au lieu de se superposer à l'ancienne, se développe au-delà.

Au XI^e siècle, les papes mirent en œuvre de nouvelles réformes destinées à redresser l'Église. Celle connue sous le nom de « réforme grégorienne », fut initiée par Grégoire VII († 1085), un pape d'origine monastique[28]. Celle-ci avait trois objectifs : l'affirmation de l'indépendance du clergé par rapport au pouvoir politique, notamment pour les nominations ; la réforme

28. Sylvain Gouguenheim, *La réforme grégorienne. De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*, Paris, Temps Présent, 2010.

Ill. 11 ▲
Cloître de l'abbaye de Fontenay (Bourgogne), exemple de l'esthétique cistercienne du XII[e] siècle.
Photo : THOC.

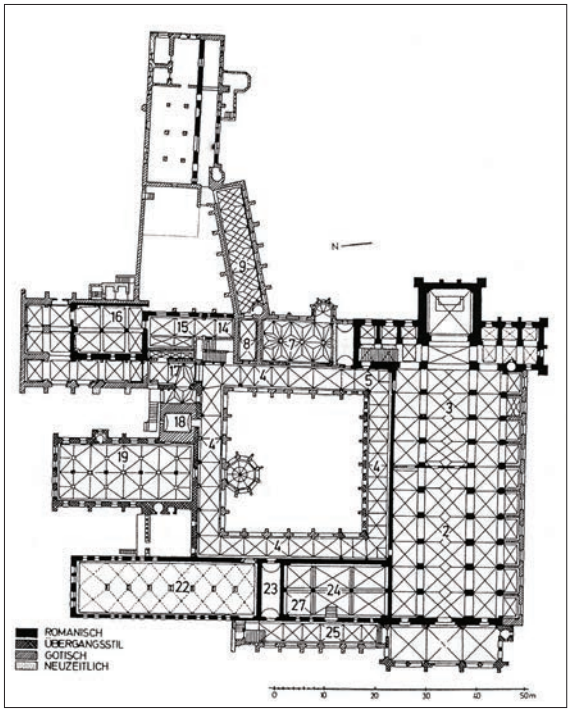
du clergé par l'affirmation de son célibat et l'amélioration de son niveau de formation ; l'affirmation du rôle du pape et le développement d'une administration centralisée. La réforme grégorienne eut des conséquences profondes sur le monde monastique, car le modèle bénédictin dominant depuis l'époque carolingienne se vit contesté de l'intérieur par des moines et des abbés réformateurs parmi lesquels certains n'hésitèrent pas à faire dissidence et à fonder de nouveaux ordres dont l'objectif était de vivre selon une application stricte de la règle. Parmi les nombreuses réformes, la plus spectaculaire fut celle de l'abbaye de Cîteaux, fondée en 1098, qui donna naissance à l'ordre des Cisterciens et se trouva à la tête d'un réseau organisé de plus de 1 200 abbayes en moins de un siècle et demi[29]. Sans être le fondateur de l'ordre, saint Bernard de Clairvaux († 1153) fut le cistercien le plus remarquable et il fut qualifié de « théologien de la vie monastique[30] » (ill. 11).

Dans leur quête de pureté et de réforme, les Cisterciens du XII[e] siècle systématisèrent le plan de leurs abbayes, au point que certains historiens ont, à tort, parlé d'un « plan type[31] ». Il s'agit plutôt d'une application stricte de la tradition monastique et de l'organisation du

29. Louis Lekai, *The Cistercians. Ideals and Reality*, Kent (OH), Kent State University Press, 1977 ; Marcel Pacaut, *Les moines blancs. Histoire de l'ordre de Cîteaux*, Paris, Fayard, 1993.

30. Dans la littérature abondante, notamment : Jean Leclercq, *Bernard de Clairvaux*, Paris, Desclée, 1989 ; Léon Pressouyre et Terryl N. Kinder (dir.), *Saint Bernard et le monde cistercien*, Paris, Caisse nationale des monuments historiques et des sites, 1990.

31. Cette notion réductrice est le fruit de l'esprit rationaliste du XIX[e] siècle. État de la question : Thomas Coomans, « Cistercian architecture or architecture of the Cistercians? », dans Mette Birkedal Bruun (dir.), *The Cambridge Companion to the Cistercian Order*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 151-169.



Ill. 12 ▲
Plan de l'abbaye cistercienne de Maulbronn (Bade-Wurtemberg). *Droits réservés.*

temps et de l'espace. La morphologie résulte d'un programme rigoureux, mais s'adapte à la topographie des lieux et à la taille des communautés. La notion d'architecture et d'art cisterciens découle plus d'un esprit, d'un sens des proportions et d'une simplicité décorative que de la morphologie même de l'abbaye[32]. L'ordre autour du cloître cistercien est l'aboutissement de siècles d'expérience ; par son caractère compact et fonctionnel, il confine à la perfection et doit mener à la perfection. La principale différence par rapport à l'abbaye bénédictine concerne l'aile à l'ouest du cloître, destinée aux frères convers cisterciens. Rappelons que ceux-ci avaient une vocation distincte de celle des moines, s'occupaient du service dans l'abbaye et dans le domaine, vivaient dans des bâtiments distincts et avaient leur liturgie propre dans l'église. Contrairement au bâtiment des moines à l'est du cloître, les bâtiments des convers se déployaient à l'ouest du cloître, en étaient parfois séparés par une cour appelée « ruelle des convers » et comprenaient un réfectoire, un dortoir, une infirmerie, des latrines, etc. Avec la disparition des convers au cours du XIII[e] siècle, leurs bâtiments furent réaffectés ou transformés.

Outre l'église abbatiale, orientée et généralement au nord du cloître, la morphologie d'une abbaye cistercienne se présente comme suit[33] (ill. 12). Au milieu de l'aile orientale, la salle du chapitre est une pièce voûtée où, comme il a déjà été dit, se rassemblait quotidiennement la communauté sous la direction de l'abbé. Les moines étaient assis sur des bancs disposés le long des murs, tandis qu'au milieu de la pièce se trouvait un lutrin portant la règle. L'étage de l'aile orientale était occupé par un grand dortoir commun, soit voûté, soit charpenté, accessible

32. Comme il ressort des synthèses récentes, notamment : Terryl N. Kinder, *L'Europe cistercienne*, coll. « Les formes de la nuit », n° 10, La-Pierre-qui-Vire (Yonne), Zodiaque, 1997 ; Matthias Untermann, *Forma Ordinis. Die mittelalterliche Baukunst der Zisterzienser* [L'architecture médiévale des Cisterciens], coll. « Kunstwissenschaftliche Studien », n° 89, Munich-Berlin, Deutscher Kunstverlag, 2001.

33. Parmi les synthèses régionales, notamment : Marcel Aubert et Marie-Jeanne de Maillé, *L'architecture cistercienne en France*, 2 vol., Paris, Éditions d'art et d'histoire, 1943 ; Glyn Coppack, *The White Monks: The Cistercians in Britain, 1228-1540*, Stroud, Tempus, 1998 ; David Robinson (dir.), *The Cistercian Abbeys of Britain*, London, Batsford, 2002. Parmi les monographies, notamment : Peter Fergusson et Stuart Harrison, *Rievaulx Abbey, Community, Architecture, Memory*, New Haven (CT), Yale University Press, 2000 ; Thomas Coomans, *L'abbaye de Villers-en-Brabant. Construction, configuration et signification d'une abbaye cistercienne gothique*, coll. « Studia et Documenta », n° 11, Bruxelles-Brecht, Racine et Cîteaux, Commentarii Cistercienses, 2000.

Ill. 13 ▲
Dortoir des moines de l'abbaye cistercienne d'Eberbach (Hesse) au premier étage du bâtiment à l'est du cloître. *Photo : THOC.*

par deux escaliers : l'un menant au cloître, l'autre directement à l'église pour les offices de nuit. Ce n'est qu'à partir de la fin du XIII^e^ siècle, avec le développement du sentiment de vie privée, que les dortoirs furent divisés en alcôves. À partir du XVI^e^ siècle, apparurent de véritables chambres (ill. 13).

L'aile du cloître qui est parallèle à l'église est dominée par le réfectoire où les moines se rassemblaient deux fois par jour après s'être purifiés à la fontaine du cloître. Les tables étaient disposées parallèlement aux murs et le repas végétarien se prenait en silence. La taille des réfectoires, véritables églises voûtées, s'explique par leur dimension symbolique, car le repas commun commémorait la dernière Cène du Christ et des apôtres (ill. 14). De part et d'autre du réfectoire se trouvaient le chauffoir – la seule pièce pourvue d'un feu ouvert accessible aux moines – et la cuisine où travaillaient des frères convers. Ceux-ci, dont il a été question plus haut, occupaient l'aile occidentale de l'abbaye, symboliquement tournée vers le monde et le domaine. Ces bâtiments étaient donc tout à fait séparés de ceux des moines et possédaient une cour propre, la ruelle des convers, menant vers la partie de l'église qui leur était réservée. Au-delà du cloître, comme sur le plan de Saint-Gall, le noviciat, l'infirmerie et le cimetière étaient situés à l'est, tandis que l'hôtellerie, la porterie, les ateliers et la ferme domestique se développaient vers l'ouest. À l'intérieur de l'enclos, ces bâtiments n'étaient pas accessibles à tout le monde et étaient régis par une clôture différenciée sur laquelle nous reviendrons. Enfin, les domaines des abbayes comprenaient des bois, des champs, des pâturages,

Ill. 14 ▶
Réfectoire de l'abbaye cistercienne de Rievaulx (Yorkshire), haut volume perpendiculaire à la galerie sud du cloître, XII[e] siècle.
Photo : THOC.

des viviers, des vignobles, des mines, etc., dont l'exploitation et la gestion étaient organisées à partir de fermes appelées « granges[34] ».

Les chantiers de construction d'abbayes selon le plan de base ici énoncé se sont comptés par milliers pendant les XI[e] et XII[e] siècles à travers l'Europe. Il en reste encore des fragments remarquables, qui font le bonheur d'amateurs de l'architecture et de l'art romans. Au cours des siècles suivants, la plupart des abbayes furent à leur tour transformées sans que soit fondamentalement remise en question une organisation qui était adéquate et qui faisait partie de la tradition. Aussi, une abbaye bénédictine du XVI[e] ou du XVIII[e] siècle, malgré les réformes et son allure extérieure très différente – notamment le style de ses bâtiments, sur lequel nous reviendrons plus loin, ainsi que leur confort et l'aménagement de jardins[35] –, reproduit-elle toujours peu ou prou l'organisation de l'abbaye du XII[e] siècle dans la filiation du plan de Saint-Gall.

La littérature sur l'architecture monastique consacre la plus grande part aux abbayes cisterciennes et bénédictines médiévales. En Angleterre, fait unique dans l'histoire, dix abbayes étaient également des cathédrales (*cathedral monasteries*) et les abbés étaient aussi évêques. Leur architecture remarquable, leur échelle et leurs fameuses salles capitulaires polygonales en ont fait un sujet d'étude privilégié[36]. Il existe donc une véritable « injustice

34. Léon Pressouyre (dir.), *L'espace cistercien*, coll. « Mémoires de la section d'archéologie et d'histoire de l'art », n° 5, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, 1994.
35. La croissance de confort consista notamment en l'amélioration du chauffage par la multiplication des foyers, le vitrage des galeries du cloître, une vie plus privée par la substitution de chambres individuelles aux dortoirs communs, etc.
36. Cathédrales de Canterbury, Bath, Durham, Ely, Norwich, Rochester, Winchester, Worcester, Coventry et Carlisle. Après la réforme anglicane, les cathédrales furent maintenues et ces abbayes devinrent des chapitres séculiers ; leur patrimoine demeura intact. (Wolfgang Braunfels, *Monasteries of Western Europe. The Architecture of the Orders*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1980 [2[e] éd.], p. 153-174.)

◂ Ill. 15
Ruines de la puissante abbaye de Fountains (Yorkshire), XII[e]–début du XVI[e] siècle.
Photo : THOC.

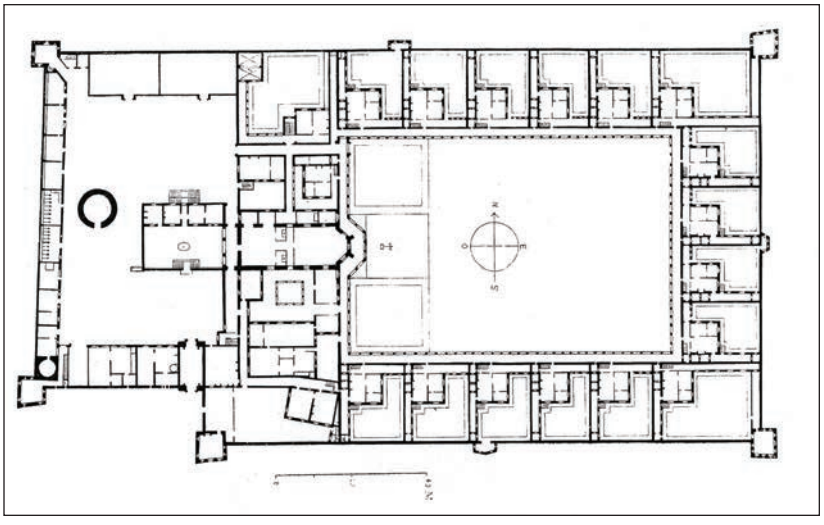
historiographique » par rapport aux autres ordres monastiques et aux autres époques. La raison est notamment l'importance numérique des abbayes bénédictines et cisterciennes, la qualité remarquable de nombreuses abbayes romanes et gothiques, en France et hors de France, ainsi que la majesté de quelques ensembles de ruines majestueuses[37] (ill. 15). D'autres ordres canoniaux ou monastiques issus de la réforme grégorienne, comme les Prémontrés ou Norbertins, l'ordre d'Arrouaise, l'ordre de Fontevrault, l'ordre de Grandmont, la congrégation des Victorins, l'ordre des Trinitaires, ne bénéficient pas du même intérêt de la part des historiens de l'architecture. Quant à l'architecture des périodes plus récentes, de la fin du Moyen Âge jusqu'au XX[e] siècle, à quelques exceptions près – en particulier le type « palais » dont il sera question plus loin –, elle est un terrain encore largement inexploré. Il en va de même du renouveau de l'architecture monastique au XIX[e] siècle qui se référa souvent de manière explicite au modèle médiéval du type « abbaye ».

La chartreuse

Un deuxième type architectural est celui de la chartreuse, apparu à la fin du XI[e] siècle dans le contexte de la réforme grégorienne. Saint Bruno († 1101) fonda en 1084 un ermitage dans le massif alpin de la Grande Chartreuse près de Grenoble ; ce fut le point de départ d'un nouvel ordre purement contemplatif, conciliant un érémitisme extrême et les exigences d'une vie religieuse en communauté[38]. Il y a aujourd'hui 25 chartreuses

37. Parmi les plus remarquables : Fountains, Rievaulx, Kirkstall, Byland (Angleterre), Jumièges (France), Villers (Belgique), Moreruela (Espagne), San Galgano (Italie), etc.

38. Robin Bruce Lockhart, *Halfway to Heaven: The Hidden Life of the Carthusians*, coll. « Cistercian Studies », Kalamazoo (MI), Cistercian Publications, 1999 ; Gabriel Le Bras, « Les Chartreux », dans Gabriel Le Bras (dir.), *Les ordres religieux. La vie et l'art*, t. 1, Paris, Flammarion, 1979, p. 562-653.



Ill. 16 ▶
Plan de la chartreuse de Clermont (Auvergne), exemple parfait d'organisation cartusienne autour du cloître.
Viollet-le-Duc, Dictionnaire raisonné, *vol. 6.*

Ill. 17 ▶
Chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon (Gard) : les cellules s'alignent comme des maisonnettes le long du cloître.
Photo : THOC.

dans le monde, dont six pour des femmes. Le film *Le Grand Silence*, réalisé par Philippe Gröning en 2005, est un reportage saisissant de la vie à la Grande Chartreuse.

L'architecture des Chartreux est originale et exprime leur mode de vie qui est une sorte d'érémitisme communautaire ou de « communauté du silence » (ill. 16-17). Dans des sites éloignés, les moines vivent en totale solitude dans des cellules disposées autour d'un cloître. En principe, une communauté de chartreux se compose de douze moines et d'un prieur, mais certaines communautés comptent plusieurs dizaines de moines. Les moines ne quittent leur cellule que trois fois par jour, pour la messe et les prières communautaires dans l'église. Une fois par semaine, le dimanche, ils se rassemblent au chapitre et mangent ensemble au réfectoire.

Une cellule se présente comme une petite maison ou un ermitage avec trois pièces, un feu ouvert, parfois un étage et un jardin clos dans le fond

duquel se trouve une latrine. Le chartreux dispose de quelques meubles et d'outils de base. Il prie, dort, lit, mange et travaille dans sa cellule. À côté de la porte se trouve un guichet par lequel un frère convers lui apporte ses repas. Les cellules sont disposées autour de trois côtés du cloître qui sert aussi de cimetière, tandis que l'église, généralement petite et à nef unique, occupe le quatrième côté avec la salle capitulaire, le réfectoire, la bibliothèque et la cellule du prieur. Ici, la notion d'ordre autour du cloître atteint la perfection. En avant de l'église, se trouve une cour de service avec la porterie et des bâtiments logistiques où travaillent quelques frères convers[39].

À la fin du Moyen Âge, des chartreuses furent fondées à proximité des villes par des souverains qui les dotèrent richement et s'y firent inhumer. Ainsi, les chartreuses de Villeneuve-lès-Avignon[40], de Champmol à Dijon, de Miraflores à Burgos et de Pavie, respectivement dotées par les papes, les ducs de Bourgogne, les rois de Castille et les Visconti de Milan, contrastent par leur somptuosité avec l'idéal cartusien, sans pour autant que l'austérité de la vie des moines en ait été affectée. De nombreuses chartreuses ont été démolies à la suite de la Révolution, mais quelques-unes ont été reconverties et se visitent.

D'autres ordres religieux attirés par la vie érémitique ont adopté le type de la chartreuse comme modèle architectural. Les Camaldules, fondés par saint Romuald († 1027) dans le contexte de la réforme grégorienne, ont développé une formule de vie contemplative originale réunissant érémitisme et monachisme : les ermites vivent dans des cellules comparables à celles des chartreux, tandis que les moines vivent dans des monastères. Ainsi, à Camaldoli en Toscane, les deux établissements, séparés de trois kilomètres, partagent le même site. Les ermitages sont des maisonnettes avec des jardins clos. Celles-ci ne sont pas réparties autour d'un cloître, mais disposées en damier à l'intérieur d'un grand espace entouré d'un mur de clôture. D'autres ordres urbains actifs, comme les Carmes déchaussés, possédaient des « saints déserts » dans lesquels les frères passaient à intervalles réguliers des périodes de ressourcement et de méditation. Ces « déserts » se trouvaient dans des lieux reculés et ressemblaient à des chartreuses.

La commanderie

Radicalement différents, mais contemporains des Chartreux et des Cisterciens, sont les ordres militaires ou groupements de chevaliers vivant en communauté selon la règle canoniale, respectant les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Les ordres militaires sont nés au XII^e^ siècle, dans le contexte de la lutte armée contre les musulmans, c'est-à-dire les croisades

39. Glyn Coppack et Mick Aston, *Christ's Poor Men. The Carthusians in England*, Stroud, Tempus, 2002.
40. Bernard Sournia et Jean-Louis Vayssettes, *Villeneuve-lès-Avignon. Histoire artistique et monumentale d'une villégiature pontificale*, coll. « Cahiers du Patrimoine », n° 72, Paris, Monum, Éditions du patrimoine, 2006, p. 197-227 et 293-318.

en Terre sainte et la *Reconquista* en Espagne et au Portugal[41]. Initialement, ces ordres avaient pour vocation d'assurer la sécurité et l'accueil des pèlerins en Terre sainte après la prise de Jérusalem en 1099. Le but de ces « soldats du Christ » (*milites Christi*) était de mener la vie de religieux tout en faisant le « métier des armes », ce qui paraît inconciliable aujourd'hui. Les grands ordres de Terre sainte furent l'ordre du Temple ou des Templiers, l'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, les chevaliers du Saint-Sépulcre et les chevaliers teutoniques. Les ordres militaires de la *Reconquista* furent les ordres d'Alcantara, d'Avis, de Calatrava, du Christ, de Santiago, etc. L'organisation de ces ordres était compliquée : ils comprenaient des compagnies dépendant de commandeurs et soumises à un grand maître. Une certaine flexibilité les obligeait à s'adapter continuellement à des contextes de guerre et à des pertes d'hommes parfois très importantes.

Les couvents de ces ordres militaires tiennent moins de l'abbaye que du château fort ou de la caserne. Dans les zones de conflit, leurs établissements étaient des forteresses, dont la plus célèbre est le Krak des chevaliers en Syrie, réputé inexpugnable, mais qui capitula en 1271. Le château-couvent de Calatrava en Castille montre également que ces citadelles, une fois le conflit terminé ou déplacé, perdaient leur raison d'être et étaient abandonnées. Mais les ordres militaires possédaient également des propriétés foncières considérables hors des territoires de combat, provenant de dons destinés à leur assurer des revenus, exactement comme les granges des domaines des abbayes. Les commanderies étaient de grosses fermes fortifiées qui comprenaient une chapelle et tous les bâtiments nécessaires à la vie de ses habitants : logements, réfectoire, écuries, salle du chapitre, etc.

Après la perte définitive de la Terre sainte au XIII^e^ siècle, les ordres militaires durent recentrer leurs activités en Europe. Le cas des Templiers, supprimés par le roi de France et par le pape en 1312, a fait couler beaucoup d'encre et confine au mythe[42]. Leur architecture était reconnaissable à leurs églises sur plan central qui référaient au Temple de Jérusalem, ou plus exactement au Dôme du Rocher sur l'esplanade du Temple (ill. 18). À Paris, les Templiers bâtirent au XIII^e^ siècle, à côté de leur église qui combinait une rotonde avec un chœur monastique très allongé, une grande tour d'une cinquantaine de mètres de haut, symbole de leur pouvoir militaire et politique.

Des chevaliers allemands avaient fondé un ordre militaire en Terre sainte qui établit également des commanderies en Europe centrale[43].

41. Feliciano Novoa Portela et Carlos de Ayala Martínez (dir.), *Las Órdines Militares en la Europa Medieval* [Les ordres militaires en Europe au Moyen Âge], Barcelone-Madrid-Mexico, Lunwerg Editores, 2005 ; Alain Demurger, *Chevaliers du Christ, les ordres religieux-militaires au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2002 ; Maur Cocheril, « Les ordres militaires et hospitaliers », dans Gabriel Le Bras, *Les ordres religieux…*, t. 1, *op. cit.*, 1979, p. 655-727.
42. Dans l'abondante littérature, notamment : Alain Demurger, *Les Templiers. Une chevalerie chrétienne au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2005 ; Martin Sean, *The Knights Templar: The History and Myths of the Legendary Military Order*, New York, Thunder's Mouth Press, 2005.
43. Danielle Buschinger et Olivier Mathieu, *Les chevaliers teutoniques*, Paris, Ellipses, 2007 ; Wolfgang Sonthofen, *Der Deutsche Orden* [L'ordre Teutonique], Augsbourg, Weltbild, 1995.

Ill. 18 ▲
Église des Templiers à l'abbaye de Tomar (Portugal) adoptant la forme circulaire du Saint-Sépulcre à Jérusalem, XII[e] siècle.
Photo : THOC.

Lorsque les croisés perdirent définitivement la Terre sainte en 1291, ces chevaliers teutoniques créèrent un état théocratique en Prusse orientale – l'État monastique des chevaliers teutoniques – et menèrent une croisade contre les rois de Pologne. Cet État, qui exista jusqu'au début du XVI[e] siècle, avait pour capitale la formidable forteresse de Marienburg sur la Vistule, actuellement Malbork en Pologne (ill. 19). Ce complexe architectural, gothique et en brique, se compose de trois châteaux imbriqués les uns dans les autres et séparés par des fossés et des enceintes : le château haut ou couvent fortifié avec chapelle, cloître et salles d'armes ; le château moyen ou palais du grand maître de l'ordre, avec une grande cour et des ailes de services comprenant de très importantes écuries ; enfin, la partie basse où se trouvaient les marchands.

Les ordres militaires qui survécurent au Moyen Âge furent transformés en ordres laïcs de chevalerie, sous l'autorité d'un souverain, comme l'actuel ordre souverain et militaire de Malte, issu des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem.

Le couvent mendiant

Au XIII[e] siècle, l'Église dut une nouvelle fois s'adapter à l'évolution de la société. Avec le développement des villes était née une nouvelle société urbaine, composée de nouvelles classes bourgeoises, laborieuses et pauvres. Les centres de gravité de la société féodale, rurale et agricole se déplacèrent vers les villes et la nouvelle économie basée sur le commerce, l'industrie

Ill. 19 ▲
Forteresse-abbaye de Marienburg ou Malbork (Pologne), siège du grand maître de l'ordre Teutonique de 1309 à 1457.
Photo : THOC.

et l'artisanat. D'un point de vue religieux, les villes, espaces de plus grande liberté et de contestation, virent se développer de nouveaux mouvements religieux, masculins et féminins, dont certains n'étaient pas conformes à la doctrine de l'Église. Celle-ci devait donc faire face à des hérésies, parmi lesquelles celles des Cathares et des Vaudois furent les plus importantes, ainsi qu'à de nouveaux fléaux qui se développaient dans les marges de la société urbaine, tels que la pauvreté, les épidémies, la prostitution, etc. Les anciennes structures diocésaines et paroissiales ainsi que les abbayes rurales n'étaient pas capables de développer un apostolat approprié. Il fallait donc le créer.

Le mouvement des ordres mendiants fut spontané et extrêmement diversifié, devenant à son tour une menace pour l'Église établie[44]. Des groupes de frères, vivant de la mendicité, se mirent à prêcher dans les villes et des groupes d'hommes et de femmes se rassemblèrent pour prêter main-forte aux hôpitaux et aux léproseries. La plupart se revendiquaient de la pauvreté apostolique et critiquaient l'autorité, la richesse et le pouvoir. La figure emblématique de ce mouvement fut saint François d'Assise († 1226), père de l'ordre des Frères mineurs et de la famille franciscaine et auteur d'une règle de vie qui porte son nom[45]. Saint Dominique de Guzman († 1221) fonda l'ordre des Frères prêcheurs ou Dominicains qui combattit les hérésies par la prédication et par l'Inquisition. En 1274, le Saint-Siège

44. Clifford Hugh Lawrence, *The Friars. The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society*, Londres-New York, Longman, 1994.
45. Dans l'abondante littérature : André Vauchez, *François d'Assise*, Paris, Fayard, 2009 ; Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1999.

Ill. 20 ▲
Couvent franciscain en milieu urbain : Santa Croce, à Florence, XIII^e-XVI^e siècle.
Florence Scala.

reconnut officiellement quatre « ordres mendiants » : les Franciscains, les Dominicains, les Carmes et les Ermites de Saint-Augustin[46]. Les autres mouvements spontanés furent condamnés à disparaître.

Chaque ville d'Occident possédait au moins un couvent mendiant, mais, dans les grandes villes et dans les régions les plus urbanisées – le nord de l'Italie et les Pays-Bas méridionaux –, les quatre ordres étaient présents. L'idéal de pauvreté leur interdisait de posséder des propriétés foncières et de vivre de rentes et de revenus comme les abbayes traditionnelles. Ils devaient vivre de l'aumône grâce à la prédication, à la confession et à la gestion de sépultures, qui formaient l'essence de leur ministère. Par l'étude et les liens avec le monde universitaire dans les plus grandes villes au XIII^e siècle, les ordres mendiants maîtrisaient la théologie qui leur permettait de combattre l'hérésie. Dans le *Nom de la rose*, Umberto Eco oppose un Dominicain et un Franciscain menant l'Inquisition dans une abbaye bénédictine[47].

Les ordres mendiants habitaient donc à l'intérieur des villes ou dans la périphérie immédiate de villes en pleine croissance, dans des couvents dont la morphologie s'adaptait aux terrains disponibles (ill. 20). Contrairement à l'abbaye, le couvent mendiant développait une architecture flexible et dynamique, ressemblant à des chantiers permanents de construction et d'agrandissement d'églises et de cloîtres pour accueillir des

46. Damien Vorreux, 1980, « Les Franciscains », dans Gabriel Le Bras, *Les ordres religieux…*, t. 2, *op. cit.*, p. 226-373 ; et Henri-Charles Chéry, 1980, « Les Dominicains », dans *ibid.*, p. 374-529.
47. Umberto Eco, *Il nome della rosa*, Milan, Bompiana, 1980 ; trad. française, *Le nom de la rose*, Paris, Grasset, 1982 ; Jean-Jacques Annaud, film *Le nom de la rose*, 1986.

sépultures et assurer la prédication. Après plusieurs siècles d'acquisitions et d'extensions, les couvents mendiants possédaient des îlots urbains entiers sur lesquels se dressaient des bâtiments souvent en contradiction avec leurs idéaux initiaux de pauvreté.

Comme l'abbaye, le couvent mendiant se développe autour d'un cloître rectangulaire, mais de manière souvent plus irrégulière. L'église mendiante comprend deux parties : un chœur pour les offices et une nef-halle pour la prédication et les sépultures[48]. La pauvreté en architecture s'exprime par l'absence de tour, de transept et de décoration architectonique, ce qui n'exclut pas la monumentalité. Les églises sont en quelque sorte de grandes boîtes vides que remplissent les dons somptueux et les chapelles privées des familles patriciennes, de corporations et de confréries (ill. 21 et 40).

Autour du cloître se trouvent une sacristie, une salle capitulaire, un réfectoire, une cuisine et une bibliothèque. Il n'y a pas de dortoir commun, mais des cellules où les frères s'adonnaient aussi à l'étude. Généralement petits, ces cloîtres sont parfois des bijoux de décorations peintes ; les plus célèbres sont les cellules de San Marco à Florence peintes par Fra Angelico et la dernière Cène du réfectoire des Dominicains de Milan par Léonard de Vinci. Au-delà du cloître, il y a la rue, un bras de rivière, parfois un jardin avec une infirmerie, mais en tout cas pas de ferme ni d'atelier.

La concurrence entre les ordres mendiants se marquait notamment par leurs efforts pour conquérir les faveurs des familles patriciennes et les convaincre de se faire inhumer dans leur église. Ces inhumations étaient la principale source de revenus des frères mendiants qui redoublèrent d'ingéniosité pour pouvoir multiplier les sépultures à l'intérieur de leurs couvents. Les grands couvents de Santa Croce et de Santa Maria Novella à Florence ou de San Zanipolo à Venise en sont des exemples magistraux[49]. Certains couvents se spécialisèrent dès le XIII^{e} siècle, notamment ceux qui étaient établis dans des villes universitaires et développaient de véritables facultés de théologie et de scholastique. À Paris, les couvents des Dominicains (les Jacobins) et des Franciscains (les Cordeliers) étaient des centres intellectuels dont le rayonnement dépassait largement les frontières, à l'image de l'œuvre du dominicain saint Thomas d'Aquin († 1274).

Dès la fin du XV^{e} siècle, les ordres mendiants espagnols et portugais s'embarquèrent dans l'aventure coloniale. Ils devinrent les premiers évangélisateurs de l'Amérique latine et de l'Asie et y exportèrent leur modèle architectural[50]. Contrairement aux couvents en Europe qui devaient s'adapter à

48. Wolfgang Schenkluhn, *Architektur der Bettelorden. Die Baukunst der Dominikaner und Franziskaner in Europa* [L'architecture des ordres mendiants : l'architecture des Dominicains et des Franciscains en Europe], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.

49. Caroline Bruzelius, « The Dead come to town: Preaching, burying and building in the mendicant orders », dans Alexandra Gajewski et Zoë Opacic (dir.), *The Year 1300 and the Creation of a New European Architecture*, coll. « Architectura Medii Aevi », n^{o} 1, Turnhout, Brepols, 2007, p. 203-224.

50. Voir la contribution d'Ana Lozano Santín dans le présent ouvrage.

◂ Ill. 21
Nef de l'église San Zanipolo des Dominicains à Venise, XIII[e] siècle.
Photo : THOC.

des villes préexistantes, les premiers couvents des colonies faisaient partie de la fondation même de la ville. Leur morphologie plus régulière, leur échelle plus grande et leur style participaient à l'idéologie du pouvoir colonial catholique et centralisateur.

En raison de cette croissance architecturale ainsi que de la concurrence entre les ordres mendiants, puis, à partir du XVI[e] siècle, avec d'autres ordres urbains, il reste peu d'ensembles conventuels primitifs. Lors des différentes suppressions des ordres religieux qui marquèrent l'histoire, les couvents mendiants furent souvent démolis à cause de leur situation urbaine et de la spéculation immobilière. La plupart des couvents qui survécurent le doivent à des réaffectations successives.

Le béguinage

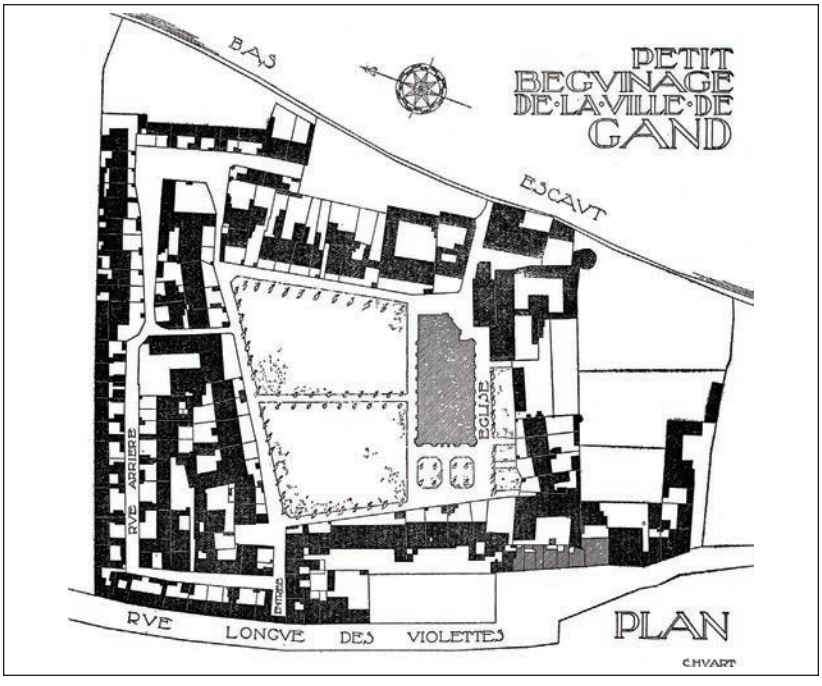
Dans les régions fortement urbanisées du nord de l'Europe se développa au XIII^e^ siècle un mouvement féminin tout à fait original, celui des béguines, qui engendra un type architectural particulier, le béguinage. L'origine du mouvement est le regroupement spontané de femmes qui, refusant les deux voies que leur proposait la société – le mariage ou la vie consacrée –, imaginèrent une troisième voie, celle de la « semi-religiosité ». Des petits groupes de béguines habitaient ensemble dans des maisons appelées « couvents » et se mettaient au service d'une paroisse, d'un hôpital ou des nécessiteux. Elles vivaient de leur travail, ne faisaient pas de vœux et gardaient la possibilité de se marier ou d'embrasser la vie religieuse régulière. Il est inutile de préciser que ce mouvement informel de femmes difficile à encadrer par une église d'hommes déplut au point que l'Église l'interdit en 1312. Protégées par les évêques et les villes, les béguines allaient toutefois survivre dans les anciens Pays-Bas grâce au développement d'un type architectural nouveau qui permettait de les contrôler[51].

Ainsi naquirent les béguinages, comme de véritables quartiers, fondés la plupart du temps à la périphérie des villes, puis intégrés dans les extensions urbaines avant la fin du Moyen Âge. L'architecture mise au point favorisait la clôture et le contrôle social mutuel. Les béguinages étaient entourés d'un mur, possédaient une église et un cimetière, ainsi que des maisons individuelles pour béguines nanties, des couvents dans lesquels vivaient des béguines pauvres et une infirmerie. Il est clair que les béguinages permettaient à des centaines de femmes d'origine modeste de vivre dans une sorte de marginalité à la fois contrôlée et protégée, alliant travail manuel et dévotion personnelle, et d'échapper ainsi à la misère, à la prostitution et aux hérésies. Par sa morphologie, son emplacement et son principe de différenciation sinon d'exclusion, le béguinage du XIV^e^ siècle avait quelque chose d'un ghetto. Il connut une deuxième période de gloire pendant la Contre-Réforme, au XVII^e^ siècle, qui entraîna la reconstruction de nombreuses maisons et de quelques églises. Après un renouveau au XIX^e^ siècle, le mouvement s'est lentement éteint au XX^e^ siècle. Les grands béguinages se rencontrent surtout en Flandre et en Brabant (Belgique) ; treize ont d'ailleurs été inscrits au Patrimoine mondial de l'humanité en 1998[52].

Les béguines vivaient à plusieurs dans une maison, allaient quotidiennement à l'église et, pour le reste, participaient à l'activité économique de la ville, notamment en produisant des textiles. La morphologie du béguinage se décline selon deux types. D'une part, le béguinage-cour, où l'église

51. Walter Simons, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001.

52. Notamment dans les villes de Bruges, Gand, Louvain, Malines, Diest, Lierre, Tongres, Saint-Trond, Courtrai, etc. Les béguinages hollandais (Amsterdam, Haarlem, Breda, etc.) n'ont pas été retenus. (Voir : Suzanne Van Aerschot et Michiel Heirman, *Les béguinages de Flandre, un patrimoine mondial*, Bruxelles, Racine, 2001.)



◂ Ill. 22
Plan du Petit Béguinage (Notre-Dame ter Hoyen) à Gand (Belgique).
C. Huart, 1918.

se trouve au milieu d'un vaste espace ouvert autour duquel s'alignent les maisons (ill. 22). D'autre part, le béguinage-rue, où les maisons forment des rues et des îlots. Dans aucun cas, il n'y a un cloître. Les maisons de béguines peuvent être qualifiées d'« introverties », c'est-à-dire que par leur forme et leur organisation, elles protègent les habitants des regards extérieurs. Soit les maisons ne donnent pas sur la rue et sont précédées par un jardin clos ; soit, lorsqu'elles sont à front de rue, les fenêtres du rez-de-chaussée sont disposées suffisamment haut pour que les passants ne puissent regarder à travers (ill. 23).

Des mouvements féminins semi-religieux semblables à celui des béguines se sont développés dans toute l'Europe sans toutefois jamais adopter le type architectural du béguinage. De nombreuses communautés de femmes laïques furent d'ailleurs transformées en couvents réguliers, vivant désormais autour d'un cloître. En Espagne, en Amérique latine et aux Philippines, les *Beaterios*, destinés notamment à recueillir des femmes en rupture de ban conjugal et des prostituées repentantes, jouèrent un rôle social comparable à celui des béguinages, mais ressemblaient plus à des institutions d'éducation avec quatre ailes et une chapelle autour d'une cour qu'à des béguinages[53].

53. Susan Migden Socolow, *The Women of Colonial Latin America*, coll. « New Approaches to the Americas », Cambridge (RU), Cambridge University Press, 2000, p. 90-111 ; Luciano P.R. Santiago, *To Love and to Suffer: The Development of the Religious Congregations for Women in the Spanish Philippines 1565-1898*, Manille, Ateneo de Manila University Press, 2005, p. 87-172 ; Fernandez Munoz, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religion y politicas correctoras del poder (ss. XIV-XVI)* [« Beatas » et saintes de Nouvelle Castille : ambivalences de la religion et politiques correctionnelles du pouvoir], Madrid, Comunidad de Madrid, 1994.

Ill. 23 ▶
Maisons du béguinage de Bruges, précédées par des jardins clos, XVII[e] siècle et années 1930.
Photo : THOC.

Inversement, des fondations pour personnes âgées et pauvres adoptèrent dès la fin du XV[e] siècle une morphologie proche de celle des béguinages. Les *Hofjes* dans les villes de Hollande (Leyde, Haarlem, Amsterdam, La Haye, etc.) sont des fondations caritatives privées comprenant généralement douze ou quinze maisonnettes autour d'un petit jardin avec une pompe, à l'intérieur d'un îlot et accessible par une porte. Chaque fondation était gérée par des « régents » qui se réunissaient dans la pièce au-dessus de la porterie. Depuis la Révolution française, les *Hofjes* sont gérés par l'assistance publique municipale[54]. À Augsbourg (Bavière),

54. Robert Lopes Cardozo, Ruud Spruit et Frank Snijderhoud, *Hofjes in Nederland* [« Hofjes » aux Pays-Bas], Haarlem, Gottmer, 1983 [4[e] éd.].

le riche banquier Jacob Fugger fonda en 1516 un ensemble de logements sociaux consistant en 67 maisons, une infirmerie et une chapelle, destiné à accueillir des pauvres de la ville. Comme un béguinage, la *Fuggerei* est organisée à partir de rues et est entourée d'un mur d'enceinte percé d'une porterie[55].

L'Hôtel-Dieu

La charité à l'égard des malades et des pauvres est un aspect essentiel de la foi chrétienne et permet de comprendre le monachisme médiéval. Ainsi, les abbayes possédaient des infirmeries pour les membres de la communauté, mais également pour des laïcs venant demander l'hospitalité. Par ailleurs, les ordres militaires avaient initialement une vocation hospitalière vouée à l'accueil des pèlerins. Mais c'est dans les villes des XII^e^ et XIII^e^ siècles que se développèrent les institutions d'accueil pour les nécessiteux, les malades, les personnes âgées, les lépreux, les pestiférés, etc., dont les noms se déclinent selon la spécialisation : hospice, Hôtel-Dieu, léproserie, lazaret, etc. Il ne s'agissait pas de monastères ou de couvents au sens strict, mais, jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, ces institutions hospitalières étaient presque toujours desservies par des communautés religieuses de sœurs ou de frères hospitaliers qui, au nom de la charité du Christ, soignaient et aidaient à mourir[56].

Deux exemples très différents suffisent à illustrer le principe du type architectural de l'Hôtel-Dieu ou de l'hospice : l'hôpital Saint-Jean à Bruges et l'Hôtel-Dieu de Beaune. L'hôpital Saint-Jean à Bruges est un des plus anciens complexes hospitaliers conservés en Europe[57]. Fondé vers 1150, il se compose de plusieurs grandes salles construites au fur et à mesure du développement de l'hôpital (ill. 24). Dans les corps de bâtiments parallèles, formant plusieurs nefs, s'alignaient les lits des malades. Une des nefs se termine par une chapelle car le malade devait avoir la possibilité de voir l'autel, d'assister à la messe et, ainsi, de donner un sens à sa souffrance. Outre la grande salle des malades et la chapelle, les hôpitaux comprenaient un bâtiment pour la communauté hospitalière, ici pourvu d'un jardin clos, d'une grande cuisine, d'une pharmacie et des locaux administratifs. L'hôpital de Bruges est un magnifique exemple de croissance en milieu urbain, sans plan préétabli, par addition de nefs supplémentaires en fonction des besoins et des possibilités topographiques.

55. Marion Tietz-Strödel, *Die Fuggerei in Augsburg. Studien zur Entwicklung des sozialen Stiftungsbaus im 15. und 16. Jahrhunderts* [La Fuggerei à Augsbourg. Études du développement des fondations de logements sociaux aux XV^e^ et XVI^e^ siècles], Tübingen, Mohr, 1982.

56. Dankwart Leistikow, *Ten Centuries of European Hospital Architecture: A Contribution to the History of Hospital Architecture*, Ingelheim am Rhein, Boehringer, 1967 ; Ulrich Craemer, *Das Hospital als Bautyp* [L'hôpital comme type architectural], Cologne, Kohlhammer, 1963.

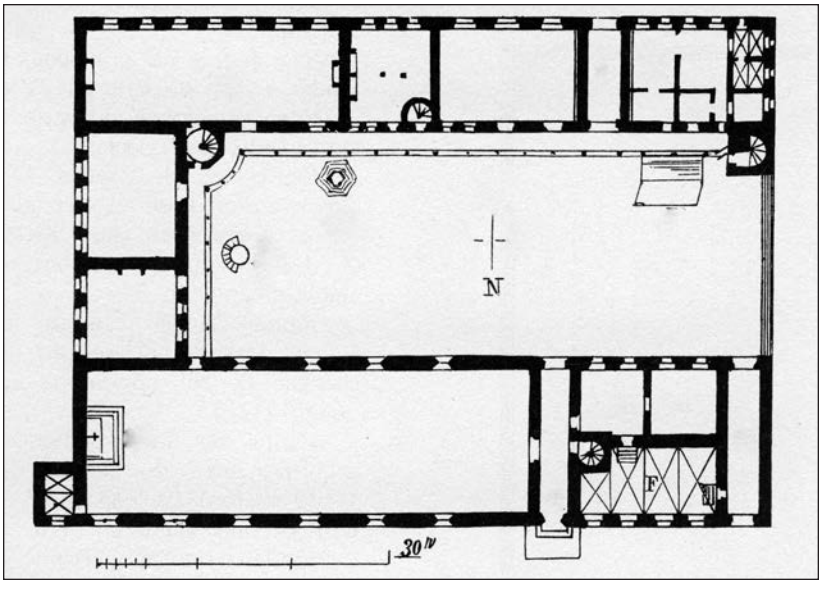
57. Marian Buyle, Sigrid Dehaeck et Jacques Deveseleer (dir.), *L'architecture hospitalière en Belgique*, coll. « Monumenten en Landschappen, cahiers », n° 11, Bruxelles, Vlaams Gewest, 2005, p. 26-35 et 110-115.

Ill. 24 ▲
Salle des malades de l'hôpital Saint-Jean à Bruges, tableau de Jan Beerblock, fin du XVIII[e] siècle.
Musea Brugge.

Complexe architectural parfaitement planifié autour d'une cour rectangulaire, l'Hôtel-Dieu ou hospice de Beaune est exactement le contraire de l'hôpital de Bruges. Cette fondation privée du milieu du XV[e] siècle fut construite d'une venue par le chancelier du duc de Bourgogne en 1443-1447. La grande salle des malades, à nef unique, se termine par une chapelle, tandis que trois petites salles des malades se trouvent dans les autres ailes (ill. 25). Entre les salles sont situées les pièces de la communauté : cuisine, pharmacie, cellier, réfectoire des sœurs, salon de la supérieure et un puits au centre de la cour. Quatre escaliers en colimaçon desservent l'étage. Ici l'architecture contribue de manière brillante à l'ordre de l'institution[58]. Pourtant, ni à Beaune, ni à Bruges il n'y a de cloître.

En raison de l'évolution des soins de santé et de la prophylaxie à partir de l'époque des Lumières, mais aussi de la sécularisation de tout le secteur de l'assistance publique à la Révolution française, le modèle de l'Hôtel-Dieu avec couvent disparut dans certains pays au début du XIX[e] siècle. Ainsi, par exemple, le grand complexe de l'Hôtel-Dieu de Paris, situé sur l'île de la Cité, se métamorphosa en hôpital moderne pendant le XIX[e] siècle, tandis qu'une communauté de sœurs Augustines y resta attachée jusqu'en 1908. Les nombreuses nouvelles congrégations hospitalières qui virent le jour au cours du XIX[e] siècle s'équipèrent de bâtiments rationnels répondant à l'approche scientifique de la médecine, des soins et de l'hygiène. Les complexes hospitaliers à ailes et étages desservis par des corridors et des cages d'escalier relevaient désormais des types architecturaux du collège et du palais.

58. Eugène-Emmanuel Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI[e] au XVI[e] siècle*, 1875, vol. 6, p. 99-120 (article Hôtel-Dieu).



◂ Ill. 25
Plan de l'Hôtel-Dieu de Beaune (Bourgogne), 1443-1447.
Viollet-le-Duc, Dictionnaire raisonné, *vol. 6.*

Le collège

Avec la réforme protestante – calviniste, luthérienne et anglicane – et les guerres de religion, le XVI^e^ siècle fut une période de crise profonde, de rupture et de remise en question. La réforme fut suivie par la Contre-Réforme, par laquelle l'Église catholique se dota d'outils spirituels et matériels pour amorcer une reconquête partielle des régions acquises aux différentes confessions réformées et amorcer une renaissance religieuse en profondeur. C'est au cours des sessions du concile de Trente, de 1545 à 1563, que furent prises les décisions de la Contre-Réforme.

Les ordres religieux souffrirent aussi de cette crise car ils furent purement et simplement supprimés dans les pays devenus protestants, c'est-à-dire en Angleterre, en Écosse, aux Pays-Bas, dans les pays scandinaves et dans le nord de l'Allemagne. Ailleurs, dans les pays restés catholiques, les ordres anciens se réformèrent de l'intérieur et de nouveaux ordres virent le jour en réponse aux nouveaux défis de la Contre-Réforme. Parmi les priorités figurait la formation aussi bien du clergé séculier et régulier que de la jeunesse. C'est ainsi que des congrégations enseignantes virent le jour au XVI^e^ siècle : les plus fameuses étant incontestablement la Compagnie de Jésus (ou Jésuites) fondée en 1540 par saint Ignace de Loyola († 1556)[59] et l'ordre de Sainte-Ursule (ou Ursulines) fondé en 1535 par sainte Angèle Mérici († 1540) ; au siècle suivant, l'Institut des Frères

59. Les Jésuites définirent leur projet pédagogique dans le *Ratio studiorum* (1599). (Jean Lacouture, *Les Jésuites*, Paris, Seuil, 1991 ; Teófanes Egido López, Javier Burrieza Sánchez et Manuel Revuelta González, *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico* [Les Jésuites en Espagne et dans le monde hispanique], 4 vol., Madrid, Marcial Pons, 2004 ; Émile Rideau, « Saint Ignace et la Compagnie de Jésus », dans Gabriel Le Bras, *Les ordres religieux…*, t. 2, *op. cit.*, p. 531-683.)

des Écoles chrétiennes fondé en 1684 par saint Jean-Baptiste de La Salle († 1719) se consacra à l'éducation des enfants de famille modeste[60]. Ces instituts religieux n'étaient plus des ordres monastiques contemplatifs sous la direction d'un abbé ou d'un prieur ; leurs membres étaient engagés dans le monde et avaient une certaine mobilité à l'intérieur d'un réseau de couvents dirigés par des supérieurs ou des recteurs. Le XIX^e^ siècle connut une nouvelle vague de création de congrégations et d'instituts religieux enseignants masculins et féminins dans le détail desquels il n'y a pas lieu d'entrer ici. La plupart de ces nouvelles congrégations furent créées en réponse à des problèmes sociaux précis de la société moderne et s'adressaient à des « publics cibles ». Certaines se développèrent de manière remarquable, acquirent une dimension internationale et participèrent à l'évangélisation dans les missions. Des exemples notables, parmi d'autres, sont la Société du Sacré-Cœur de Jésus fondée en 1800 par sainte Madeleine-Sophie Barat († 1865) pour l'éducation des jeunes filles, ainsi que l'œuvre de saint Jean Bosco († 1888), fondateur en 1854 de la Société de saint François de Sales (ou Salésiens) et des Filles de Marie-Auxiliatrice (Salésiennes), et saint Marcellin Champagnat († 1840), fondateur en 1863 des Petits Frères de Marie (Maristes).

Ces instituts religieux bâtirent des écoles qui peuvent être considérées comme un type architectural particulier, qu'on appellera ici « collège » en référence aux établissements d'enseignement jésuites[61]. Sous l'Ancien Régime, ceux-ci comprenaient obligatoirement trois parties – l'église, la communauté et le collège – organisées autour de cours qui ne sont pas des cloîtres[62] (ill. 26). L'église, qui était le bâtiment le plus démonstratif et le plus riche, n'était pas réservée aux pères et aux élèves, mais servait également à la prédication et aux confessions de la population. Dans les bâtiments de la communauté se trouvaient un parloir, un réfectoire, un salon, les chambres individuelles des pères, une infirmerie, ainsi qu'un jardin. Les bâtiments du collège comprenaient les classes et un théâtre autour d'une autre cour. La présence d'élèves internes (ce qui n'était pas le cas dans tous les collèges) requérait une aile de dortoirs ou de chambres ainsi qu'un réfectoire.

Le principe architectural de ces établissements d'enseignement est celui de corps de bâtiments de plusieurs étages qui s'articulent autour de cours. Celles-ci ne sont pas des cloîtres au sens strict, mais en gardent le principe d'espace clos et structurant dans un microcosme, favorable à l'ordre

60. Yves Poutet, « Les Frères des Écoles chrétiennes », dans Gabriel Le Bras, *Les ordres religieux…*, t. 2, *op. cit.*, p. 711-735.

61. Outre les collèges, les Jésuites possédaient aussi des « maisons professes », des séminaires, des noviciats, des résidences et des missions. (Voir : Joan Evans, *Monastic Architecture in France from the Renaissance to the Revolution*, Cambridge [RU], Cambridge University Press, 1964, p. 124-139 ; Richard Bösel et Herbert Karner, *Jesuitenarchitektur in Italien [1540-1773]* [L'architecture des Jésuites en Italie], coll. « Abhandlungen », n^os^ 7 et 13, 2 vol., Rome, Österreichischen Kulturinstitut in Rom, 1986-2007.)

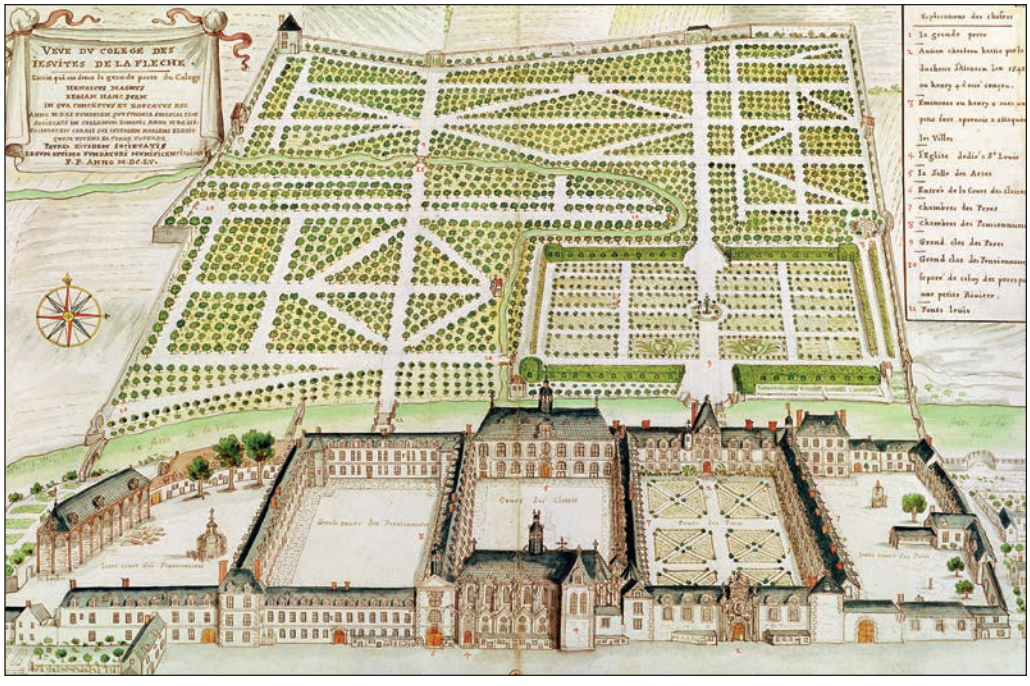
62. Rare exemple complet à Namur (Belgique). (Luc Francis Genicot et Thomas Coomans, « Les bâtiments des Jésuites à Namur aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », dans *Les Jésuites à Namur, 1608-1773. Mélanges publiés à l'occasion des anniversaires ignatiens*, Namur, Presses universitaires, 1991, p. 99-173.)

Ill. 26 ▲
Cour du collège des Jésuites à Namur (Belgique), première moitié du XVII^e siècle.
Photo : THOC.

et à la discipline. Les circulations horizontales sont assurées par des corridors et les circulations verticales par des cages d'escalier. Les règlements d'ordre intérieur définissent l'accès aux différentes parties.

Les Jésuites bâtirent de nombreux collèges et quelques facultés universitaires en Europe. En Espagne, l'énorme collège à Monforte de Lemos (Galicie), bâti de 1592 à 1624, rappelle la composition à cours et église centrale de l'Escurial. En France, le collège royal Henry-le-Grand à La Flèche (Sarthe), fondé en 1604, avec ses cinq cours et ses jardins, était l'institution d'enseignement jésuite la plus prestigieuse du pays (ill. 27). Comme ordre missionnaire, la Compagnie de Jésus fonda également des collèges en Asie et dans le Nouveau Monde, notamment les *Reductiones* dans la province du Paraguay, pour les Guaranis. Supprimée en 1763-1773, la Compagnie de Jésus perdit tous ses collèges, ses couvents et ses églises. La plupart des écoles furent reprises par les villes. L'ordre fut rétabli par le pape en 1814 et se développa de manière considérable aux XIX^e et XX^e siècles.

Le type du collège s'était déjà rationalisé sous l'influence des Lumières, mais les nouvelles théories pédagogiques et hygiénistes du XIX^e siècle fixèrent le principe architectural d'ailes à plusieurs étages et de cours, de circulations efficaces et de luminosité. Parfois, les grands collèges atteignent des proportions extrêmement monumentales. Par leur morphologie, les collèges présentent des points communs avec les prisons à cours et les casernes. Il est d'ailleurs significatif que de nombreux monastères furent réaffectés au début du XIX^e siècle en établissements scolaires, pénitenciers et militaires ; il en sera question plus loin.



Ill. 27 ▲
Collège des Jésuites à La Flèche (Sarthe), fondé par le roi Henri IV en 1604.
The Bridgeman Art Library.

Le palais

L'abbaye médiévale avait toujours un lien plus ou moins étroit avec la politique, mais le niveau et l'intensité de ces liens variaient. Cela pouvait aller du seigneur local qui avait aidé à la fondation de l'abbaye et dont la famille se faisait inhumer dans l'église jusqu'aux abbayes royales et impériales, dont les supérieurs étaient issus de l'entourage du souverain. Le phénomène de l'inhumation de laïcs dans les monastères ainsi que les abbayes funéraires et les nécropoles seront abordés plus loin. Les abbayes royales et impériales étaient visitées par les souverains car cela faisait partie de leur politique de représentation, tandis que les abbayes concernées faisaient des efforts pour entretenir ce lien privilégié qui signifiait pour elles du prestige et des faveurs.

D'un point de vue architectural, les abbayes royales et impériales devaient non seulement disposer d'infrastructures capables d'accueillir pendant plusieurs jours le souverain et sa cour, mais leur architecture exprimait également leur rôle et leur statut politique. Ainsi, dans les abbayes impériales carolingiennes et ottoniennes, comme celle de Corvey (Rhénanie-Westphalie) ou de Nivelles (Belgique), la présence d'un avant-corps ou d'un massif occidental pourvu d'une tribune et d'une salle impériale accessibles par des tourelles d'escalier marquait le statut de l'abbaye comme une « borne » dans le paysage. Dans les régions de conquêtes, que ce soit en Espagne et au Portugal pendant la *Reconquista* ou en Europe centrale, les souverains se servaient des abbayes comme de pions sur un échiquier. Dans le monde féodal, fondé sur la propriété du sol et sur les liens d'allégeance, les souverains

faisaient plus confiance à leurs abbayes qu'à leurs barons. Lors de conquêtes, des abbayes étaient fondées et généreusement dotées en terres ; les souverains les visitaient et finançaient des constructions qui exprimaient leur statut. Le drame pour ces abbayes survenait lorsqu'elles perdaient ce rôle, soit parce que la région où elles se trouvaient avait perdu son intérêt stratégique, soit parce qu'une nouvelle dynastie avait pris le pouvoir et menait sa propre politique en se servant évidemment d'autres abbayes.

Au milieu du XVI^e^ siècle, le roi d'Espagne Philippe II († 1598) construisit l'abbaye-palais de l'Escurial dans les montagnes près de Madrid, selon un concept architectural nouveau qui allait avoir une influence considérable sur l'architecture monastique[63]. Dans l'Espagne catholique de l'après-*Reconquista*, disposant de richesses inouïes depuis la découverte du Nouveau Monde, Philippe II fit construire une abbaye dynastique et identitaire. Le projet était à la mesure des ambitions et des moyens du roi qui le réalisa rapidement : pose de la première pierre en 1563 et achèvement en 1584. L'abbaye fut peuplée par des Hiéronymites, un ordre d'ermites comparable aux Chartreux, qui n'existe qu'en Espagne et qui était lié à la couronne. En outre, l'Escurial abrite la plus grande collection de reliques au monde (570 reliquaires répartis dans tout le monastère).

Œuvre des architectes Jean-Baptiste de Tolède et Jean-Baptiste Herrera, l'Escurial est le premier complexe monastique conçu sur une symétrie axiale. Ce n'est pas un cloître, mais l'église funéraire dynastique qui en forme le centre : l'axe de composition traverse le milieu de la façade principale, la cour de l'église, l'église (coupole, chœur, crypte royale) et les appartements du roi situés derrière le chœur. Car le pouvoir requiert prière, piété et mémoire, et la chambre du roi, qui ressemble à une cellule monastique, dispose d'une vue directe sur le tabernacle du maître-autel[64] (ill. 28).

Le reste du complexe se compose de corps de bâtiments orthogonaux autour de cours, le tout formant un plan en grille à l'intérieur d'un grand rectangle ponctué de tours d'angle. Il n'y a pas de mur d'enceinte, mais l'échelle monumentale et le style quasi militaire donnent à l'ensemble à la fois l'allure d'une citadelle et celle d'un palais. Les appartements du roi sont derrière le chœur ; ceux de la reine et des autres parents autour du cloître nord. Deux cents moines occupent la partie sud, autour du grand cloître, et y disposent chacun d'un appartement ; ils sont comme des soldats au service du roi et du Christ. Dans la partie avant se trouve un collège destiné à la formation de l'élite au service du roi et de l'église, tandis que dans la partie sud se trouvent les pièces de prestige de l'abbaye : le réfectoire et

63. George Keble, *Building the Escorial*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1982 ; Cornelia von der Osten-Sacken, *San Lorenzo el Real de el Escorial. Studien zur Baugeschichte und Ikonologie* [Le monastère royal de Saint-Laurent de l'Escurial. Études architecturale et iconologique], coll. « Studia iconologia », n° 1, Munich, Mäander, 1979 ; et Wolfgang Braunfels, *Monasteries of Western Europe. The Architecture of the Orders*, *op. cit.*, p. 175-200.

64. Rien à voir donc avec Versailles où c'est la chambre du roi de France qui se trouve au centre de l'axe principal ; la chapelle y est latérale, n'a pas de fonction funéraire, mais a surtout un rôle théâtral dans un rituel de cour.

Ill. 28 ▲
La cour des Rois et la basilique du monastère de l'Escurial.
Photo : Bernard Gagnon, Wikipedia, 2009.

surtout la bibliothèque. Ces différentes parties sont reliées par des couloirs, des galeries et des cages d'escalier dont les accès sont réglementés et où se déroulent des processions. Ici règne l'ordre, chacun a sa place dans un rituel de cour bien rodé, celui d'une dynastie catholique et absolue dont le pouvoir repose sur la synthèse de la royauté, du monachisme, de l'idée nationale et de la mémoire dynastique. L'Escurial est un archétype dont s'inspirèrent d'autres monarques, notamment les rois du Portugal qui bâtirent le Palácio Nacional de Mafra en 1717-1730 et le peuplèrent de Franciscains.

Le phénomène des grandes abbayes baroques liées au pouvoir absolu royal et catholique a engendré une soixantaine d'abbayes extraordinaires en Autriche, en Suisse et dans le sud de l'Allemagne (Bavière, Souabe, Franconie, Rhénanie)[65] (ill. 29). L'idée de la renaissance de l'ordre et de la monarchie dans une société profondément ravagée par la guerre de Trente Ans (1618-1648) et la poussée turque dans la plaine danubienne jusqu'aux portes de Vienne (1683) ont pris appui sur ces abbayes, véritables « cités de Dieu » établies sur des points dominants dans le paysage. Ces abbayes dominent physiquement et économiquement le territoire ; l'ordre de l'architecture exprime l'ordre spirituel et temporel : elles sont des exemples de

65. Bernhard Schütz, *Die kirchliche Barockarchitektur in Bayern und Oberschwaben 1580-1780* [L'architecture des églises baroques en Bavière et en Souabe], Munich, Hirmer, 2000 ; Hermann Bauer et Anna Bauer, *Klöster in Bayern. Eine Kunst- und Kulturgeschichte der Klöster in Oberbayern, Niederbayern und der Oberpfalz* [Abbayes en Bavière. Une histoire de l'art et de la culture des abbayes en Bavière supérieure, Bavière inférieure et Palatinat supérieur], Munich, Verlag C.H. Beck, 1985 ; Wolfgang Braunfels, *Monasteries of Western Europe. The Architecture of the Orders*, *op. cit.*, p. 201-220 ; Germain Bazin, *Les palais de la foi : le monde des monastères baroques*, Fribourg, Office du Livre, Paris, Vilo, 1980.

Ill. 29 ▲
L'abbaye bénédictine d'Ottobeuren (Souabe), reconstruite de 1711 à 1766, domine le village et le Danube. *Vue aérienne, Simisa, Wikipedia, 2005.*

bonne gestion et œuvrent pour le bien commun, c'est-à-dire la restauration de la société chrétienne. Les moines affluaient et les souverains les visitaient.

L'abbaye bénédictine d'Einsiedeln (Suisse), conçue par l'architecte Caspar Moosbrugger en 1704 et bâtie jusqu'en 1770, peut être considérée comme le prototype des grandes abbayes baroques. Le projet de l'abbaye bénédictine de Weingarten (Bade-Wurtemberg), dessinée par son frère Andreas Moosbrugger vers 1750, atteint la perfection dans l'idée d'ordre et de symétrie de la cité monastique centrée sur son église. Mais la plus spectaculaire de toutes est l'abbaye bénédictine de Melk (Autriche), construite au Moyen Âge sur une colline dans une boucle de la vallée du Danube, symbole de la résistance aux Turcs. Elle fut entièrement reconstruite à partir de 1701 par l'architecte Jacob Prandtauer. La forme est définie par le site : une première cour aux allures militaires est flanquée de deux bastions d'artillerie ; en contrebas, la cour domestique est dominée par le palais abbatial formant la cour d'honneur ; l'église s'inscrit sur l'axe de l'éperon, flanquée du cloître et des bâtiments monastiques ; de l'autre côté de l'église se trouvent les appartements de l'empereur. Le clou de la composition est la mise en scène magistrale de la pointe de l'éperon barré : une cour ouverte sur la façade de l'église, encadrée par la salle impériale (*Kaiserzaal*) et la bibliothèque, les deux bâtiments les plus prestigieux. Enfin, à la pointe de la cour, un arc de triomphe s'ouvre sur la vallée du Danube (ill. 30).

De tels projets dépendaient de la volonté d'un souverain, auquel le successeur n'allait pas forcément s'identifier. Aussi les plus grands projets sont-ils restés inachevés. L'abbaye augustinienne de Klosterneuburg (Autriche), par

Ill. 30 ▲
L'abbaye bénédictine de Melk (Autriche), reconstruite de 1701 à 1736, domine le village et le Danube.
Austrian Aviation Art.

exemple, conçue en 1730 par l'empereur Charles IV, qui voulait fonder un Escurial autrichien, fut interrompue à sa mort en 1740. Dans les grandes abbayes masculines du XVIII[e] siècle, la bibliothèque devint une composante de plus en plus importante[66]. Elle était non seulement un lieu de prestige, mais aussi un lieu de science, car les abbayes ne furent pas insensibles à l'esprit scientifique des Lumières et les communautés comprenaient souvent des savants.

Il n'y a rien de comparable dans les autres pays, certainement pas en France où, depuis le XVI[e] siècle, les abbés étaient nommés par le roi. Ces abbés « commendataires » ne devaient d'ailleurs pas être des religieux ; ils pouvaient cumuler plusieurs postes d'abbé et, de ce fait, cumuler les revenus des abbayes. Quelques-uns construisirent des palais abbatiaux, sortes de petits châteaux de plaisance à côté de l'abbaye, sans commune mesure avec les abbayes baroques allemandes. Une autre conséquence de la commende fut la réforme de certains ordres qui refusèrent cette dernière, notamment la congrégation bénédictine de Saint-Maur (Mauristes) fondée en 1618 et l'ordre cistercien de la Stricte observance ou des Trappistes de l'abbé Armand de Rancé († 1700).

À partir de la seconde moitié du XVIII[e] siècle, l'esprit des Lumières se substitua à celui de la Contre-Réforme, le néoclassicisme au baroque. On pourrait dire que la raison triompha progressivement de l'idée de Cité de Dieu et que le « prestige séculier » bouleversa l'austérité monastique. Les grandes

66. Edgar Lehman, *Die Bibliotheksräume der deutschen Klöster in der Zeit des Barock* [Les salles des bibliothèques des abbayes allemandes à l'époque baroque], 2 vol., Berlin, Deutscher Verlag, 1996.

Ill. 31 ▲
L'abbaye de Cluny (Saône-et-Loire) se métamorphosa au XVIII[e] siècle et adopta l'ordonnance d'un palais classique.
Photo : THOC.

abbayes qui en avaient les moyens rasèrent leurs bâtiments médiévaux à l'exception de l'église, au profit de bâtiments monastiques de style classique aux allures de palais à plusieurs étages, largement ouverts sur l'extérieur et sommés de frontons. Les compositions sont régulières, symétriques, ordonnées et s'ouvrent sur des jardins à la française ; les cloîtres agrandis et rigoureusement carrés s'inspirent désormais des places royales ; les corridors sont larges et les cages d'escalier dignes de palais ; les décors sont somptueux. Ainsi, les abbayes de Cluny, de Cîteaux, de Prémontré, de Clairvaux, de Morimond, de Saint-Riquier, de Saint-Denis, de Saint-Germain à Auxerre, etc., les maisons mères des réseaux internationaux, se métamorphosèrent complètement en ne conservant de leur passé médiéval prestigieux que leurs églises[67] (ill. 31).

Dans les Pays-Bas méridionaux (Belgique) qui, au XVIII[e] siècle, étaient autrichiens, une énorme campagne de construction d'abbayes eut lieu à partir de 1760 environ jusqu'à la Révolution française. C'était une sorte de chant du cygne imposé par l'empereur et orchestré par l'architecte Laurent-Benoît Dewez, auquel participaient, en se ruinant financièrement, les abbayes anciennes. Dans la plupart des cas, le scénario était celui de la table rase, y compris de l'église, et de la construction de grandes compositions symétriques. Aux abbayes trappiste d'Orval et prémontrée de Heylissem, l'église est encore au centre de la composition, mais ses façades sont celles de palais classiques (ill. 32).

67. Anne Baud, *Cluny, un grand chantier médiéval au cœur de l'Europe*, *op. cit.*, p. 38-42 ; Martine Plouvier et Alain Saint-Denis (dir.), *Pour une histoire monumentale de l'abbaye de Cîteaux 1098-1998*, coll. « Studia et Documenta », n° 8, Vitreux, Cîteaux, Commentarii Cistercienses, 1998 ; Monique Bugner, *Cadre architectural et vie monastique des bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, Nogent-le-Roi, Éditions Jacques Laget, 1984.

Ill. 32 ▲
La reconstruction totale de l'abbaye bénédictine de Gembloux (Belgique) fut achevée quelques années seulement avant la Révolution française.
Photo : Guy Focant, Service public de Wallonie.

Les compositions symétriques et rationnelles du néoclassicisme prérévolutionnaire allaient devenir le type privilégié tout au long du XIX^e^ et d'une partie du XX^e^ siècle. Les exemples sont légion, même sur d'autres continents[68]. L'église est au milieu de la composition et des corps de bâtiments à plusieurs étages se développent de part et d'autre en formant des cours. Aux galeries de cloître se substituent désormais des corridors. Lointains héritiers de l'Escurial et des abbayes baroques allemandes, les couvents et les abbayes du XIX^e^ siècle adoptèrent le type du palais parce qu'il était rationnel et répondait à un programme fonctionnel, de la même manière que les écoles, les casernes, les hôpitaux et les prisons du XIX^e^ siècle. En outre, l'église au milieu de la façade donnait à l'ensemble une monumentalité, une visibilité et un sentiment de stabilité dans la société sécularisée d'après la Révolution.

La maison

Diamétralement opposé à celui du palais, le type architectural de la « maison » est né dans le contexte du concile Vatican II (1962-1965), dans la perspective d'un retour aux communautés de base, sur le modèle des premiers chrétiens. Le mouvement des églises-maisons se limite aux années 1960 et au début des années 1970, mais il a profondément marqué

68. Pour le Québec, voir la contribution de Luc Noppen et de Lucie K. Morisset dans le présent ouvrage.

une génération[69]. L'architecture y joue un rôle essentiel : elle rejette toute forme de monumentalité, d'ornement et de triomphalisme, adopte la silhouette, l'échelle et les matériaux de l'architecture domestique et veut se fondre dans le contexte bâti des quartiers urbains ou s'intégrer à des sites naturels.

Le monde monastique fut profondément bouleversé pendant les années 1960, vivant le concile comme une ouverture, voire une libération, avant de connaître la désillusion inhérente aux enthousiasmes trop grands. Les changements vestimentaires – l'abandon de l'habit et de la soutane –, les changements liturgiques et l'adaptation de la vie quotidienne s'accompagnèrent de transformations architecturales, parfois radicales.

Certains nouveaux monastères adoptèrent le type domestique de l'église-maison, comme le prieuré bénédictin de Clerlande en Belgique bâti dans un bois en 1969-1971 et pourvu d'une chapelle s'inspirant d'une grange (1982) (ill. 33). Inversement, à Rixensart (Belgique), les Dominicains acquirent en 1973 la ferme de Froidmont, une belle ferme en carré du XVIII[e] siècle, et y établirent un couvent et des logements communautaires, transformant la grange en chapelle. Ici la modernité monastique se voulait participative, authentique et insérée dans la vie sociale du monde moderne.

Les Bénédictins de Saint-Wandrille en Normandie, ne pouvant restaurer les ruines de leur église abbatiale gothique, acquirent en un autre lieu une grande grange de la fin du Moyen Âge, la démontèrent et la réédifièrent dans leur abbaye. Cette réaffectation d'une architecture vernaculaire en église eut lieu en 1968, année de la révolution culturelle qui secoua la société occidentale et fit peur à l'Église.

Caractères

Cette troisième partie examine les caractères architecturaux qui affectent, d'une manière ou d'une autre, tous les monastères, quel que soit leur type. Les caractères permettent de comprendre l'évolution des monastères dans l'espace et dans le temps, en tenant compte des différentes identités des établissements. Seront successivement abordés : le site, la clôture et le genre, la liturgie, la mort, l'échelle, la croissance et, pour conclure, le style.

69. Le concept d'église-maison, en tant que « maison pour la communauté », « maison d'église » ou *domus ecclesiae*, est développé dans l'ouvrage du jésuite Geert Bekaert, *In een of ander huis. Kerkbouw op een keerpunt* [Dans l'une ou l'autre maison. L'architecture religieuse en question], La Haye, Lannoo, 1967 ; ainsi que dans les nombreux articles du bénédictin Frédéric De Buyst et dans la célèbre revue *Art d'Église* devenue plus tard *L'Art d'Église*, qui parut de 1950 à 1980.

Ill. 33 ▲
Prieuré bénédictin de Clerlande (Belgique), exemple parfait de « monastère maison », 1969-1971.
Photo : THOC.

Le site

Le site est évidemment le premier caractère constitutif de l'identité d'un monastère. Le choix du lieu, en fonction de critères matériels, politiques et spirituels, est un acte fondateur qui, d'une certaine manière, exprime le paradoxe même de la vie monastique. En effet, celle-ci constitue la version la plus radicale de l'utopie du Royaume de Dieu (ou de la Jérusalem céleste) à laquelle chaque chrétien est invité en se convertissant, mais, en même temps, elle doit s'inscrire dans un espace physique avec des contraintes matérielles[70]. Le monachisme implique le retrait social du monde, parfaitement symbolisé par le désert qui est à la fois un paradis où le moine vit en harmonie avec le cosmos et un lieu de combat contre la tentation et le moi profond. Ce retrait du monde fait du monastère un lieu de mort et de résurrection où le moine entre dans une nouvelle vie dans le Christ qui anticipe le Royaume de Dieu. Ce point reviendra plus loin à propos de la clôture (ill. 34).

Érigés à l'image de la Jérusalem céleste, le cloître et l'abbaye sont, aux yeux du moine, bâtis pour l'éternité. Lorsqu'il entre dans une abbaye, le moine sait que, sauf accident, il y passera toute sa vie et y sera enterré, selon son vœu de stabilité monastique. L'attachement au lieu est donc viscéral et l'acte fondateur dans sa dimension symbolique spatiotemporelle d'espace imaginaire et réel, immuable et éternel, sacralise véritablement le

70. Philip Sheldrake, *Spaces for the Sacred: Place, Memory, and Identity*, Londres, SCM Press, 2001, p. 90-118, chap. « The Practice of Places: Monasteries and Utopias ».

Ill. 34 ▲
Entre ciel, terre et océan : Convento de Nossa Senhora da Arrábida (Portugal), construit par les Franciscains au XVI^e siècle.
Photo : THOC.

lieu. Par ailleurs, une fois investi, le lieu est sacralisé par différents rituels qui ponctuent les phases de consécration et dont la dédicace de l'église est le plus important.

Sans verser dans la théorie romantique du « génie du lieu », on doit admettre que certains lieux « entre ciel et terre » étaient prédestinés, car ils élèvent l'âme et rapprochent l'homme du ciel. Outre le Mont-Saint-Michel (Normandie), les abbayes du Mont-Cassin et de Subiaco (Latium), de Sacra di San Michele (Piémont), de Santa Maria de Montserrat (Catalogne), de Sainte-Marie-Madeleine à Vézelay (Bourgogne) ou de Rock of Cashel (Irlande) sont de ces « montagnes sacrées », des « hauts lieux » du monachisme, au propre comme au figuré. Ceux-ci étaient d'ailleurs souvent occupés dès la préhistoire ou l'Antiquité par un sanctuaire païen, et se sont toujours doublés d'une dimension politique. Les abbayes baroques bavaroises et autrichiennes de la première moitié du XVIII^e siècle, évoquées plus haut, ont une signification politique et territoriale évidente. Ces lieux saints très spectaculaires, souvent doublés de pèlerinages, continuent d'exercer une grande fascination dans le monde moderne.

Malgré sa volonté de retrait symbolique et physique du monde, une abbaye n'est jamais hors du monde ; elle s'inscrit dans un paysage rural ou urbain et entretient avec son environnement une relation complexe, politique, économique, sociale et écologique[71]. L'abbaye a besoin de revenus et son économie rurale implique l'existence d'un domaine

71. Mick Aston, *Monasteries in the Landscape*, Stroud, Tempus, 2000 [2^e éd.].

Ill. 35 ▲
Abbaye bénédictine Saint-Martin installée dans le massif du Canigou (Pyrénées-Orientales) autour de l'an 1000.
Photo : THOC.

organisé, parfois de plusieurs dizaines de milliers d'hectares, et d'une économie adaptée aux possibilités du lieu[72].

La recherche de lieux éloignés et solitaires, à l'image du désert ou de la Thébaïde, est à l'origine de nombreuses fondations dans des montagnes ou sur des sommets, comme la vingtaine d'abbayes du mont Athos (Grèce). La topographie est parfois d'une contrainte telle que les architectes durent faire preuve d'une grande ingéniosité pour rester conformes au programme. Ainsi, il est arrivé qu'il faille superposer des fonctions qui étaient traditionnellement juxtaposées, comme la « Merveille » du Mont-Saint-Michel, construite sur trois niveaux à flanc de rocher, ou la construction de l'église et du cloître de Saint-Martin-du-Canigou (Roussillon) sur deux niveaux (ill. 35).

On trouve une autre forme de désert monastique dans les vallées profondes et reculées, recherchées notamment par les cisterciens dont la littérature spirituelle abonde en métaphores : la vallée de larmes ou la vallée comme réceptacle des pluies de la grâce divine[73] (ill. 36). Plus prosaïquement, la vallée est toujours associée à la présence d'eau, facteur indispensable à la vie de l'abbaye, et d'ailleurs explicitement mentionnée dans la Règle de saint

72. Léon Pressouyre, *L'espace cistercien*, *op. cit*.
73. Jean-Baptiste Auberger, *L'unanimité cistercienne primitive, mythe ou réalité ?*, coll. « Studia et Documenta », nº 3, Cîteaux-Achel, Commentarii Cisterciennes, 1986, p. 87-133.

Ill. 36 ▲
Abbaye cistercienne de Sénanque dans la vallée sauvage de la Sénancole (Vaucluse), milieu du XII[e] siècle.
Photo : THOC.

Benoît. On le voit, le matériel et le spirituel sont indissociables. Les cisterciens possédaient une maîtrise particulièrement remarquable des techniques hydrauliques et développèrent des réseaux parfois très complexes d'adduction et d'évacuation des eaux usées. L'eau est captée, canalisée, évacuée ; elle alimente la fontaine du cloître, les étangs et les viviers ; elle actionne les roues des moulins ; elle évacue les déchets de la cuisine et des latrines[74]. On notera que de nombreux noms d'abbayes contiennent une allusion à la topographie du site ou à l'eau. Ils se déclinent sous toutes les formes et dans toutes les langues. Il s'agit tantôt de montagnes (Mont-Saint-Michel, Mount Grace, Mont-Cassin, Montserrat, etc.) ou de vallées (Clairvaux, Orval, Chiaravalle Milanese, Val-de-Grâce, Hauterive, etc.), tantôt de rivières ou de lacs (Saint-Benoît-du-Lac, Noirlac, la Charité-sur-Loire, Heisterbach), de sources ou de fontaines (Fontenay, Trois-Fontaines, Fountains, Fontfroide, Bronnbach, Maulbronn, etc.).

Un aspect souvent crucial du lieu monastique est sa relation à la ville, c'est-à-dire au monde. Il existe de nombreux cas de figure qui répondent à des types de relations variées et pas toujours sereines : l'abbaye peut dominer la ville, ou lui être soumise, ou encore être en conflit. Ces rapports de force à caractère politique et économique ont évolué avec le temps et l'urbanisation.

74. Léon Pressouyre et Paul Benoit (dir.), *L'hydraulique monastique : milieux, réseaux, usages,* coll. « Rencontres à Royaumont », Grâne, Créaphis, 1996.

Ill. 37 ▲
Autour de l'abbaye de Baume-les-Messieurs (Franche-Comté) s'est développé un bourg.
Photo : THOC.

Un premier cas est celui des villes parasites, issues d'agglomérations spontanées établies autour de l'abbaye à la recherche de main-d'œuvre en échange de protection. Ces agglomérations profitent des pèlerinages et deviennent vite des bourgs, comme à Vézelay et à Tournus (Bourgogne) (ill. 37). Un deuxième cas de figure est celui de l'abbaye fondée à l'extérieur de la ville, comme Saint-Germain-des-Prés ou Saint-Martin-des-Champs à Paris, mais qui finit par être rattrapée puis intégrée dans la ville en croissance. Le monastère subit alors les inconvénients de la ville, mais bénéficie également d'une plus-value immobilière. Ce phénomène se produisit à une beaucoup plus grande échelle avec les développements urbanistiques de la ville industrielle au XIX^{e} siècle et de la ville moderne au XX^{e} siècle, allant parfois jusqu'à entraîner le déplacement de monastères. Pour une communauté monastique, le transfert vers un autre site est une décision très difficile à prendre, car le site fait partie de la tradition et de l'histoire de l'abbaye, sans parler du cimetière qui est déplacé vers le nouveau site. Le troisième cas de figure est évidemment celui de la fondation intentionnelle dans la ville, recherchée par les ordres mendiants, les ordres enseignants, hospitaliers, etc., dont l'apostolat est

urbain et qui ne recherchent pas le désert. Des translations se produisent toutefois en fonction de changements de la sociologie des quartiers.

La clôture et le genre

Un caractère constitutif du monastère est la clôture, dont on a vu qu'elle était explicitement requise par la règle et est donc obligatoire. Le cloître (*claustrum*) en est la matérialisation la plus tangible. Le désert fut la première forme de clôture dans cette volonté de séparation d'avec le monde (*fuga mundi*). Mais la clôture n'est pas qu'une grille ou une barrière physique ; elle est également sociale, psychologique et spirituelle. On peut aussi considérer que la clôture est une forme de « contrat de sexualité » garant du vœu de chasteté.

> La clôture existe dans tous les monastères, mais sa signification diffère largement selon que celui-ci est habité par des hommes et des femmes. Chez les premiers, elle désigne l'ensemble des moyens matériels grâce auxquels la communauté souhaite garantir sa solitude et sa vie fraternelle de toute intervention intempestive venant de l'extérieur. Chez les femmes, la clôture s'enrichit de significations particulières et revêt une quadruple dimension théologique : la solitude avec le Christ, une demande d'amour dans le mariage mystique, une dimension ascétique volontaire, et une ouverture au monde par le biais de la prière d'intercession[75].

C'est ainsi qu'une carmélite, sainte Thérèse de Lisieux († 1897), fut proclamée patronne des missions.

Fondement de l'ordre autour du cloître, la clôture doit être matérielle et efficace. Les bâtiments sont entourés de murs, parfois crénelés et pourvus de tours, qui empêchent à la fois les étrangers d'entrer et les moines de sortir. La porterie, véritable *checkpoint*, règle les échanges avec l'extérieur ; il y a donc toujours un dehors et un dedans. À l'intérieur de l'enclos, des murs assurent d'autres subdivisions, notamment entre moines et convers, et induisent des circulations (ill. 38). La Règle de saint Benoît recommande d'ailleurs de choisir un bon moine portier.

C'est dans les communautés contemplatives de femmes que, de tout temps, la clôture a été la plus sévère. Hauts murs, grilles, fenêtres placées si haut que l'on ne peut voir à travers, maisons « introverties » des béguinages, sont autant de moyens architecturaux qui devaient protéger le monastère du péché, assurer l'inviolabilité du lieu et garantir la virginité

75. Jean-Louis Bruguès, « La clôture : son sens et son projet dans une vie religieuse », XVII[e] Journée de Fontevraud, 1[er] juin 2002, basé sur l'Instruction *Verbi sponsa*, sur la vie contemplative et la clôture des moniales. (Congrégation romaine pour les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique, 13 mai 1999, [http://www.med.univ-angers.fr/services/AARP/2002/vie%20monastique.htm].)

Ill. 38 ▶
Abbaye cistercienne de Ten Duinen (Belgique), microcosme enclos et structuré par des subdivisions internes, tableau de Pieter Pourbus, 1556. *Musea Brugge.*

de ses occupantes. Le concile de Trente (1545-1563) a fixé des normes de clôture très strictes pour les religieuses et a réduit leur autonomie en les soumettant à l'autorité des évêques et au contrôle de confesseurs. La réforme de l'ordre du Carmel féminin (Carmélites) par sainte Thérèse d'Avilla († 1582) fut sans aucun doute l'application la plus stricte de la « clôture tridentine[76] ». À cet égard, le concile Vatican II (1962-1965) a été pour de nombreuses maisons religieuses une véritable libération par rapport à des pratiques de claustration héritées du XVII[e] et du XIX[e] siècles.

> Lorsque le genre est utilisé comme catégorie d'analyse comparative, il est possible d'identifier des différences jusque-là insoupçonnées entre les monastères d'hommes et de femmes, surtout dans les monastères féminins modestes. Ces monastères étaient établis à d'autres fins et par d'autres groupes sociaux, relevant largement de la bourgeoisie, et étaient façonnés à partir d'autres modèles appartenant à la culture bourgeoise […] Ils n'attinrent jamais un niveau élevé de prospérité car ils n'étaient sans doute pas conçus pour cela, mais étaient fondés afin d'interagir étroitement avec la communauté laïque locale. Cela pourrait signifier que l'expérience religieuse féminine au Moyen Âge était différente de celle des hommes, mais pas moins réussie. Cela a été

76. Élisée Alford et Paul-Marie de la Croix, « L'ordre du Carmel », dans Gabriel Le Bras, *Les ordres religieux…*, t. 2, *op. cit.*, p. 139-225.

> mal compris tant que les analyses se fondaient sur des critères valables pour les abbayes masculines […] L'architecture monastique est essentielle dans la construction sociale de la différence entre religieux masculins et féminins. Les identités religieuses, la mobilité des individus et les perceptions de la sexualité étaient maintenues au moyen d'agencements spatiaux, de frontières et de décoration architectonique […] La ségrégation sexuelle dans les monastères et la clôture plus sévère chez les femmes n'étaient pas sans relation avec la manière de vivre des femmes laïques dans leurs intérieurs domestiques bourgeois[77].

Cette construction sociale de la différence entre hommes et femmes, établie par Roberta Gilchrist pour le Moyen Âge, peut être extrapolée pour les époques plus récentes, notamment le XVII^e^ et le XIX^e^ siècles.

L'Église n'a jamais aimé les « monastères doubles », c'est-à-dire des monastères dans lesquels des groupes distincts de religieux et de religieuses vivent dans une communauté unique. Il ne s'agissait évidemment pas de communautés mixtes. Les formules furent variées, allant du partage de la même règle, du même supérieur et du même patrimoine, à une simple symbiose entre deux communautés voisines. Jusqu'au XII^e^ siècle, les fondations doubles ont été nombreuses, mais ont toutes fini par évoluer vers des communautés simples parce que leur fonctionnement posait problème[78]. Le cas le plus célèbre est celui de l'ordre de Fontevraud, fondé en 1101 par Robert d'Arbrissel († 1116), dont la communauté double fut, jusqu'à la Révolution française, dirigée par une abbesse noble. Depuis la Contre-Réforme, en passant par le XIX^e^ siècle puritain, l'Église demeura intransigeante sur la séparation des sexes et l'imperméabilité des clôtures. Depuis le concile Vatican II quelques expériences de communautés doubles ont été menées, notamment par les Fraternités monastiques de Jérusalem, fondées par Pierre-Marie Delfieux en 1975, rassemblant des moines, des moniales et des laïcs désireux de vivre ensemble de l'esprit du désert monastique au cœur des villes.

La liturgie

> [La liturgie] qui paraît au public une discipline ésotérique, ou pour le moins d'un intérêt secondaire, est en réalité d'une importance capitale dans une communauté de moines ou de chanoines, puisqu'elle gouverne toute leur vie et donne ainsi à chaque ordre son caractère propre. Calendrier, cérémonial, rites, gestes, usage du chant, il nous faudrait suivre par période, tout le développement[79].

77. Roberta Gilchrist, *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious Women*, Londres-New York, Routledge, 1994, p. 190-192. [Traduction libre]
78. Kaspar Elm et Michel Parisse (dir.), *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen in Mittelalter* [Monastères doubles et autres formes de symbiose entre religieux masculins et féminins au Moyen Âge], coll. « Berliner historische Studien », n° 18, Berlin, Duncker & Humblot, 1992.
79. Gabriel Le Bras, « Les Chartreux », *op. cit.*, p. 596.

La liturgie varie selon les ordres, les époques et même selon les maisons. En effet, qu'il soit contemplatif ou actif, masculin ou féminin, chaque ordre a des spécificités liturgiques et un horaire adapté, d'abord et avant tout en fonction de la liturgie des heures. Tous n'ont pas des offices et le nombre d'offices quotidiens n'est pas le même dans toutes les abbayes, le chant n'a pas partout le même rôle, les processions et les dévotions varient. L'office divin ne connaît son plein développement que dans les communautés contemplatives qui, à l'image des Bénédictins, ont conféré à leur liturgie une dimension esthétique fondée sur le lien entre le beau et le sacré. De nombreux ordres non monastiques ont substitué la lecture individuelle du bréviaire aux offices communautaires dans le chœur de l'église.

Dans la liturgie, plus que partout ailleurs dans la vie monastique, se rencontrent et s'imbriquent la forme et le fond, le matériel et l'immatériel, dans une perspective spirituelle, esthétique et sacrée. La liturgie a forcément des conséquences sur l'architecture puisqu'elle se déroule dans l'espace. En effet, si l'architecture structure l'espace monastique, c'est la liturgie qui ordonne le temps monastique. Dans les deux cas, le cloître occupe la place centrale car on l'emprunte pour aller d'un endroit à l'autre, seul ou en procession, toujours en silence, pour se rendre au travail, à la prière, au réfectoire, au chapitre ou au dortoir.

La liturgie exerce également une influence considérable sur l'architecture des églises des monastères. L'emplacement du chœur monastique avec les stalles est constitutif de la morphologie de l'église ; il peut se situer dans le chœur, sous la croisée, dans la nef, à un niveau supérieur (tribune), dans l'abside (au-delà de l'autel) ou à angle droit par rapport à la nef accessible aux laïcs. Sans connaissances liturgiques, il est impossible de comprendre les dispositions et l'organisation d'un monastère, d'une abbaye ou d'un couvent (ill. 39).

Si la liturgie est un des piliers de la tradition monastique, cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit immuable. Elle s'enrichit de nuances, par touches successives, au gré des hommes et des femmes qui composent la communauté. Exceptionnellement interviennent des réformes qui repensent la liturgie en profondeur. Le Mouvement liturgique, initié par dom Prosper Guéranger († 1875) et les Bénédictins de Solesmes (Sarthe) et poursuivi sous l'impulsion de dom Lambert Beauduin († 1960) par ceux du Mont-César à Louvain (Belgique), a abouti aux changements liturgiques décidés en 1963 au concile Vatican II[80]. Ceux-ci furent mis en œuvre et vécus de manière différente selon les ordres et les lieux. L'abandon partiel du latin au profit des langues vernaculaires, y compris dans les offices, la suppression de la différence entre pères et frères ou entre mères et sœurs au sein des communautés, l'abandon de certaines coutumes vestimentaires, la modulation du silence, la simplification de nombreux rituels dont le sens

80. Adrien Nocent, *Le renouveau liturgique. Une relecture*, coll. « Le point théologique », n° 58, Paris, Beauchesne, 1993.

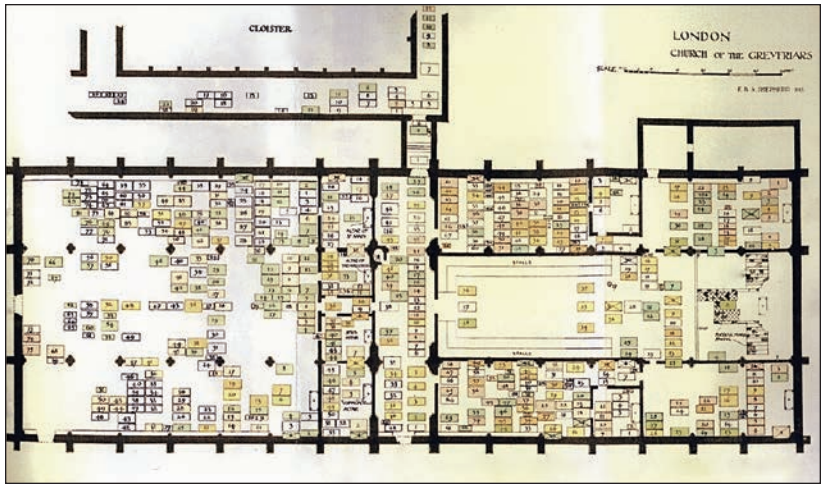
Ill. 39 ▲
Nouvelles dispositions liturgiques dans le chœur de l'abbaye trappiste de Notre-Dame de Scourmont (Belgique). *Photo : THOC.*

n'était plus compris, la redéfinition de la clôture y compris dans l'église, etc., pouvant paraître futiles aux yeux de profanes, causèrent inévitablement des tensions dans les communautés et eurent aussi des conséquences importantes sur l'organisation spatiale et l'architecture. À l'intérieur de l'église, le déplacement du maître-autel et la possibilité de la concélébration donnèrent lieu à des réaménagements qui touchaient à l'essence même de la vie monastique : l'office divin.

La mort

La mort est toujours présente à l'esprit des religieux, mais de manière très variée. Pour le chrétien, la mort donne sens à la vie, à l'image du Christ mourant sur la croix et ressuscité à Pâques. Cela est particulièrement vrai pour les religieux qui vivent dans l'attente de la rencontre avec la Jérusalem céleste, du retour glorieux du Christ (parousie). La religieuse contemplative mystique attend la mort qui mettra un terme à son pèlerinage sur la terre et lui fera enfin rencontrer le Christ, son époux mystique. Les religieux hospitaliers, confrontés à la souffrance et à la mort des hommes, font les œuvres de charité au nom de la Passion du Christ et de l'amour du prochain. Enfin, on peut considérer que le désert et la clôture du cloître contemplatif sont une « mort sociale » voulue par rapport au monde et au temporel.

Aussi n'est-il pas étonnant qu'une véritable topographie de la vie et de la mort structure l'abbaye et rappelle à la communauté le sens de la vie chrétienne ainsi que la mémoire de ses membres défunts. L'orientation même du chevet de l'église vers l'est matérialise l'axe de la vie et de la mort. Chaque jour, le lever du soleil pendant l'office de matines rappelle la victoire de la lumière sur les ténèbres, de la vie sur la mort. Dans le monastère, il y a les lieux où l'on meurt, en particulier l'infirmerie, le lieu de l'à-Dieu, l'église, et les lieux d'inhumation. L'emplacement du cimetière varie : souvent à l'est ou au nord de l'église (abbayes), il est parfois autour de l'église



Ill. 40 ▶
Disposition des tombes de laïcs dans l'église des Franciscains (*Greyfriars*) à Londres. *Shepherd,* Archaeological Journal*, 1902.*

quand celle-ci est isolée (béguinages), au milieu du cloître (Chartreux) ou dans des caves sous l'église (ordres urbains, Jésuites)[81]. En outre, les abbés et les abbesses étaient enterrés dans la salle capitulaire au Moyen Âge, puis dans l'église ; les membres de la communauté morts en odeur de sainteté trouvaient sépulture dans l'église et y faisaient l'objet de dévotions sinon d'un culte. Sous l'église des Sœurs grises de Montréal se trouve un cimetière souterrain, lieu de dévotion et de mémoire pour les vivants, lointain héritier des cryptes du Moyen Âge où les pèlerins venaient vénérer les reliques des saints et leur demander les grâces de l'intercession.

Mais la mort a aussi de tout temps été une source de revenus selon le principe d'échange bien connu : « Je te donne afin que tu me donnes » (*do ut des*). De tout temps, les laïcs ont payé pour être ensevelis dans des monastères ou, quand ce n'était pas possible, pour obtenir des prières d'intercession. Toutes les dynasties ont fondé des abbayes funéraires, parfois même des nécropoles royales comme celle, déjà évoquée, des Habsbourg d'Espagne à l'Escurial[82]. Afin d'assurer leur mémoire, ils dotèrent richement ces communautés qui devaient prier pour leur salut et firent ériger des tombeaux somptueux.

À partir du XIII^{e} siècle, les ordres mendiants ont offert des possibilités de sépulture aux familles patriciennes des villes et se sont ainsi assuré des revenus, mais aussi des conflits avec d'autres ordres et les paroisses qui voulaient les mêmes défunts. L'architecture fut organisée pour offrir un

81. Roberta Gilchrist et Barney Sloane, *Requiem: The Medieval Monastic Cemetery in Britain*, Londres, Museum of London Archaeology Service, 2005.

82. D'autres nécropoles dynastiques sont celles des rois de France à l'abbaye bénédictine de Saint-Denis, des rois d'Aragon à l'abbaye cistercienne de Poblet, des rois de Castille à l'abbaye cistercienne de Las Huelgas à Burgos, des rois du Portugal à l'abbaye cistercienne d'Alcobaça et à l'abbaye dominicaine de Batalha, des Plantagenêt à l'abbaye de Fontevraud, des rois d'Angleterre à l'abbaye bénédictine de Westminster à Londres, des ducs de Bourgogne chez les Chartreux de Champmol à Dijon, des doges chez les Dominicains de Venise, des empereurs d'Autriche chez les Capucins de Vienne, l'abbaye de Brou à Bourg-en-Bresse, etc.

◂ Ill. 41
Monastère des Hiéronymites à Belém, expression du prestige du roi Manuel Ier et des navigateurs portugais, fondé en 1501 au bord du Tage à Lisbonne.
Photo : THOC.

maximum de possibilités de sépulture, comme le montre ce plan de fouilles de l'église des Franciscains à Londres, où les tombes couvrent le sol, sans perte d'espace (ill. 40). Depuis le XIXe siècle et la mise en place de législations sur les cimetières, l'inhumation à l'intérieur des églises paroissiales et monastiques est interdite, à quelques exceptions près.

L'échelle

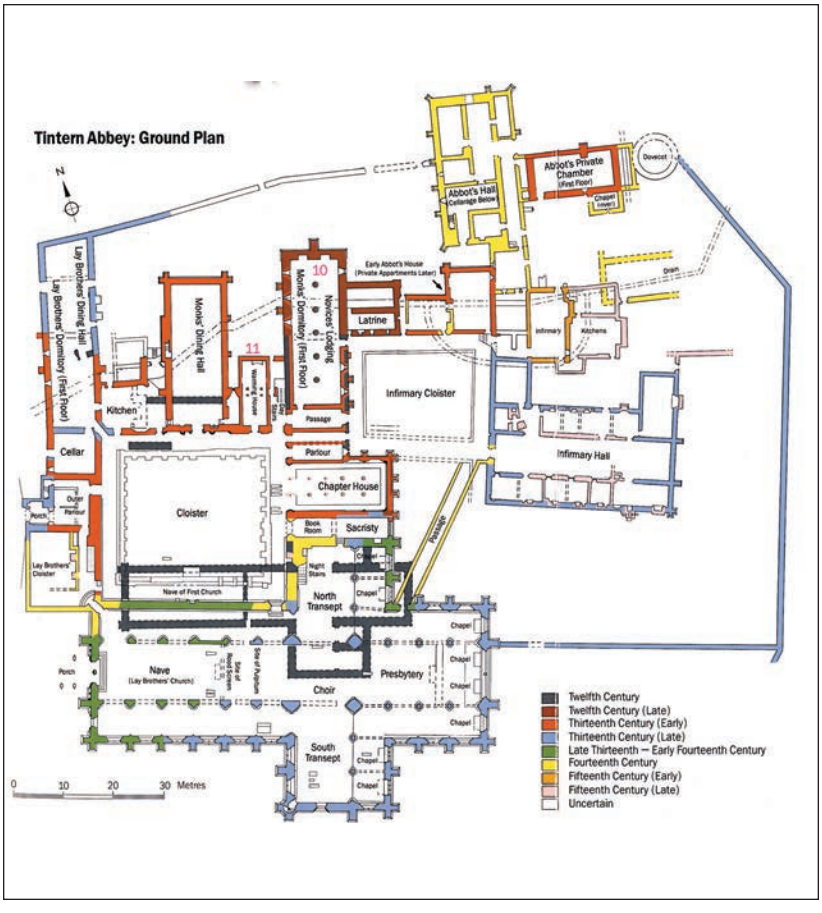
L'échelle est un caractère constitutif de l'architecture monastique ; elle varie de manière considérable et n'est pas forcément adaptée à la taille de la communauté. Il y a en effet peu de rapports entre les grandes fondations royales ou les abbayes baroques allemandes et les fondations pauvres des tiers-ordres franciscains. Le degré de sainteté et de vertu d'une communauté ne se mesure d'ailleurs pas à l'échelle de ses bâtiments, et ce n'est pas par hasard que de nombreuses réformes ont précisément vu le jour contre les excès de grandeur. Le conflit entre Cluny et Cîteaux au XIIe siècle en est le meilleur exemple.

L'échelle d'un monastère est le résultat de nombreux facteurs dont le principal est lié aux revenus de la communauté. Des abbayes aux dotations modestes furent incapables de « voir grand » et de se développer car elles n'avaient pas les moyens de faire vivre une grande communauté, ni de diversifier leur patrimoine afin de résister aux crises économiques. Les abbayes de femmes ont toujours été plus petites que celles d'hommes, car moins dotées de biens fonciers et refermées sur elles-mêmes à cause d'une clôture plus stricte. L'apparition, à la fin du XVe siècle, des abbés commendataires, qui s'arrogeaient une bonne part des revenus, condamna d'une certaine manière ces abbayes modestes à stagner. Les couvents urbains étaient dépourvus de patrimoine foncier et dépendaient principalement de la générosité de leurs bienfaiteurs, qui pouvait se tarir ou se reporter sur d'autres couvents (ill. 41).

Ill. 42 ▶
Basilique San Francesco à Assise et sépulture de saint François, haut lieu de pèlerinage et de tourisme depuis le XIII[e] siècle.
Photo : THOC.

Si l'on prend le cloître comme référence, on constate que les plus petits ne dépassent guère 20 mètres de côté (abbaye de Sénanque), tandis que les plus grands atteignent 50 mètres de côté (abbaye d'Alcobaça) et se doublent d'un étage. Connaissant la place du cloître dans la vie quotidienne du moine, il est possible de comprendre l'influence de l'échelle sur son univers mental et son identité, pouvant aller de l'humilité et de la pauvreté jusqu'au prestige et au confort.

Les maisons mères d'ordres centralisés sont des couvents particuliers, car elles concentrent un maximum de prestige identitaire, surtout lorsqu'elles conservent le tombeau de leur fondateur et que celui-ci est un lieu de pèlerinage : saint Bernard à Clairvaux, saint François à Assise, saint Dominique à Bologne, saint Ignace au Gesù à Rome, sainte Angèle Mérici à Brescia, etc. Dans les maisons mères vivent volontiers les plus hauts esprits de l'ordre et se concentrent les administrations qui ont besoin de bâtiments particuliers : archives, bureaux, bibliothèques, salles de réunion, infrastructures d'accueil. Des couvents spécialisés pour la formation, les séminaires et les autres centres de retraite développent une architecture adaptée et optent pour des sites inspirants (ill. 42).



◂ Ill. 43
Plan chronologique de l'abbaye cistercienne de Tintern (pays de Galles) : cinq siècles de constructions, XII^{e}-XVI^{e} siècles.
CADW.

La croissance

Dans cette série de caractères, il nous a paru nécessaire de distinguer l'échelle de la croissance. Celle-ci est un processus d'agrandissements successifs de l'espace dans le temps. Les historiens de l'architecture étudient les phases de croissance dont la complexité reflète la densité historique, les ambitions et les échecs, les adaptations à des circonstances changeantes. Quatre grands processus de croissance peuvent être définis.

Le premier est le processus de la croissance centrifuge, à partir du cloître, dont il a déjà été question à propos de Cluny et qu'illustre bien, par exemple, le plan de l'abbaye cistercienne de Tintern au pays de Galles (ill. 43). Le cloître est le centre et les bâtiments se développent dans toutes les directions. Le principe de la croissance centrifuge d'un complexe monastique se fonde sur une nécessité fonctionnelle évidente : pendant les travaux, la vie quotidienne de la communauté doit être perturbée le moins possible. Les travaux d'agrandissement procèdent donc par touches successives et agrandissements au gré des besoins et finissent par ne plus répondre à un plan d'ensemble préétabli. À cet égard, la morphologie de Cluny II

Ill. 44 ▶
Cloître de Don João III au couvent de l'ordre du Christ à Tomar (Portugal), 1557-1591.
Photo : THOC.

est beaucoup plus planifiée que celle de Cluny III qui résulte d'une croissance inédite et inégalée.

Le deuxième processus est celui de la multiplication des cloîtres et des cours rectangulaires selon un système de quadrillage. Contrairement au cas exceptionnel de l'Escurial qui fut conçu sur un plan en échiquier et construit d'une venue, il n'est pas rare que des abbayes se soient étendues par l'ajout d'un deuxième, plus rarement d'un troisième cloître, selon une trame orthogonale régulière mais non prévue à l'origine. C'est donc la régularité du tracé de base qui produit la régularité des extensions. Le cas le plus fascinant est celui de l'abbaye de Tomar au Portugal, fondée par les Templiers au XII^{e} siècle, et reprise au XIII^{e} siècle par l'ordre du Christ (un

ordre militaire portugais) qui en fit sa base principale pour l'expansion coloniale à partir du XV^e^ siècle. Les moyens disponibles étaient considérables et pas moins de sept cloîtres furent construits entre le XII^e^ et le XVIII^e^ siècle, dans des styles différents, parmi lesquels le cloître de Don João III est un pur chef-d'œuvre de la Renaissance (1557-1591) (ill. 44).

Le troisième processus de croissance est celui de la *tabula rasa*, qui consiste à construire une abbaye flambant neuve à l'emplacement de l'ancienne. De nombreuses abbayes, notamment les abbayes baroques de Bavière et d'Autriche dont il a déjà été question, furent reconstruites au XVIII^e^ siècle sur des plans réguliers aux allures de palais. Souvent l'église était conservée mais rhabillée au goût du jour, et les fondations de bâtiments médiévaux étaient réutilisées pour gagner du temps et par souci d'économie. Il était beaucoup plus rare qu'une nouvelle abbaye soit édifiée à l'emplacement d'une ancienne selon un plan tout à fait différent. Aux abbayes bénédictines baroque de Ottobeuren (Bavière) et néoclassique de Sankt-Blasien (Forêt noire), plus rien ne rappelle l'abbaye médiévale : l'implantation des bâtiments, l'échelle et même le retournement d'axe de l'église montrent à quel point la communauté rejetait le passé et optait pour un projet d'un prestige inouï, avec des façades démonstratives et des églises à coupoles qu'il convenait d'orienter de la manière la plus théâtrale dans un paysage grandiose.

Le quatrième processus est celui de la refondation d'une abbaye sur un site ancien abandonné et en ruine, qui conserve la ruine de l'ancienne abbaye comme une relique matérielle et le témoin d'une longue tradition spirituelle. Ce scénario implique une rupture et une refondation. Plus qu'une démarche romantique, c'est la force d'attraction du site et la conscience de l'histoire et du patrimoine qui sont ici à l'œuvre. Construire l'avenir à côté de ruines, c'est exactement l'inverse de la « table rase ». À cet égard, l'abbaye trappiste d'Orval en Belgique, reconstruite de 1926 à 1948 à côté des ruines de l'abbaye médiévale et sur les fondations de l'abbaye du XVIII^e^ siècle restée inachevée puis détruite à la Révolution française, est d'autant plus fascinante que le style roman fut adopté pour la reconstruction[83].

Il n'est pas rare que des projets mégalomanes soient restés inachevés : ici une église réduite à ses niveaux inférieurs comme le chœur de l'abbatiale dominicaine de Batalha (Portugal), là une nef fermée par un mur provisoire dans l'attente d'une façade comme à l'abbaye dominicaine de Saint-Maximin (Provence) ou chez les Prémontrés de Grimbergen (Belgique), sans parler des nombreuses tours interrompues (ill. 45). L'inachèvement fait alors partie de l'identité du monastère qui s'en accommode, non sans cultiver des frustrations. Certains historiens évoquent l'existence d'une « culture de l'inachèvement » qui aurait servi

83. Voir aussi la contribution d'Yvon Tranvouez sur l'abbaye de Landévennec dans le présent ouvrage.

Ill. 45 ▶
Nef inachevée de l'église abbatiale prémontrée de Grimbergen (Belgique), interrompue en 1725.
Photo : THOC.

à mobiliser la communauté et à susciter des dons, un peu comme pour les chantiers des cathédrales.

Quoi qu'il en soit, l'état actuel d'une abbaye est souvent le résultat de siècles de construction, dont il est difficile de reconstituer tous les états intermédiaires. Il est permis, dans ce cas, de parler de véritables « abbayes palimpsestes ». Cela fut toutefois vécu au quotidien par les générations successives de religieux et de religieuses. On ne prend bien conscience de ce phénomène qu'en présence de bâtiments qui affichent clairement des ruptures architecturales, d'échelle, de formes, de couleurs, de matériaux et, évidemment, de style. Ainsi, pour la communauté de l'abbaye de Mittelzell sur l'île de Reichenau (Allemagne), la construction d'un haut chœur gothique polygonal à la place d'un chevet droit roman dut être une véritable révolution esthétique, qu'accompagnait une adaptation liturgique et sans doute une réforme plus profonde. Les contrastes entre architecture classique et gothique à l'abbaye bénédictine du Bec-Hellouin (Normandie), ou entre architecture classique et néogothique à l'abbaye bénédictine de Solesmes (Sarthe), sont également porteurs de signification et sont le résultat de contextes historiques précis.

Ill. 46 ▲
Grande église néoromane au centre du collège jésuite Saint-Michel à Bruxelles, 1908-1912.
Carte postale, vers 1914.

Le style

Le style est sans doute le caractère le plus « évident » des monastères, car il se donne à voir et est porteur d'identité. N'associe-t-on pas communément les Clunisiens à l'art roman, les Cisterciens à un refus de décoration, les ordres mendiants aux structures gothiques dépouillées, les Jésuites au baroque, les Bénédictins bavarois et autrichiens au baroque, d'autres Bénédictins au néogothique, les Dominicains à l'art moderne ? De tels « clichés » sont faciles et réducteurs. Pourquoi, par exemple, les Jésuites de Bruxelles bâtirent-ils en 1908-1912 la monumentale église de leur nouveau collège dans un style médiéval (néoroman rhénan, avec un avant-corps) dépourvu de tout lien historique avec l'identité baroque et romaine de l'ordre[84] (ill. 46) ? Chaque ordre, chaque communauté, connurent des débats internes face aux choix difficiles liés aux projets d'architecture. En effet, ceux-ci sont la plupart du temps associés à des fondations ou à des réformes, et changer signifie modifier la tradition. Aussi arrivons-nous au cœur du principe de la modernité par rapport à la tradition, qui est l'essence même de la dynamique d'une société ou d'un groupe, y compris religieux.

Il n'y a pas lieu de dresser ici le catalogue des styles et de leurs variantes chronologiques et régionales tels qu'ils sont établis et débattus par les historiens d'art. Deux points concernant la question du style retiendront notre attention. D'abord, et avant tout, la relativité de la modernité, notion galvaudée s'il en est, car la modernité s'établit toujours par rapport à quelque chose. En formulant les choses simplement, on peut dire que les gothiques furent modernes par rapport aux romans[85], et les baroques par rapport aux gothiques, et même les néogothiques par rapport aux classiques, etc. Le maître d'œuvre anonyme de la basilique Saint-François à Assise et Vignole, l'architecte du Gesù, étaient tous les deux modernes, bien qu'ils appartinssent à des traditions architecturales diamétralement opposées, l'une

84. Thomas Coomans, « L'église Saint-Jean-Berchmans du collège Saint-Michel (1908-1912), au cœur d'un projet pédagogique et identitaire jésuite », dans Bernard Stenuit (dir.), *Les collèges jésuites de Bruxelles : histoire et pédagogie (1604-1835-1905-2005)*, Bruxelles, Éditions Lessius, 2005, p. 399-430.

85. Sur la « modernité » du gothique : Marvin Trachtenberg, « Qu'est-ce que le "gothique" ? », dans *Méthodes en histoire de l'architecture*, coll. « Les cahiers de la recherche architecturale et urbaine », 2002, n^{os} 9-10, janvier, p. 41-52.

médiévale, l'autre classique. Leur système harmonique et leurs rapports à l'ornement ont peu en commun et les espaces qu'ils ont créés inspirent des sentiments très différents. Comme tous les caractères déjà énoncés, le style est important à décoder pour bien comprendre la signification du bâtiment et le projet qu'il exprime.

La deuxième question liée au style est celle de l'identité des architectes et de leurs choix. S'il y a eu un style cistercien, ou plus exactement une manière de bâtir conforme aux prescriptions de l'ordre cistercien, il devait bien y avoir des maîtres d'œuvre cisterciens qui le maîtrisaient et le diffusaient. Cette question est un héritage de l'historiographie du XIX^e^ siècle et se double de la figure romantique du moine bâtisseur[86], si prisée dans le contexte du réveil religieux après la Révolution française, et ravivée dans les débats autour de la nécessité d'être chrétien pour pouvoir bâtir des églises. Certes, il y eut des religieux architectes ainsi que des directives architecturales dans tous les ordres, mais on ne peut les réduire à l'action de quelques personnes ou à quelques caractéristiques stylistiques et décoratives.

Sans doute la question du moine-architecte fut elle aussi nourrie par les Jésuites et les autres ordres bâtisseurs du XVII^e^ siècle. Ceux-ci avaient des frères architectes et dont les plans étaient obligatoirement soumis à l'approbation du pouvoir central de l'ordre, la *curie généralice*, à Rome. On a longtemps cru que cette forme de censure avait forgé un « style jésuite » typé et identitaire, mais force est de constater que le pouvoir central insistait surtout sur l'adaptation de l'architecture aux conditions locales (intégration), son adéquation aux besoins de l'établissement (spécificité) et le refus de toute forme d'emprunt financier pour réaliser les constructions (indépendance). Chaque province jésuite, en Europe et dans les colonies, eut ses grands architectes : le frère Andrés Ruiz en Espagne, le frère Étienne Martellange († 1641) en France, les frères Pierre Huyssens († 1633) et Jean du Blocq († 1656) dans les Pays-Bas méridionaux, etc. L'uniformité stylistique de l'architecture des Jésuites, de la même manière que celle des Cisterciens au Moyen Âge, ainsi que celle d'autres ordres, a été largement exagérée (ill. 47).

L'aspect stylistique d'une abbaye se décline selon quatre cas de figure qui sont porteurs de signification, d'histoire et d'identité. Certaines abbayes se présentent en un style homogène, soit parce qu'elles furent bâties rapidement et à partir d'un projet d'ensemble, soit qu'on s'évertua à les restaurer avec l'intention de (re)trouver une homogénéité identitaire. Inversement, l'aspect d'autres abbayes est composite, affichant un mélange de styles et d'époques, résultat de transformations successives dans le temps long de l'histoire. Ces ensembles forment des palimpsestes précieux et vénérables. Certaines abbayes se composent de deux styles distincts, expression d'une relation conflictuelle entre deux moments historiques précis, sans doute liés

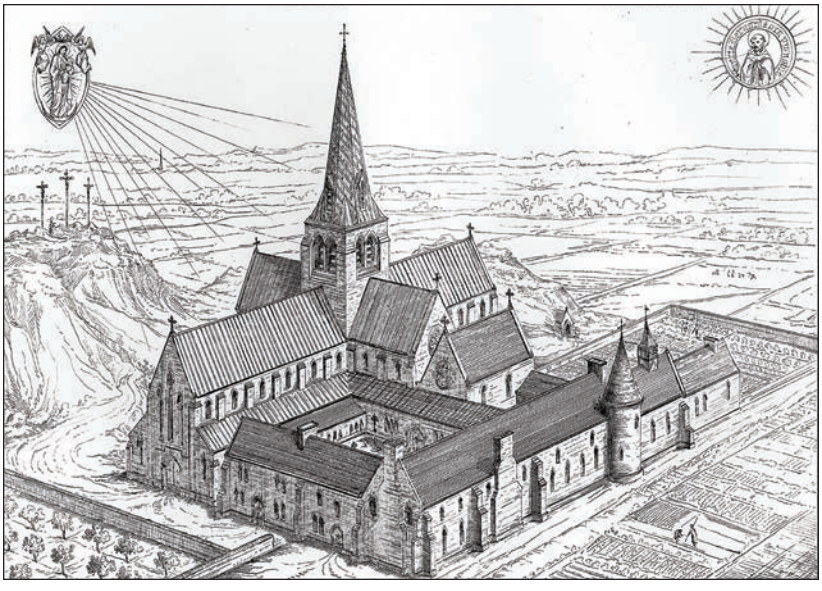
86. Jusqu'au célèbre roman sur la construction de l'abbaye du Thoronet. (Fernand Pouillon, *Les pierres sauvages*, Paris, Seuil, 1964.)

Ill. 47 ▲
Façade baroque de l'église des Jésuites à Macao (Chine), 1602-1640.
Photo : THOC.

à des réformes internes. De nombreux couvents aux allures modestes se présentent sans style précis et sans ornement, exprimant une pauvreté choisie, un dépouillement vécu ou simplement une efficacité fonctionnelle.

Le style comme instrument de propagande et porteur d'identité catholique tridentine était très présent dans l'architecture et l'art baroques, mais n'était en rien propre aux milieux monastiques ou aux Jésuites[87]. Au XIX^e^ siècle, la question du style prit une autre tournure car l'historicisme ambiant donna à l'usage de styles précis des significations parfois fascinantes. Les grands ordres monastiques qui avaient été bouleversés comme jamais auparavant par la Révolution française cherchèrent à reprendre pied et durent édifier de nouvelles abbayes. Dans une perspective liturgique

87. Germain Bazin, *Les palais de la foi…*, *op. cit*.



Ill. 48 ▶
Projet néogothique de l'abbaye trappiste de Mount Saint Bernard (Leicestershire), 1839.
Dans Thomas Harper King, Les vrais principes de l'architecture ogivale ou chrétienne par A.W. Pugin, *Bruges, 1850.*
KADOC – KU Leuven.

Ill. 49 ▶
Abbaye bénédictine de Zevenkerken près de Bruges : groupe de sept églises de styles différents, 1907-1927.
Photo : THOC.

et archéologique se référant à un XIII[e] siècle idéalisé, se développa un néomédiévalisme fascinant, heureusement illustré par des photographies de propagande qui montrent que les moines eux-mêmes étaient néogothiques ! L'abbaye trappiste de Mount Saint Bernard (Angleterre) conçue par Augustus Welby Northmore Pugin en 1839[88], l'abbaye bénédictine de Maredsous (Belgique) conçue par le baron Béthune en 1872, l'abbaye de La Grande-Trappe (Normandie) conçue par Alfred Tessier en 1887 et le

88. Victoria Young, « A.W.N. Pugin's Mount Saint Bernard Abbey: The International Character of England's Nineteenth-Century Monastic Revival », *Nineteenth-Century Art Worldwide*, 2002, vol. 1, n° 1, revue électronique, [http://www.19thc-artworldwide.org/spring_02/articles/youn.shtml].

monastère dominicain de Prouille (Languedoc) reconstruit en 1879 sont basés sur une connaissance archéologique du style, condition même d'une architecture « vraie » (ill. 48). Le style gothique et l'art de bâtir acquirent ainsi une dimension morale et chrétienne, contrastant profondément avec l'architecture classique païenne et l'architecture industrielle.

Fondée en 1901, l'abbaye bénédictine de Sint-Andries près de Bruges (Belgique) est un *unicum* fascinant[89]. Cette abbaye possède sept églises et chapelles de sept styles différents (catacombe, paléochrétien, roman, byzantin, gothique, Renaissance et orthodoxe russe), imbriqués les uns dans les autres. Elles symbolisent la synthèse utopique et l'universalité de l'Église catholique romaine dans le temps et dans l'espace. Le nombre sept renvoie aux basiliques patriarcales de Rome et donne à l'abbaye son nom de *Zevenkerken* (sept églises). Ce programme architectural hors du commun prend tout son sens quand on sait que cette abbaye avait été fondée, avec l'appui de Rome, comme centre de formation de bénédictins missionnaires destinés à évangéliser le monde entier (ill. 49) ! Chevetogne, autre abbaye bénédictine belge fondée en 1929, exprime par le style son projet œcuménique original qui combine les grandes traditions de prières liturgiques de l'Orient et de l'Occident. L'abbaye a deux églises, l'une pour le rite latin est inspirée des basiliques paléochrétiennes, l'autre en croix grecque pour le rite byzantin. La communauté de Taizé (Saône-et-Loire) a développé une autre forme d'œcuménisme en réunissant en une communauté diverses confessions chrétiennes.

Tout aussi fascinante est la manière dont le XX^e^ siècle tenta de se débarrasser des vêtements historicistes du siècle précédent. La polychromie et le mobilier néogothique disparurent dans de nombreuses abbayes au profit d'un blanchiment ou de décapages intempestifs. Ailleurs, on expérimenta des accouplements hybrides comme à Douai Abbey à Woolhampton (Angleterre), où, dans les années 1960, une nef en structure métallique fut élevée devant le chœur néogothique. Plus récemment encore, une génération de moines postmodernes à la recherche d'une image autrement authentique[90] s'est mise au « façadisme », rhabillant une église néogothique en pastiche roman comme à l'abbaye trappiste de Rochefort (Belgique), ou en y collant une façade sagement moderne comme à l'abbaye bénédictine de la Pierre-qui-Vire (Morvan). Tout cela illustre combien l'architecture est essentielle pour une communauté, pouvant aller jusqu'à susciter le mal-être, voire le conflit. Mais, de tout temps, bâtir mobilise et suscite des débats.

À cet égard, le « coup de gueule » de saint Bernard, au début du XII^e^ siècle, est une pièce d'anthologie. Il s'en prend au bestiaire des chapiteaux romans (ill. 50) :

89. Christian Papeians de Morchoven, *L'abbaye de Saint-André Zevenkerken, 1. Un projet ambitieux de dom Gérard van Caloen (1853-1912)*, Tielt, Lannoo, 1998.

90. Voir la contribution d'Isabelle Jonveaux dans le présent ouvrage.

Ill. 50 ▶
Cloître de l'abbaye bénédictine de Santo Domingo de Silos (Castille) et ses chapiteaux sculptés figuratifs du milieu du XI^e^ siècle.
Photo : THOC.

> Ô Vanité des vanités, mais vanité plus insensée encore que vaine ! Les murs de l'église sont étincelants de richesse et les pauvres sont dans le dénuement ; ses pierres sont couvertes de dorures et ses enfants sont privés de vêtements ; […] Mais que signifient dans vos cloîtres, là où les religieux font leurs lectures, ces monstres ridicules, ces horribles beautés et ces belles horreurs ? […] le nombre de ces représentations est si grand et la diversité si charmante et si variée qu'on préfère regarder ces marbres que lire dans des manuscrits, et passer le jour à les admirer qu'à méditer la loi de Dieu. Grand Dieu ! si on n'a pas de honte de pareilles frivolités, on devrait au moins regretter ce qu'elles coûtent[91].

Cet esprit prévalut à la construction des cloîtres cisterciens romans, dépourvus de ces représentations figuratives hautes en couleur et autres anecdotes distrayantes qui peuplent les cloîtres bénédictins et que l'on peut encore admirer à Moissac, de Silos ou de Ripoll. La qualité architecturale n'a que faire de l'ornement et trouve la beauté dans des rapports de proportions et les formes pures, comme à l'abbaye du Thoronet (Provence). Les abbayes baroques bavaroises sont à des années lumière de ces abbayes cisterciennes romanes et, pourtant, elles ont la même fonction et l'essence de la vie monastique y est identique.

Sans doute dom Hans van der Laan († 1991), auteur de l'architecture en béton épurée à l'extrême de l'abbaye de Sint-Benedictusberg à Vaals (Pays-Bas)[92] (ill. 51), ressentait-il une répulsion face à l'architecture colorée et aux encorbellements de brique de son prédécesseur bénédictin dom

91. *Apologie de saint Bernard adressée à Guillaume, abbé de Saint-Thierry*, chap. 12, 28-29, [http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bernard/tome02/guillaume/guillaume.htm#_top].
92. Alberto Ferlenga et Paola Verde, *Dom Hans van der Laan, Works and Words*, Amsterdam, Architectura & Natura, 2011 ; Richard Padovan, *Dom Hans van der Laan : Modern Primitive*, Amsterdam, Architectura & Natura Press, 1994.

◂ Ill. 51
Église de l'abbaye de Sint-Benedictusberg à Vaals (Pays-Bas), par dom Hans van der Laan, 1956-1987.
Andreas Lechtape.

Paul Bellot († 1944)[93], qui lui-même s'était affranchi du néogothique bénédictin de Solesmes et de Maredsous et de la tradition artistique de l'école abbatiale de Beuron (Bade-Wurtemberg). Pourtant tous appartenaient à la même famille bénédictine et à la même tradition monastique ; seule une génération séparait ces deux moines-architectes. Une génération, mais quelle génération ! Celle des années 1950 et du début des années 1960, cette génération qui anticipa le concile et, sous l'impulsion visionnaire des dominicains Marie-Alain Couturier († 1954) et Pie Raymond Régamay († 1996), osa promouvoir une architecture et un art sacré vraiment modernes, en rupture non avec un style, mais plus fondamentalement avec la tradition.

L'église de l'abbaye bénédictine de Saint John's à Collegeville (Minnesota), bâtie par Marcel Breuer de 1952 à 1961, La Tourette, maison de formation des Dominicains lyonnais à Éveux (Rhône), bâtie par Le Corbusier de 1956 à 1960[94] (ill. 52), et l'église de l'abbaye bénédictine de Saint Louis (Missouri), par Gyo Obata, Obata & Kassabaum (HOK) et Pier Luigi Nervi, bâtie en 1962, sont trois chefs-d'œuvre de cette génération qui refusait de raisonner en termes de « patrimoine ». Ces projets remarquables suffisent à montrer que la modernité va au-delà de la question du style, mais exprime un esprit, mû par une prodigieuse foi en l'avenir, de la part d'une génération traumatisée par la Seconde Guerre mondiale. Cette génération ne s'était pas trompée, mais elle n'a pas été suivie par ce que son élan pouvait laisser espérer. Elle n'a été suivie à la fin des années 1960 que par les « églises-maisons » évoquées plus haut à la section typologie.

En ce début de XXI[e] siècle, la construction d'un nouveau monastère est un fait plutôt exceptionnel et donne parfois lieu à des créations

93. Maurice Culot et Martin Méade (dir.), *Dom Bellot : moine-architecte, 1876-1944*, Paris, Norma, 1996.
94. Samuel Stehman, « L'aventure du nouveau Saint John's », *Art d'Église*, n° 106, p. 145-154, 1959 ; Anton Henze, *La Tourette. The Le Corbusier Monastery*, Londres, Lund Humphries, 1966.

Ill. 52 ▶
Couvent des Dominicains de La Tourette à Éveux (Rhône), par Le Corbusier, jalon majeur de l'histoire de l'architecture monastique moderne, 1956-1960.
Photo : THOC.

architecturales de grande qualité, comme les abbayes trappistes de Nový Dvůr (République tchèque), bâtie en 2001-2004 d'après des plans de l'architecte John Pawson, et du Val Notre-Dame à Saint-Jean-de-Matha (Québec), d'après des plans de l'architecte Pierre Thibault en 2007-2009. Le vocabulaire architectural, les matériaux et le design contemporains sont mis au service de la tradition monastique séculaire ; le bâtiment principal est l'église et le centre reste le cloître.

Autres usages – influences et réaffectations

Consacrée aux autres usages, la quatrième partie de cet essai s'inscrit pleinement dans la problématique de l'ouvrage *Des couvents en héritage*. Contrairement à ce que la désaffectation massive de couvents dans la « société exculturée du catholicisme » de ce début de XXIe siècle pourrait laisser croire, la réaffectation d'abbayes et de couvents à d'autres fins que celles pour lesquelles ils furent conçus n'est pas un phénomène nouveau. Il existe même une longue tradition en la matière[95]. Celle-ci se double depuis deux siècles environ d'une dimension patrimoniale qui se développe précisément lorsque l'objet perd ou a perdu sa valeur d'usage.

En Europe, on pense en premier lieu à la sécularisation des monastères et à la suppression des communautés religieuses après la Révolution française, aux redistributions des domaines fonciers et aux destructions massives qui s'ensuivirent. De tout temps, les monastères suscitèrent les convoitises, notamment pour leur valeur immobilière. Ils furent souvent démolis et les terrains lotis, en particulier en milieu urbain où, dans de nombreux cas, leur présence n'est plus rappelée que par un nom de rue.

Les abbayes, les monastères et les couvents qui ne furent pas détruits doivent leur sauvetage à un concours de circonstances et à de nouveaux usages suffisamment satisfaisants. La plupart des établissements hospitaliers et d'enseignement gardèrent leur usage, mais furent sécularisés. Pour les autres, la qualité des lieux et la morphologie des bâtiments autour du cloître favorisèrent certains types de réaffectations, avant même qu'il soit explicitement question de patrimoine. Les lignes qui suivent proposent une typologie des autres usages, du château et de la ferme au musée et à la bibliothèque, en passant par l'usine, la caserne, la prison, l'école et différentes formes de logement[96].

Après l'expulsion et la destruction – les ruines et leur patrimonialisation

De tout temps, les suppressions d'établissements religieux les plus violentes s'accompagnèrent de pillages, de destructions, de viols et de massacres. La mémoire monastique, consignée dans les martyrologes et entretenue par la dévotion aux saints et aux saintes, comprend de nombreux martyrs, depuis l'époque des Pères du Désert jusqu'au génocide au Rwanda en 1994 et au massacre de Tibhirine en 1996, en passant par les raids des

95. Nous avons abordé cette réflexion dans : Thomas Coomans, « Reuse of Sacred Places: Perspectives for a Long Tradition », dans Thomas Coomans, Herman De Dijn, Jan De Maeyer, Rajesh Heyninckx et Bart Verschaffel (dir.), *Loci Sacri. Understanding Sacred Places*, coll. « Kadoc Studies on Religion, Culture and Society », n° 8, Louvain, Leuven University Press, 2011.

96. Cette typologie n'est pas exhaustive, mais donne un avant-goût des contributions plus approfondies dans le présent ouvrage.

Huns et des Vikings, les républiques calvinistes, les martyrs missionnaires dans le monde entier, la guerre civile en Espagne et toutes les guerres où se déchaîna la violence aveugle. Nous ne reviendrons pas ici sur la vocation particulière des ordres militaires et sur la suppression des Templiers.

D'autres suppressions d'établissements religieux à grande échelle, décidées par un souverain ou une autorité centrale, se firent sans ou avec peu de violence physique, mais entraînèrent de considérables transferts de propriétés : suppression de toutes les abbayes d'Angleterre décidée par le roi Henry VIII en 1536-1541 (ill. 53), suppression de la Compagnie de Jésus décidée par le pape Clément XIV en 1773, suppression des ordres religieux contemplatifs jugés « inutiles » par l'empereur Joseph II en Autriche, en Hongrie et dans les Pays-Bas méridionaux dans les années 1780 (le *Joséphisme*), enfin sac de nombreux établissements religieux en France en 1789 et leur suppression en France et dans les territoires conquis par la République par le décret du 1er septembre 1796. On n'est jamais parvenu à quantifier avec précision le nombre de suppressions[97].

Au XIXe siècle, les pays réglèrent par des « concordats » les nouvelles relations entre l'Église et l'État, mais ces accords concernaient les structures diocésaines et les paroisses, non les couvents et les ordres religieux. Aussi les gouvernements anticléricaux s'en prirent-ils régulièrement aux instituts religieux et des suppressions partielles ou totales, accompagnées de saisies et de ventes, se déroulèrent-elles dans la plupart des pays d'Europe et même au-delà : au Portugal en 1834 ; la *desamortización* en Espagne en 1836 et 1855 ; le *Sonderbund* en Suisse en 1845 ; en France, les « lois Ferry » en 1880-1881 et les « lois Combes » en 1901-1904 ; au Mexique en 1860 ; le *Kulturkampf* en Prusse-Occidentale de 1871 à 1880 ; sans parler du communisme en Europe centrale et orientale à partir de 1917. Chaque fois, des centaines de communautés furent expulsées et durent trouver refuge dans des pays dont les constitutions garantissaient la liberté religieuse et la liberté d'association, en particulier en Belgique, au Québec et aux États-Unis. La construction de nouveaux monastères, couvents, écoles et hôpitaux accompagnait ces transferts.

D'une certaine manière, l'abandon, le transfert et la destruction d'établissements religieux sont indissociables de l'activité même de fondation ; ils font partie de l'histoire monastique et de l'identité des congrégations religieuses. Cela peut paraître paradoxal quand on se rappelle la stabilité, la dimension d'éternité et la symbolique de la Jérusalem céleste présentes dans les fondations monastiques. Pourtant, dans la perspective spirituelle du religieux, la dimension d'éternité se situe à un autre niveau que celui des hommes, et ce dernier ne verra dans un transfert qu'un accident de l'histoire, voire l'expression de la volonté divine. Pour le moine, en effet,

97. En Angleterre, pas moins de 825 monastères d'hommes et de femmes furent supprimés et détruits par ordre du roi entre 1536 et 1541. (Voir : G.W.O. Woodward, *The Dissolution of the Monasteries*, Londres, Blandford Press, 1972 [nouv. éd.]. Pour la France, voir : Louis Réau, *Histoire du vandalisme. Les monuments détruits de l'art français*, Paris, Robert Laffont, 1994.)

◂ Ill. 53
Ruines de l'abbaye des Augustins à Jedburgh (Écosse), mises en valeur par l'association Historic Scotland.
Photo : THOC.

le sacré est bien moins présent dans l'architecture que dans la liturgie, la prière et les relations avec le prochain.

Le monde est donc jalonné de ruines de monastères : monastères des Pères du Désert en Égypte, abbayes et commanderies de Terre sainte, monastères celto-irlandais, abbayes en Angleterre, *Reductiones* des Jésuites au Brésil et au Paraguay, ruines laissées à travers toute l'Europe par la Révolution française, pour ne citer que les plus fameuses. Abandonnées, parfois même oubliées, ces ruines servirent de carrières de matériaux. Tout ce qui avait une valeur vénale fut vendu et ne finirent plus par subsister que des carcasses qui, à leur tour, subirent l'érosion du temps. Plusieurs siècles plus tard, des centaines de sites de ruines d'abbayes sont devenus des attractions touristiques, sont mis en valeur et ont trouvé un équilibre dans le paysage. Comment en est-on arrivé là ?

La prise de conscience de l'intérêt des ruines d'abbayes, d'abord par des poètes et des peintres romantiques en quête de fantômes et d'autres sensation fortes, puis par des historiens et des archéologues dans une perspective nationale, prit naissance en Angleterre au milieu du XVIII[e] siècle et se développa dans le reste de l'Europe à la suite du vandalisme révolutionnaire. À partir du début du XIX[e] siècle, les ruines de l'Occident chrétien médiéval suscitèrent autant d'intérêt que celles des civilisations grecque et romaine. Les étapes de la patrimonialisation d'un grand ensemble de ruines monastiques médiévales sont décrites et analysées à partir du cas de l'abbaye cistercienne de Villers (Belgique) dans un chapitre du présent ouvrage[98] (ill. 54). Il y est notamment question du développement du tourisme, de l'expropriation d'un bien privé par l'État au nom de l'intérêt public, de la

98. Voir Thomas Coomans, « Heritagization of an Abbey Ruin: The Use of Villers Abbey after the Monks Left », dans le présent ouvrage.

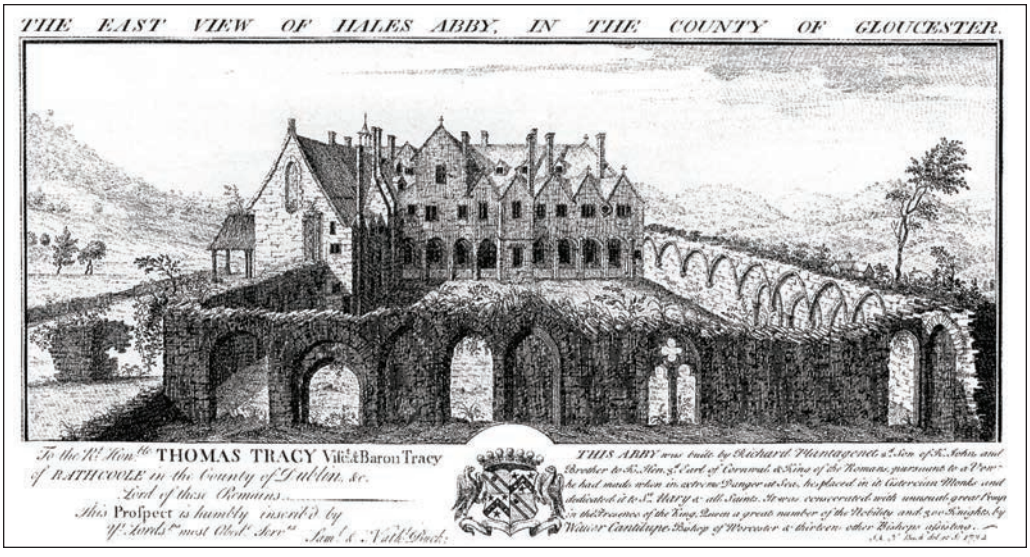
Ill. 54 ▶
Ruines de l'abbaye cistercienne de Villers (Belgique), fin XII[e]-fin XVIII[e] siècle.
Guy Focant, Service public de Wallonie.

restauration d'une ruine, de projets de retour d'une communauté monastique, de la recherche d'usages adaptés, de fouilles archéologiques et de mises en valeur multimédiatiques.

La ruine ne s'accompagne pas forcément de l'abandon du site monastique et peut n'être qu'un état temporaire lié à un avatar de l'histoire. L'exemple par excellence est l'abbaye du Mont-Cassin, lieu de naissance du monachisme bénédictin et de composition de la règle par saint Benoît. Cette abbaye se trouva au centre de la bataille la plus acharnée de la campagne d'Italie, les alliés piétinant pendant cinq mois dans les montagnes dont l'abbaye formait le verrou (février-juillet 1944). L'abbaye a donné son nom à la bataille (Monte Cassino) à l'issue de laquelle ce haut-lieu du monachisme était littéralement rasé. La reconstruction de l'abbaye, dans son état d'avant-guerre, dura dix ans et fut financée par l'État italien.

L'abbaye et son domaine – du château à la ferme et à l'usine

Au XVI[e] siècle, la redistribution des biens d'abbayes par le roi d'Angleterre à ses courtisans les plus fidèles transforma de nombreuses abbayes en châteaux ou en résidences de campagne. Ces manoirs se développèrent dans l'un ou l'autre bâtiment de l'abbaye, tantôt dans une partie de l'église (Titchfield Abbey) ou une aile du cloître (Hailes Abbey) (ill. 55), tantôt dans un bâtiment périphérique comme la porterie (Beaulieu Abbey), le quartier des hôtes (Fountains Abbey) ou l'ancien logis abbatial (Forde Abbey). Ruinés, les autres bâtiments disparurent avec le temps, furent mis en valeur dans des parcs (Gisborough Priory, Studley Royal) ou devinrent des éléments paysagers grandioses (Withby Abbey). Un phénomène analogue se produisit dans les principautés allemandes devenues protestantes.



Ill. 55 ▲
Après la suppression de l'abbaye cistercienne de Hailes (Gloucestershire), l'église et tous les autres bâtiments furent détruits, à l'exception de l'aile occidentale transformée en manoir et du carré du cloître aménagé en ruine.
Gravure de Samuel et Nathaniel Buck, 1732.

Ainsi, en 1552, l'abbaye cistercienne de Dargun (Mecklenburg) devint le *Jagdschloss* des ducs de Mecklenburg-Güstrow, qui conservèrent l'église et transformèrent les trois ailes autour de l'ancien cloître en une somptueuse résidence de la Renaissance[99]. Schloss Mildenfurth (Thuringe) est un château Renaissance dont le plan cruciforme est inhabituel. Il s'agit en fait de l'église d'une abbaye prémontrée du XIII^e^ siècle. Matthes von Wallenrod, un conseiller du duc de Thuringe, démolit la plupart des bâtiments monastiques et transforma une partie de la nef, le transept et le chœur de l'église en château[100]. La volumétrie du château et de sa tour de croisée domine les environs comme l'abbaye l'avait fait pendant plusieurs siècles auparavant.

En Angleterre, l'abbaye gothique finit par devenir un nouveau « type » de château. Le plus célèbre château imitant une abbaye fut celui de Fonthill Abbey, construit par le fantasque William Thomas Beckford de 1795 à 1813, c'est-à-dire au moment où en France, des abbayes étaient détruites par centaines[101].

Si la suppression d'abbayes en France à la fin du XVIII^e^ siècle entraîna la destruction d'églises et de bâtiments claustraux qui n'avaient plus d'usage, de nombreux palais et logis abbatiaux devinrent des résidences de

99. Christine Kratzke, *Das Zisterzienserkloster Dargun in Mecklenburg-Vorpommern. Studien zur Bau- und Kunstgeschichte* [L'abbaye cistercienne de Dargun (Mecklenburg-Poméranie). Études d'architecture et d'art], coll. « Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte », n° 25, Petersberg, Imhof, 2004, p. 342-369.
100. Herbert Eichhorn, « Der einstige Prämonstratenserkloster und Schlosskomplex Mildenfurth: Entstehung, Nutzung und denkmalpflegerische Konsequenzen » [L'anncienne abbaye prémontrée et le château de Mildenfurth : développement, utilisation et conséquences de la préservation du patrimoine historique], *Arbeitshefte des Thüringischen Landesamtes für Denkmalpflege*, n.s. 7, Erfurt, 2002.
101. Malheureusement démoli avant le milieu du XIX^e^ siècle. (John Wilton-Ely, « The Genesis and Evolution of Fonthill Abbey », *Architectural History*, 1980, vol. 23, p. 40-61.)

plaisance, tandis que les fermes et les moulins ne faisaient que changer de propriétaire tout en gardant leur fonction. Cela explique pourquoi certains sites monastiques ne conservent plus que des bâtiments périphériques, comme aux anciennes abbayes cisterciennes de Herkenrode et de La Ramée (Belgique), où la zone de l'église et des bâtiments claustraux forme un vide entre le logis abbatial devenu château et la ferme[102]. Beaucoup d'églises furent détruites parce qu'elles étaient inutiles et coûteuses à entretenir, certaines restant en ruine à côté d'un château construit dans une partie des bâtiments monastiques, comme dans les anciennes abbayes cisterciennes de Longpont, Royaumont, Vaux-de-Cernay, Ourscamp et Châalis, dans les environs de Paris. Au milieu d'un magnifique parc romantique, l'abbaye de Loc-Dieu (Aveyron) fut restaurée entre 1884 et 1887 en château médiéval avec tours et crénelages par l'architecte Paul Gout – élève de Viollet-le-Duc et futur architecte en chef du Mont-Saint-Michel.

Certaines églises échappèrent à la destruction en recevant une fonction agricole : grange ou même grand cellier ou chais, comme la désormais célèbre abbatiale cistercienne de Valmagne (Languedoc), devenue temple de la vinification. Plus simplement, de nombreuses églises abbatiales furent transformées en granges ou en remises au sein d'exploitations agricoles, tandis que la salle capitulaire et d'autres pièces voûtées autour du cloître devenaient des écuries et des étables et que le fumier occupait le centre du préau (ill. 56). Tel fut le lot de nombreux petits monastères ruraux en France, dont la patrimonialisation et la mise en valeur n'ont véritablement été enclenchées qu'après la Seconde Guerre mondiale et, plus récemment, par suite des difficultés rencontrées par les agriculteurs aux prises avec les réformes agricoles internationales. C'est en cherchant un nouvel usage à ces abbayes devenues fermes qu'on découvrit leur valeur patrimoniale impliquant une prise en charge matérielle par la collectivité et la protection de leur site. Le cas déjà évoqué de l'abbaye de Saint-Wandrille où une grange historique devint l'église abbatiale, à côté des ruines de l'abbaye médiévale, est unique en son genre.

Avec l'industrialisation naissante, des anciennes abbayes furent transformées en usine, surtout celles qui se trouvaient dans des vallées près de cours d'eau qui pouvaient actionner des moulins et alimenter des machines à vapeur. Saint Benoît, qui avait souhaité la présence d'eau et de moulins à l'intérieur des enclos monastiques, n'avait évidemment pas prévu ces développements industriels. De nombreuses églises abbatiales furent transformées en usines : verrerie au Val-Saint-Lambert (Belgique), filature de coton à l'abbaye d'Auberive (Haute-Marne), forges à l'abbaye de Moulins (Belgique), sucrerie de betteraves à La Ramée (Belgique), etc. Il est difficile d'imaginer que l'abbaye de Fontenay (Bourgogne), un des fleurons monastiques du patrimoine mondial, abrita une papeterie de 1820 à 1903[103].

102. Thomas Coomans (dir.), *La Ramée. Une abbaye cistercienne en Brabant wallon*, Bruxelles, Éditions Racine, 2002.

103. Louis André, « La papeterie des Mongolfier à Fontenay au XIX^e^ siècle », *Annales de Bourgogne*, 1986, vol. 58, p. 29-44.

◂ Ill. 56
Abbaye de moniales cisterciennes d'Argenton (Belgique) devenue exploitation agricole : l'église sert de grange, le logis de l'abbesse est celui du fermier et les autres bâtiments autour du cloître ont disparu (avant-plan).
Photo : THOC.

Des photos anciennes montrent le site à l'époque industrielle : un nouvel ordre autour du cloître et une église flanquée d'une haute cheminée ! Les réaffectations ne seraient-elles que temporaires ?

Du logement sous toutes ses formes

Une autre formule de rentabilisation immédiate de couvents urbains après leur suppression fut leur transformation en immeubles de rapport. Cela concernait moins les églises que les bâtiments autour du cloître et répondait à la crise du logement dans les villes industrielles naissantes du début du XIX^e^ siècle. Il ne s'agissait donc pas de logements de luxe, mais de taudis dont l'exploitation profitait à des propriétaires peu scrupuleux. Par sa morphologie refermée sur elle-même à l'intérieur d'un îlot, un couvent urbain se prêtait à ce type de spéculation, le cloître servant de cour intérieure et toutes les grandes pièces étant subdivisées pour maximaliser le rendement. À Gand, l'une des premières villes à développer des filatures industrielles sur le continent, l'ancienne église des Carmes devint une filature, tandis que les bâtiments alentour étaient transformés en logements pour les ouvriers. Ces taudis traversèrent le XIX^e^ siècle et une partie du XX^e^, au gré des crises économiques, et firent du quartier du *Patershol* (« trou des pères ») un véritable ghetto social jusque dans les années 1970.

La réaffectation de couvents et d'abbayes en hôtels est un phénomène plus récent qui a pris de l'ampleur ces dernières années. Les exemples de bon et de moins bon goût se multiplient un peu partout. Tourisme à la recherche d'authenticité, voire de silence ? Ou simplement rejet des produits sans saveur des grandes chaînes hôtelières au profit de formules personnalisées et d'une « expérience historique » ? Ce mouvement trouve son origine en Espagne, où, à partir de 1928, l'État transforma des châteaux

et des abbayes en hôtels de luxe appelés *Paradores*[104]. Le Portugal emboîta le pas en 1941, avec sa chaîne d'hôtels *Pousadas* qui compte également quelques couvents. En France, le réseau Les Hôtels France Patrimoine a ouvert en mars 2010 un hôtel au cœur même de l'abbaye de Fontevraud, patrimoine mondial de l'UNESCO[105]. Ces réseaux se retrouvent au sein de la plateforme *Historic Hotels of Europe* qui, à côté de châteaux, compte de plus en plus d'abbayes[106]. La formule combinant patrimoine, gastronomie et design semble être porteuse, et l'expérience de quelques jours de repos et de luxe autour d'un cloître historique, dans un lieu retiré ou en ville, a clairement trouvé un certain public (ill. 57).

Parmi d'autres formes de logement dans d'anciens couvents, retenons-en trois. De nombreux couvents et monastères sont reconvertis en maisons de repos et de soins pour personnes âgées. Il ne s'agit généralement pas de monuments historiques, mais de complexes des XIX^{e} et XX^{e} siècles qui requièrent une mise aux normes. Le cloître forme un jardin intérieur dont le calme est fort apprécié. L'origine de cette réaffectation remonte à la Révolution française où la prise en charge des déshérités par les « bureaux de bienfaisance » remplaça en 1796 les institutions caritatives religieuses. L'Assistance publique développa souvent ses activités dans d'anciens couvents disponibles car fraîchement supprimés. À Rome, tous les ordres religieux internationaux possèdent un couvent ou une maison mère et parfois aussi de grandes maisons de formation. La crise des vocations et les charges d'entretien de ces bâtiments ont inspiré à plus d'un ordre de les reconvertir en hôtels destinés à l'accueil des pèlerins et des touristes. Un dernier exemple, particulièrement inspirant, est l'affectation de l'ancienne chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon en Centre national des écritures du spectacle ; les écrivains en résidence y logent chacun dans une cellule de chartreux autour du cloître[107].

L'ordre et la discipline des prisons et des casernes

De tout temps, la réquisition de monastères à des fins de casernement de troupes a eu lieu en période de guerre. L'organisation rationnelle des bâtiments autour d'un cloître et de cours, ainsi que la présence de quelques salles de grandes dimensions (église, réfectoire, dortoirs, etc.) et d'infrastructures logistiques (fontaine, sanitaires, cuisine, ferme, moulin), assuraient un logement collectif efficace à un régiment en campagne, à une garnison urbaine, à un hôpital militaire, voire à un dépôt de matériel. Après la guerre et le départ des troupes, tout pouvait « rentrer dans l'ordre ».

104. Il y a aujourd'hui 92 *Paradores* en Espagne, parmi lesquels 14 occupent d'anciens monastères : [http://www.paradores-spain.com/].
105. Également les abbayes de Saint-Maximin et de Sorèze : [http://www.hotels-francepatrimoine.com/groupe/].
106. [http://www.historichotelsofeurope.com].
107. [http://www.chartreuse.org].

◂ Ill. 57
Couvent des Croisiers à Maastricht (Pays-Bas), XV^e siècle, revu par le « design entre ciel et terre » du Kruisherenhotel, 2005.
Photo : THOC.

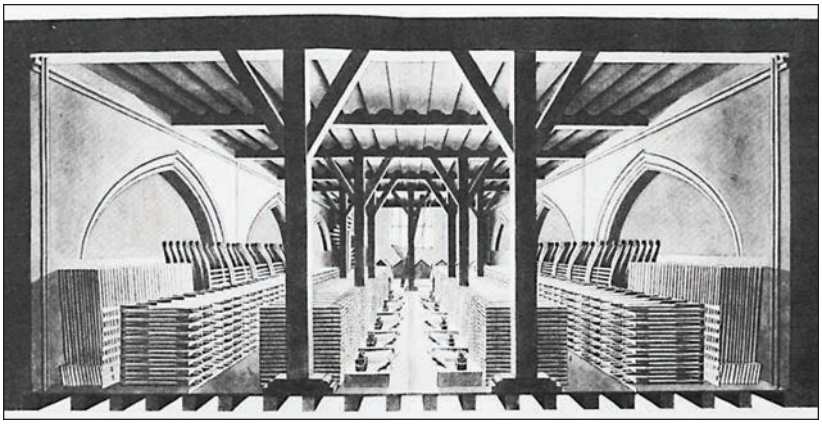
Lors des guerres de religion au XVI^e^ siècle ou à la Révolution française, dans le contexte de la mise en place d'États militaires, le besoin en casernes, arsenaux et prisons trouvait dans les couvents et les monastères supprimés une réponse adéquate. Une architecture ordonnée et fermée sur elle-même convenait au maintien de la discipline dans la troupe. Généralement vidés de leur contenu, ces bâtiments étaient aménagés en fonction de leur nouveau programme qui requérait un maximum de mètres carrés. Les églises furent souvent subdivisées en plusieurs niveaux au moyen de planchers en bois ou de dalles en béton. L'ancien couvent des Franciscains à Maastricht (Pays-Bas) et son église gothique du XIII^e^ siècle devinrent un arsenal en 1639 après la prise de la ville par les protestants[108]. L'église, divisée en plusieurs étages, était considérée comme un arsenal modèle au point qu'on en publia en 1759 une série de gravures présentant l'organisation intérieure (ill. 58). Cette série de plans, de coupes et de perspectives forme une source iconographique de grande valeur et illustre une pratique courante. Avec le temps, la plupart de ces établissements militaires ont perdu leur fonction. Beaucoup de ces anciens bâtiments conventuels furent détruits parce qu'ils étaient en mauvais état et que leur valeur patrimoniale n'était pas reconnue.

Aux premiers temps de la Révolution, des prisons furent improvisées dans des couvents. Ainsi le couvent des Carmes à Paris servit de prison et fut le théâtre de massacres de religieux en septembre 1792. Louis XVI et Marie-Antoinette furent emprisonnés dans la sinistre tour du Temple. Bâtie par les Templiers au XIII^e^ siècle, celle-ci était devenue prison d'État après la suppression de l'ordre en 1312. Après la Terreur, se mit en place un nouveau modèle carcéral fondé sur la détention pénale. La prison devint un lieu de privation de liberté et de transformation de l'individu. Comme dans le modèle monastique, l'isolement et la solitude devaient, d'après Michel Foucault, non seulement favoriser l'ordre et le contrôle, mais également la réflexion : « La cellule met le détenu en présence de lui-même ; il est forcé d'entendre sa conscience[109]. » À partir des années 1830 se développèrent des programmes architecturaux propres aux prisons et l'on se mit à bâtir des « prisons machines », comme les prisons panoptiques, dont le cloître n'était plus le modèle. Pourtant, les abbayes du Mont-Saint-Michel et de Fontevraud, deux icônes de l'architecture monastique médiévale, servirent de prison respectivement de 1793 à 1863 et de 1804 à 1963, tandis que Clairvaux, l'abbaye de saint Bernard, bien que classée monument historique en 1926, sert toujours de maison centrale pour les criminels[110] (ill. 59).

108. P.A.W. Dingemans, *De oude Minderbroeders* [L'ancien couvent des Frères mineurs], coll. « Maastrichts silhouet », n° 12, Maastrich, 1983 ; X., *Een nieuwe huisvesting voor het Rijksarchief Limburg* [Un nouvel établissement pour les Archives de l'État au Limbourg], La Haye, Rijksarchief Limburg, 1996.

109. Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 241.

110. Jean-François Leroux, « La prison (XIX^e^-XX^e^ siècles) », dans Gilles Vilain (dir.), *L'abbaye de Clairvaux. Aube*, coll. « Itinéraires du Patrimoine », n° 268, Langres, Monum, Éditions du patrimoine, 2006 [2^e^ éd.], p. 30-43.



◂ Ill. 58
Nef de l'église des Franciscains de Maastricht (Pays-Bas), subdivisée et transformée en arsenal, gravure de 1759.
Regionaal Historisch Centrum Limburg.

◂ Ill. 59
L'abbaye cistercienne de Clairvaux (Aube) est depuis plus de deux siècles une prison centrale.
Prosopee, Wikipédia, 2011.

Collèges universitaires anglo-saxons et lycées républicains

Au XVI^e^ siècle, pendant la Réforme, les nouveaux dirigeants fondèrent des universités dans des monastères supprimés afin qu'elles deviennent les centres d'éducation de la nouvelle élite réformée. Ainsi, par exemple, les couvents des Dominicains à Leipzig et à Groningue devinrent le point de départ de nouvelles universités. Les premiers bâtiments de l'Université de Leyde, fondée en 1575 en réaction contre l'Université catholique de Louvain, étaient des chapelles d'anciens couvents. Celle du couvent des Dominicaines, divisée en trois niveaux pour les cours, sert encore aujourd'hui aux séances académiques, notamment aux défenses de doctorats (*Academiegebouw*). Également divisée en plusieurs niveaux, l'église du béguinage de Leyde servit longtemps d'amphithéâtre anatomique et de

bibliothèque universitaire, avant de devenir le siège du rectorat[111]. En 1543, le duc de Saxe ouvrit une école d'élite dans l'ancienne abbaye cistercienne de Pforta (*Schulpforta*) qui venait d'être supprimée ; elle devint l'une des meilleures du pays et en sortirent notamment le mathématicien Möbius et les philosophes Fichte et Nietzsche.

Le type du collège universitaire médiéval avec galeries de cloître, chapelle et grand réfectoire a une origine commune avec le couvent mendiant et remonte au XIII^e^ siècle. Les ordres mendiants fondèrent auprès des universités des couvents spécialisés en formation théologique (*studium*). La plupart des collèges laïcs, celui de Robert de Sorbon à Paris en tête, copièrent la morphologie des *studia* mendiants car elle favorisait la discipline et l'ordre indispensables à la réussite des études[112]. Lorsque Henry VIII supprima les ordres religieux en Angleterre, quelques couvents présents dans des villes universitaires servirent de point de départ à de nouveaux collèges, notamment Christ Church College, Trinity College et Saint John College à Oxford, Emmanuel College et Jesus College à Cambridge. Au-delà de ces quelques cas historiques, le type architectural du collège universitaire de style gothique anglais comme ceux de Cambridge et d'Oxford est devenu le modèle du collège universitaire et des écoles d'élite dans le monde anglo-saxon au XIX^e^ siècle, jusqu'aux États-Unis dans les années 1950.

Lors de la Révolution française, de nombreux couvents urbains furent transformés en écoles laïques, lycées et athénées, et le sont souvent encore aujourd'hui. La République mit en place un nouveau régime d'éducation qui requérait des bâtiments qui favorisaient l'ordre et la discipline. Par leur morphologie régulière et leur clôture, les couvents se prêtaient particulièrement bien à cette reconversion. Les exemples sont légion et l'on se contentera de citer les plus prestigieux : le Lycée Henri-IV dans l'ancienne abbaye Sainte-Geneviève à Paris et le Prytanée national militaire dans l'ancien collège royal Henri-le-Grand des Jésuites à La Flèche (ill. 60).

La sacralité de la culture – musées, théâtres et bibliothèques

Après la Révolution française, la société laïque républicaine mit en place de nouvelles institutions publiques destinées à assurer et à développer une nouvelle vision du monde. Des bâtiments étaient donc nécessaires pour abriter les nouveaux établissements d'instruction publique, de justice, des hôpitaux publics et des musées. De nombreux couvents urbains, fraîchement supprimés et en quête d'un nouvel usage, devinrent école, palais de

111. *Universiteit et Architectuur. Ontwerpen voor de Leidse Universiteit 1600-1900* [Université et architecture. Projets pour l'Université de Leyde 1600-1900], Leyde, Rijksuniversiteit Leiden, 1979.

112. Konrad Rückbrod, *Universität und Kollegium. Baugeschichte und Bautyp* [Université et collège. Histoire architecturale et type architectural], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 38-62.

◂ Ill. 60
Le Lycée Henry-IV à Paris occupe depuis 1796 les bâtiments de l'abbaye Sainte-Geneviève ; de l'église ne subsiste que la tour. *Photo : THOC.*

justice, hôpital, bibliothèque, théâtre ou musée. Ils participaient ainsi à la nouvelle « mission sacrée » des valeurs républicaines, en particulier pour l'éducation des générations futures et le développement de la culture. La paix des cloîtres allait y favoriser de nouvelles méditations.

Dans la typologie des nouveaux usages de bâtiments monastiques, le musée occupe une place à part. L'exemple le plus emblématique du glissement de sens qui accompagna une réaffectation est sans aucun doute le fameux épisode du Musée des monuments français à Paris, créé en 1791 par Alexandre Lenoir dans l'ancien couvent des Petits-Augustins pour sauver du vandalisme des chefs-d'œuvre de sculpture[113] (ill. 61). C'est précisément au moment où le vandalisme révolutionnaire détruisait massivement des œuvres du passé que naquit une conscience patrimoniale. En raison de leur disponibilité immobilière et de leurs qualités architecturales, quelques couvents urbains devinrent les plus anciens musées publics. Plusieurs le sont encore aujourd'hui, comme le Musée des beaux-arts de Toulouse, installé depuis 1793 dans le couvent des Augustins, ou le Musée des arts et métiers à Paris, installé depuis 1800 dans l'ancien prieuré de Saint-Martin-des-Champs.

Le nombre d'abbayes et de couvents à travers le monde qui sont réaffectés en musées est important, au point que le cloître, le patio ou le jardin intérieur sont devenus des composantes appréciées de la typologie muséale. D'innombrables abbayes et couvents en Europe et en Amérique latine sont évidemment devenus des musées d'art religieux, d'art sacré, d'art médiéval ou d'art ancien, comme le Museum Catharijneconvent à Utrecht, le Museum Schnütgen dans l'ancien couvent Sainte-Cécile à Cologne, le musée de la Chartreuse de Douai, la Galerie nationale d'Art Ancien dans le couvent Sainte-Agnès de Bohème à Prague, le Museum Abtei Liesborn dans une ancienne abbaye bénédictine, l'hôpital Notre-Dame à la Rose à Lessines, les Museu de Arte Sacra de Sao Paulo, Bahia, Santos, etc. Inversement, le musée d'art médiéval The Cloisters à New York,

113. Dominique Poulot, « Alexandre Lenoir et le Musée des monuments français », dans Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, coll. « Quarto », vol. 1, Paris, Gallimard, 1997, p. 1515-1543.

Ill. 61 ▶
Le couvent des Petits-Augustins à Paris abrita le Musée des monuments français de 1791 à 1816, avant d'être affecté à l'École nationale des beaux-arts.
Photo : THOC.

bâti en 1935-1938, se compose de cinq cloîtres romans acquis en France, transplantés et muséifiés aux États-Unis[114]. Ce musée est donc une abbaye fictive composée de fragments d'abbayes réelles (ill. 62).

À la recherche de grands espaces lumineux et d'architecture contemporaine, les musées d'art contemporain s'accommodent moins facilement de monastères. Pourtant, des réaffectations comme celle du Centro Andaluz de Arte Contemporáneo dans la chartreuse de Santa María de Las Cuevas à Séville, du Kunstmuseum Kloster Unser Lieben Frauen à Magdebourg dans une abbaye prémontrée du XII^e^ siècle, ou du Centro Cultural Recoleta à Buenos Aires dans un couvent franciscain du VIII^e^ siècle, montrent que l'art contemporain peut faire bon ménage avec l'austérité des cloîtres. Ailleurs, des parties de monastères sont intégrées dans des complexes muséaux plus importants, par exemple l'ancienne chartreuse de Nuremberg dans le Germanisches Nationalmuseum. Parfois la thématique du musée est plutôt inattendue, comme le Musée du Circuit de Spa-Francorchamps dans l'ancienne abbaye de Stavelot. Les réutilisations sont un processus jamais achevé dans une société en évolution qui ne cache pas son goût postmoderne pour l'éclectique et l'insolite.

Les reconversions de couvents en centres culturels et de leur église en salle de spectacle ou en bibliothèque sont courantes. La tradition monastique a toujours accordé une grande place à l'écriture et à l'étude. Les moines écrivaient, copiaient, enluminaient et reliaient des livres manuscrits, et certains ordres se lancèrent dans l'imprimerie dès avant la fin du XV^e^ siècle. Des livres étaient présents dans toutes les abbayes, allant des quelques livres de base obligatoires à l'exercice de l'office divin et à la

114. Peter Barnet et Nancy Wu, *The Cloisters. Medieval Art and Architecture*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2005, p. 9-19.

◂ Ill. 62
Démonté et transféré à New York, le cloître roman de l'abbaye Saint-Michel de Cuxa (Pyrénées-Orientales) forme désormais le cœur du musée The Cloisters.
Photo : THOC.

méditation (Bible, psautiers, évangéliaires, antiphonaires, lectionnaires, nécrologes, etc.), jusqu'à de grandes bibliothèques pouvant compter plusieurs dizaines de milliers d'ouvrages dans des domaines variés (théologie, philosophie, hagiographie, histoire, sciences naturelles, littérature, etc.), sans parler des archives produites pendant des siècles d'existence (chartriers, cartulaires, comptabilité, atlas terriers, etc.). Les grandes bibliothèques se rencontraient surtout dans les monastères et les couvents masculins d'ordres « intellectuels », c'est-à-dire chez les Bénédictins, les Cisterciens, les Prémontrés, les Chartreux, les ordres mendiants, les Jésuites, etc., en particulier dans leurs centres de formation liés aux universités (ill. 63).

Bibliothèques et archives sont donc indissociables de l'identité monastique, et la réaffectation d'un couvent ou d'un monastère en bibliothèque ou en centre d'archives a une signification culturelle particulière. Dans certains cas, notamment celui de l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine dans l'ancienne abbaye d'Ardenne, on peut véritablement parler de « culte du livre[115] ». Les plus anciennes réaffectations remontent au lendemain de la Révolution française, lorsque les archives et les bibliothèques des couvents supprimés furent rassemblées par l'État et mises en valeur dans des institutions publiques. La bibliothèque municipale de Saint-Omer installée dans l'ancien couvent des Jésuites et la Zentralbibliothek de Zürich dans l'ancien couvent des Dominicains en sont des exemples. Un problème inhérent aux centres d'archives et aux bibliothèques est la croissance de leurs collections et l'optimalisation des conditions de conservation. Lorsqu'un bâtiment ou un site est classé, il n'est pas toujours possible d'agrandir et des solutions ingénieuses sont parfois mises en œuvre, notamment l'aménagement de grandes réserves souterraines, sous le cloître ou le jardin. Tel est

115. Yves Chevrefils Desbiolles, *L'abbaye d'Ardenne. Histoires du XII^e au XX^e siècle*, coll. «Empreintes», Paris, IMEC, 2007.

Ill. 63 ▶
Bibliothèque de l'abbaye bénédictine de Saint-Gall (Suisse), 1755-1767.
Stift Sankt Gallen.

le cas de l'église et du couvent des Franciscains à Maastricht qui, après avoir servi d'arsenal, sont devenus un centre provincial d'archives, ou du Kadoc à Louvain, un autre ancien couvent de Franciscains transformé en centre d'archives des instituts religieux de Flandre[116], ou encore de la bibliothèque universitaire des sciences à Louvain, dans un ancien prieuré de Célestins du début du XVI^{e} siècle transformé par l'architecte Rafael Moneo en 2000-2002[117] (ill. 64).

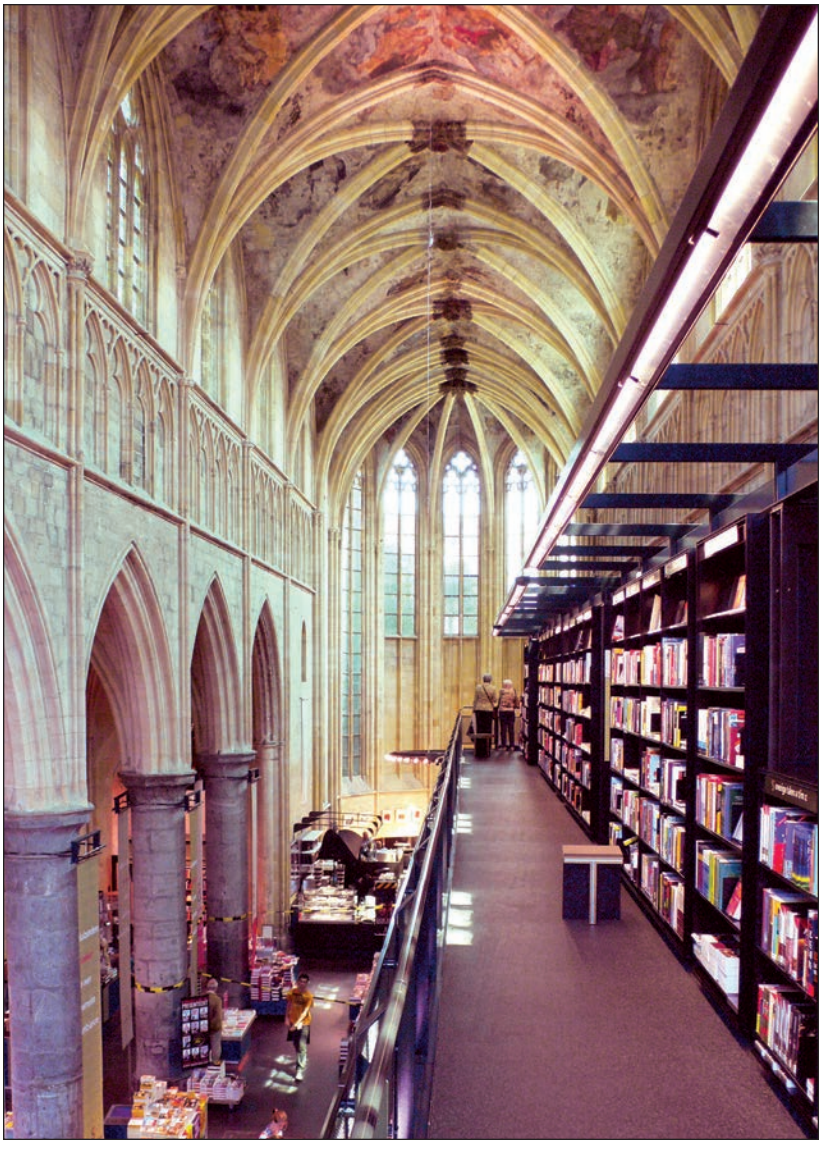
En 2006, l'église gothique des Dominicains de Maastricht, après des années d'abandon et d'incertitude, a été reconvertie de manière magistrale en librairie (*Selexyz dominicanen*), par la construction d'une structure métallique latérale de plusieurs niveaux servant de rayonnages. Les gens viennent désormais à l'église pour acheter des livres (ill. 65).

Conclusion – diversité et flexibilité d'un héritage architectural

Plutôt que de paraphraser la formule désormais classique qui place le monachisme et son architecture « entre idéal et réalité[118] », il nous paraît plus intéressant, au terme de cet essai sur l'ordre autour du cloître (ill. 66), de nous attarder à deux autres concepts à la mode qui trouvent une application appropriée dans le cadre de la problématique sur la réaffectation de l'architecture monastique : la diversité et la flexibilité.

116. Voir la contribution de Jan De Maeyer et Kristien Suenens dans le présent ouvrage.
117. Mark Derez et Anne Verbrugge, *De Celestijnenpriorij te Heverlee. Van klooster tot bibliotheek* [Le prieuré des Célestins à Heverlee : de monastère à bibliothèque], Louvain, Universitaire Pers Leuven, 2005.
118. La formule trouve son origine chez : Louis Lekai, *The Cistercians. Ideals and Reality*, *op. cit.*

◂ Ill. 64
La nouvelle bibliothèque des sciences de l'Université de Louvain ferme le cloître gothique de l'ancien couvent des Célestins.
Photo : THOC.



◂ Ill. 65
Église des Dominicains de Maastricht (Pays-Bas), fin XIII^{e}-XIV^{e} siècle, réaffectée en 2006 en librairie Selexyz dominicanen.
Photo : THOC.

Ill. 66 ▲
L'« ordre autour du cloître », abbaye cistercienne de Fontfroide.
Photo : THOC.

Dans la tradition monastique chrétienne séculaire et apparemment immuable, l'architecture a contribué à l'adaptation de la vie régulière aux besoins changeants de la société (spirituels, colonisateurs, militaires, enseignants, hospitaliers, missionnaires), tout en favorisant l'affirmation d'identités fortes et uniques dans un esprit apostolique et évangélisateur. Le cadre bâti de cette grande diversité de communautés religieuses a évolué au gré des grandes étapes d'une histoire monastique quasi bimillénaire, contemplative et active, masculine et féminine, rurale et urbaine, locale et universelle. Nous avons examiné l'architecture des abbayes et des couvents en tant que processus d'organisation matérielle et symbolique de l'espace et du temps, soumis à la clôture monastique et à des règles de vie.

Nous n'avons pas voulu aborder ce formidable héritage architectural comme dans un guide touristique d'églises remarquables ou une histoire des styles agrémentée d'anecdotes, mais par la morphologie des ensembles articulés autour des cloîtres. Cette approche architecturale, en combinant des « types » (abbaye, chartreuse, commanderie, couvent mendiant, béguinage, Hôtel-Dieu, collège, palais et maison) et des « caractères » (lieu, clôture, liturgie, mort, échelle, croissance et style), doit mener à comprendre la signification et la valeur culturelle et historique de ces ensembles, tant du point de vue particulier des maisons que dans la large perspective de la tradition monastique et de ses nombreuses variantes.

Autrement dit, ce serait une erreur de réduire l'architecture monastique aux seules abbayes du Moyen Âge, aux ruines d'abbayes anglaises, aux grands monastères baroques allemands et à quelques

monastères modernes construits par des architectes de renom – comme c'est malheureusement souvent le cas dans la littérature de vulgarisation. Des pans entiers de l'héritage architectural monastique sont à peine explorés et leur évaluation patrimoniale n'en est que plus difficile. Songeons en particulier aux couvents des XIXe et XXe siècles, aux monastères contemplatifs féminins ou à l'architecture monastique missionnaire.

Les changements parfois brutaux de vision du monde ont donné lieu à des destructions, mais également à des réaffectations prouvant le potentiel architectural et la flexibilité des ensembles organisés autour des cloîtres. D'une manière ou d'une autre, et à des degrés divers, tous ces ensembles sont des palimpsestes dont certains présentent d'incroyables superpositions de styles et d'usages, comprenant même de nouveaux usages religieux après une phase de sécularisation.

Deux exemples parmi beaucoup d'autres, l'un rural, l'autre urbain, illustrent que l'histoire architecturale monastique est généralement beaucoup plus mouvementée que l'on s'imagine. À Drongen près de Gand, un chapitre séculier fondé au haut Moyen Âge se réforma au XIIe siècle et devint une abbaye de Prémontrés, qui fut ruinée lors des guerres de religion au XVIe siècle, puis rebâtie au XVIIe siècle, fermée à la Révolution française, vendue et transformée en filature industrielle (avec une machine à vapeur au milieu du cloître), enfin rachetée au milieu du XIXe siècle par les Jésuites, qui en firent leur centre de formation provincial et un lieu de retraite pour laïcs[119]. Le couvent des Récollets à Paris, sécularisé en 1789, servit brièvement de caserne et de filature de tissus, avant de devenir un hospice d'incurables (1795-1860), un hôpital militaire (1860-1968), une école d'architecture (1970-1990), un squat d'artistes (1990-1992), puis fut abandonné avant d'être aménagé par l'État en Centre international d'accueil et d'échanges offrant 81 logements et ateliers à des artistes séjournant à Paris (2004)[120]. Contrastant avec ces deux exemples, le cas de l'abbaye de la Maigrauge à côté de Fribourg (Suisse), occupée sans la moindre interruption par la même communauté de moniales cisterciennes depuis sa fondation en 1255 jusqu'à aujourd'hui et conservant un patrimoine mobilier séculaire, est tout à fait exceptionnel[121].

Héritage multiple, dense et riche, le patrimoine monastique architectural n'est pas facile à comprendre dans ses nuances, ses spécificités et sa complexité. À commencer par la situation présente qui, d'un point de vue

119. Johan Decavele, Jan De Maeyer, Patricia Quaghebeur et Paul Trio (dir.), *De Oude Abdij van Drongen: elf eeuwen geschiedenis* [L'ancienne abbaye de Drongen : onze siècles d'histoire], Drongen-Louvain, Kadoc, 2006.

120. Le site Internet [http://www.centre-les-recollets.com/] précise que, pendant la restauration, « le parti est pris d'attacher la même importance à un tag de Corben datant de 1991 (artiste devenu célèbre ayant participé au squat des années 1990) qu'à un chambranle de porte d'accès au parloir du XVIIe siècle, ou encore à des reprises de structures en métal datant de l'ère industrielle ».

121. Núria Delétra-Varreras, *L'Abbaye de la Maigrauge 1255-2005. 750 ans de vie*, Fribourg, Éditions La Sarine, 2005.

historique, paraît inédite. Les réformes et la relève faisant défaut, le monde monastique vit aujourd'hui une crise profonde. Le défi semble désormais être celui de la mémoire monastique, matérielle, immatérielle, voire spirituelle. L'ampleur de la prise de conscience patrimoniale à laquelle nous assistons révèle la gravité de la situation, car le travail de mémoire s'enclenche précisément au moment de la perte du sens.

Les ensembles monastiques organisés autour des cloîtres, en des lieux souvent remarquables, ont un potentiel architectural spécifique pour les projets de réaffectation. Comprendre la signification et la valeur culturelle et historique de ces ensembles est dès lors indispensable à la réussite de projets de réaffectation à ambition patrimoniale. Le défi concret que pose l'ordre autour du cloître, entre tradition et réformes, est bel et bien un grand défi patrimonial.

Bibliographie complémentaire

Cette bibliographie sélective est un complément des références mentionnées dans les notes et constitue une orientation générale autour de quatre thèmes. Si la littérature sur l'architecture monastique est abondante, elle n'en est pas moins très inégale et surtout consacrée au Moyen Âge. Toutes les abbayes citées font l'objet de sites illustrés sur Internet.

Histoire monastique – généralités

Brooke, Christopher, 2002, *The Age of the Cloister: The Story of Monastic Life in the Middle Ages*, New York, Hidden Spring.

De Maeyer Jan, Sofie Leplae et Joachim Schmiedl (dir.), 2004, *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries: Historiography, Research and Legal Position*, coll. « Kadoc Studies on Religion, Culture and Society », nº 2, Louvain, Leuven University Press.

Demurger, Alain, 2002, *Chevaliers du Christ, les ordres religieux-militaires au Moyen Âge*, Paris, Seuil.

Duchet-Suchaux, Gaston et Monique Duchet-Suchaux, 1993, *Les ordres religieux. Guide historique*, Paris, Flammarion.

Dunn, Marilynn, 2000, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford et Malden (MA), Blackwell.

Egido López, Teófanes, Javier Burrieza Sánchez et Manuel Revuelta González, 2004, *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico* [Les Jésuites en Espagne et dans le monde hispanique], 4 vol., Madrid, Marcial Pons.

Gobry, Ivan, 1985-1997, *Les moines en Occident*, 5 vol., Paris, Éditions de Guibert.

Gould, Graham, 1993, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford, Clarendon.

Johnston, William M. (dir.), 2000, *Encyclopedia of Monasticism*, 2 vol., Chicago-Londres, Fitzroy Dearborn Publishers.

Laboa, Juan María (dir.), 2003, *The Historical Atlas of Eastern and Western Monasticism*, Collegeville, The Liturgical Press ; Laboa, Juan María (dir.), 2004, *Atlas Histórico de los Monasterios. El monacato oriental y occidental* [Atlas historique des monastères. Le monachisme oriental et occidental], Madrid, San Pablo.

Lacouture, Jean, 1991, *Les Jésuites*, Paris, Seuil.

Lauwers, Michel (dir.), 2010, *Monachisme et espace social. Topographie, circulation et hiérarchie dans les ensembles monastiques de l'Occident médiéval*, coll. « Études médiévales de Nice », n° 12, Turnhout, Brepols.

Lawrence, Clifford Hugh, 2001 [3e éd.], *Medieval Monasticism*, Harlow, Pearson Education.

Lawrence, Clifford Hugh, 1994, *The Friars. The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society*, Londres-New York, Longman.

Le Bras, Gabriel (dir.), 1979-1980, *Les ordres religieux. La vie et l'art*, 2 vol., Paris, Flammarion.

Lekai, Louis, 1977, *The Cistercians. Ideals and Reality*, Kent (OH), Kent State University Press.

Lobrichon, Guy, 2007, *Les moines d'Occident. L'éternité de l'Europe*, coll. « Découvertes Gallimard », no 518, Paris, Gallimard.

Lockhart, Robin Bruce, 1999, *Halfway to Heaven: The Hidden Life of the Carthusians*, coll. « Cistercian Studies », Kalamazoo (Mi), Cistercian Publications.

Moulin, Léo, 1964, *Le monde vivant des religieux : Dominicains, Jésuites, Bénédictins*, Paris, Calmann-Lévy.

Mullins, Edwin, 2006, *Cluny: In Search of God's Lost Empire*, New York, BlueBridge.

Novoa Portela, Feliciano et Carlos de Ayala Martínez (dir.), 2005, *Las Órdines Militares en la Europa Medieval* [Les ordres militaires en Europe au Moyen Âge], Barcelone-Madrid-Mexico, Lunwerg Editores.

Pacaut, Marcel, 1993, *Les moines blancs. Histoire de l'ordre de Cîteaux*, Paris, Fayard.

Pacaut, Marcel, 1986, *L'ordre de Cluny (909-1789)*, Paris, Fayard.

Pressouyre, Léon et Terryl N. Kinder (dir.), 1990, *Saint Bernard et le monde cistercien*, Paris, Caisse nationale des monuments historiques et des sites.

Ryan, John, 1992 [3e éd.], *Irish Monasticism: Origins and Early Development*, Dublin, Four Courts Press.

Simons, Walter, 2001, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.

Specht, Heidemarie et Ralph Andraschek-Holzer (dir.), 2008, *Bettelorden in Mitteleuropa. Geschichte, Kunst, Spiritualität* [Les ordres mendiants en Europe centrale : histoire, art et spiritualité], St. Pölter, Diözesanarchiv.

Ward, Benedicta, 2003, *The Desert Fathers. Sayings of the Early Christian Monks*, Londres, Penguin Classic.

Woodward, G.W.O., 1972, *The Dissolution of the Monasteries*, Londres, Blandford Press.

Architecture monastique – synthèses géographiques et thématiques

Aston, Mick, 2000 [2e éd.], *Monasteries in the Landscape*, Stroud, Tempus.

Aubert, Marcel et Marie-Jeanne de Maillé, 1943, *L'architecture cistercienne en France*, 2 vol., Paris, Éditions d'art et d'histoire.

Bauer, Hermann et Anna Bauer, 1985, *Klöster in Bayern. Eine Kunst- und Kulturgeschichte der Klöster in Oberbayern, Niederbayern und der Oberpfalz* [Abbayes en Bavière. Une histoire de l'art et de la culture des abbayes en Bavière supérieure, Bavière inférieure et Palatinat supérieur], Munich, Verlag C.H. Beck.

Bazin, Germain, 1980, *Les palais de la foi : le monde des monastères baroques*, Fribourg, Office du Livre, Paris, Vilo.

Binding, Günther et Matthias Untermann, 2001 [3e éd.], *Kleine Kunstgeschichte der mittelalterlichen Ordensbaukunst in Deutschland* [Petite histoire de l'art de l'architecture monastique en Allemagne], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Bösel, Richard et Herbert Karner, 1986-2007, *Jesuitenarchitektur in Italien (1540-1773)* [L'architecture des Jésuites en Italie], coll. « Abhandlungen », nos 7 et 13, 2 vol., Rome, Österreichischen Kulturinstitut in Rom.

Braunfels, Wolfgang, 1972, *Monasteries of Western Europe. The Architecture of the Orders*, Londres, Thames & Hudson [2e éd., 1980, Princeton (NJ), Princeton University Press].

Bruzelius, Caroline, 2007, « The Dead Come to Town: Preaching, Burying and Building in the Mendicant Orders », dans Alexandra Gajewski et Zoë Opacic (dir.), *The Year 1300 and the Creation of a New European Architecture*, coll. « Architectura Medii Aevi », no 1, Turnhout, Brepols, p. 203-224.

Bugner, Monique, 1984, *Cadre architectural et vie monastique des bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, Nogent-le-Roi, Éditions Jacques Laget.

Cassanelli, Roberto et Eduardo Lopez-Tello Garcia (dir.), 2009, *Saint Benoît et son héritage artistique*, Paris, Cerf.

Cassidy-Welch, Megan, 2001, *Monastic Spaces and their Meanings: Thirteenth-Century English Cistercian Monasteries*, coll. « Medieval Church Studies », no 1, Turnhout, Brepols.

Conant, Kenneth John, 1968, *Cluny, les églises et la maison du chef d'ordre*, coll. « The Medieval Academy of America », no 77, Mâcon, Protat frères.

Coppack, Glyn, 1998, *The White Monks: The Cistercians in Britain, 1228-1540*, Stroud, Tempus.

Coppack, Glyn et Mick Aston, 2002, *Christ's Poor Men. The Carthusians in England*, Stroud, Tempus.

Elm, Kaspar et Michel Parisse (dir.), 1992, *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen in Mittelalter* [Monastères doubles et autres formes de symbiose entre religieux masculins et féminins au Moyen Âge], coll. « Berliner historische Studien », no 18, Berlin, Duncker & Humblot.

Evans, Joan, 1964, *Monastic Architecture in France from the Renaissance to the Revolution*, Cambridge (RU), Cambridge University Press.

Gilchrist, Roberta, 1995, *Contemplation and Action: The Other Monasticism*, coll. « The Archaeology of Medieval Britain », nº 5, Leicester (RU), Leicester University Press.

Gilchrist, Roberta, 1994, *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious Women*, Londres-New York, Routledge.

Jacobsen, Werner, 1992, *Der Klosterplan von St. Gallen und die Karolingische Architektur* [Le plan de l'abbaye de Saint-Gall et l'architecture carolingienne], Berlin, Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft.

Kennedy, Roger G., 1993, *Mission. The History and Architecture of the Missions of North America*, Boston-New York, Houghton-Mifflin.

Kinder, Terryl N., 1997, *L'Europe cistercienne*, coll. « Les formes de la nuit », nº 10, La-Pierre-qui-Vire (Yonne), Zodiaque.

Klein, Peter K. (dir.), 2004, *Der mittelalterliche Kreuzgang. Architektur, Funktion und Programm* [Le cloître médiéval. Architecture, fonction et programme], Ratisbonne, Schnell & Steiner.

Kometch, Alexeï, 2001, *Monastères russes*, Paris, Citadelles et Mazenod.

Krüger, Kristina, 2008, *Ordres et monastères. Christianisme : 2000 ans d'art et de culture*, Potsdam, Tandem Verlag.

Lehman, Edgar, 1996, *Die Bibliotheksräume der deutschen Klöster in der Zeit des Barock* [Les salles des bibliothèques des abbayes allemandes à l'époque baroque], 2 vol., Berlin, Deutscher Verlag.

Meyer, Ann R., 2003, *Medieval Allegory and the Building of the New Jerusalem*, Cambridge (RU), D.S. Brewer.

Navascués Palacio, Pedro et Domi Mora, 2003, *« Ad majorem Dei gloriam ». Monastères espagnols : Architecture et vie monastique*, Paris, Citadelles & Mazenod.

Pressouyre, Léon (dir.), 1994, *L'espace cistercien*, coll. « Mémoires de la section d'archéologie et d'histoire de l'art », nº 5, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques.

Pressouyre, Léon et Paul Benoit (dir.), 1996, *L'hydraulique monastique : milieux, réseaux, usages*, coll. « Rencontres à Royaumont », Grâne, Créaphis.

Sale, Giovanni, 2003, *L'art des Jésuites*, Paris, Mengès.

Schenkluhn, Wolfgang, 2000, *Architektur der Bettelorden. Die Baukunst der Dominikaner und Franziskaner in Europa* [L'architecture des ordres mendiants : l'architecture des Dominicains et des Franciscains en Europe], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schütz, Bernhard, 2005, *Abbayes et monastères d'Europe : histoire, art et architecture*, Paris, Citadelles & Mazenod.

Schütz, Bernhard, 2000, *Die kirchliche Barockarchitektur in Bayern und Oberschwaben 1580-1780* [L'architecture des églises baroques en Bavière et en Souabe], Munich, Hirmer.

Stein-Kecks, Heidrun, 2004, *Der Kapitelsaal in der mittelalterlichen Klosterbaukunst : Studien zu den Bildprogrammen* [La salle du chapitre dans l'architecture monastique médiévale : études des programmes iconographiques], coll. « Italienische Forschungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz, Max Planck-Institut », vol. 4/4, Munich, Deutscher Kunstverlag.

Untermann, Matthias, 2001, *Forma Ordinis. Die mittelalterliche Baukunst der Zisterzienser* [Forma Ordinis. L'architecture médiévale des Cisterciens], coll. « Kunstwissen-schaftliche Studien », nº 89, Munich-Berlin, Deutscher Kunstverlag.

Van Aerschot, Suzanne et Michiel Heirman, 2001, *Les béguinages de Flandre, un patrimoine mondial*, Bruxelles, Racine.

Viollet-le-Duc, Eugène-Emmanuel, 1854-1868, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle*, 10 vol., Paris, Bance et Morel, en particulier : article « Architecture monastique » (vol. 1, p. 241-312) et article « Hôtel-Dieu » (vol. 6, p. 99-120).

Architecture monastique – un choix de monographies

Baud, Anne, 2003, *Cluny, un grand chantier médiéval au cœur de l'Europe*, coll. « Espaces médiévaux », Paris, Picard.

Bonde, Sheila et Clark Maines (dir.), 2003, *Saint-Jean-des-Vignes in Soissons. Approaches to its Architecture, Archaeology and History*, coll. « Bibliotheca Victorina », nº 15, Turnhout, Brepols.

Coomans, Thomas, 2000, *L'abbaye de Villers-en-Brabant. Construction, configuration et signification d'une abbaye cistercienne gothique*, coll. « Studia et Documenta », nº 11, Bruxelles et Brecht, Racine et Cîteaux, Commentarii Cistercienses.

Coomans, Thomas et Anna Bergmans (dir.), 2008, *In zuiverheid leven. Het Sint-Agnesbegijnhof van Sint-Truiden: het hof, de kerk, de muurschilderingen* [Vivre dans la pureté. Le béguinage Sainte-Agnès de Saint-Trond : l'institution, l'église, les peintures murales], coll. « Relicta monografieën », nº 2, Bruxelles, VIOE.

Coppack, Glyn, 1993, *Book of Fountains Abbey*, Londres, English Heritage.

Culot, Maurice et Martin Méade (dir.), 1996, *Dom Bellot : moine-architecte, 1876-1944*, Paris, Norma.

Fergusson, Peter et Stuart Harrison, 2000, *Rievaulx Abbey, Community, Architecture, Memory*, New Haven (CT), Yale University Press.

Ferlenga, Alberto et Paola Verde, 2011, *Dom Hans van der Laan, Works and Words*, Amsterdam, Architectura & Natura.

Henze, Anton, 1966, *La Tourette. The Le Corbusier Monastery*, Londres, Lund Humphries.

Horn, Walter et Ernest Born, 1979, *The Plan of St. Gall*, coll. « California Studies in the History of Art », nº 19, 3 vol., Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press.

Kratzke, Christine, 2004, *Das Zisterzienserkloster Dargun in Mecklenburg-Vorpommern. Studien zur Bau- und Kunstgeschichte* [L'abbaye cistercienne de Dargun (Mecklenburg-Poméranie). Études d'architecture et d'art], coll. « Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte », nº 25, Petersberg, Imhof.

Kubler, George, 1982, *Building the Escorial*, Princeton (NJ), Princeton University Press.

Les dominicaines d'Unterlinden, 2 vol., Colmar, Musée d'Unterlinden / Paris, Somogy, 2000.

Lombaerde, Piet (dir.), 2008, *Innovation and Experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands: The Case of the Jesuit Church in Antwerp*, coll. « Architectura Moderna », nº 6, Turnhout, Brepols Publishers.

Magnien, Aline (dir.), 2009, *Saint-Riquier. Une grande abbaye bénédictine*, Paris, Picard.

McClendon, Charles B., 1987, *The Imperial Abbey of Farfa. Architectural Currents of the Early Middle Ages*, coll. « Yale Publications in the History of Art », nº 36, New Haven / Londres, Yale University Press.

Plouvier, Martine et Alain Saint-Denis (dir.), 1998, *Pour une histoire monumentale de l'abbaye de Cîteaux 1098-1998*, coll. « Studia et Documenta », nº 8, Vitreux, Cîteaux, Commentarii Cistercienses.

Sournia, Bernard et Jean-Louis Vayssettes, 2006, *Villeneuve-lès-Avignon. Histoire artistique et monumentale d'une villégiature pontificale*, coll. « Cahiers du Patrimoine », nº 72, Paris, Monum, Éditions du patrimoine.

Von der Osten-Sacken, Cornelia, 1979, *San Lorenzo el Real de el Escorial. Studien zur Baugeschichte und Ikonologie* [Le monastère royal de Saint-Laurent de l'Escurial. Études architecturale et iconologique], coll. « Studia iconologia », nº 1, Munich, Mäander.

Wyss, Michaël (dir.), 1996, *Atlas historique de Saint-Denis. Des origines au XVIII^e siècle*, coll. « Documents d'archéologie française », vol. 59, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme.

Young, Victoria, 2002, « A.W.N. Pugin's Mount Saint Bernard Abbey: The International Character of England's Nineteenth-Century Monastic Revival », *Nineteenth-Century Art Worldwide*, vol. 1, nº 1, revue électronique, [http://www.19thc-artworldwide.org/spring_02/articles/youn.shtml].

Architecture monastique – réaffectations

Converted Churches, Anvers, Tectum Publishers, 2007.

Converted Monasteries / Monastères convertis / Herbestemde kloosters, Tirlemont, Sien, 2008.

Coomans, Thomas, 2011, « Reuse of Sacred Places: Perspectives for a Long Tradition », dans Thomas Coomans, Herman De Dijn, Jan De Maeyer, Rajesh Heyninckx et Bart Verschaffel (dir.), *Loci Sacri. Understanding Sacred Places*, coll. « Kadoc Studies on Religion, Culture and Society », n° 8, Louvain, Leuven University Press.

In ander licht. Herbestemming van religieus erfgoed [Sous un autre jour. Réaffectation du patrimoine religieux], 2009, coll. « Monumenten en Landschappen, Cahier », n° 17, Bruxelles, Ministère de la Région flamande / Vlaamse Overheid.

Morisset, Lucie K., Luc Noppen et Thomas Coomans (dir.), 2006, *Quel avenir pour quelles églises? / What Future for Which Churches?*, coll. « Patrimoine urbain », nº 3, Montréal, Presses de l'Université du Québec.

2

La renaissance des couvents au Québec

Luc Noppen et
Lucie K. Morisset

Abstract

This paper draws up a first review of the religious houses in Quebec that were preserved through their reuse, well adapted to today's society. Converted into senior housing, town halls, museums, and libraries, these monuments remain strong identity-defining symbols that demonstrate in their own way the extent to which religion has permeated culture in Quebec, and shaped its unique cultural landscape. Nevertheless, concerns do remain. While as part of the Province's secularization, the conservation/conversion movement was initiated in the 1970s, by adapting religious houses to cultural and civic community functions, the remainder of these imposing buildings—motherhouses, early monasteries, and historic religious houses—because of the pre-eminence of their sites and importance of their parks and gardens, are coveted by real estate developers. If through the 1960s and the 1970s the congregations/owners were dispossessed by the state of a great number of their properties representing a high constructible value, in rural areas they oftentimes graciously offered to the community the houses they were deserting. At the time, heritage related to religious property was almost unheard of. Nowadays, upon closing their books, the nuns—as the majority are feminine congregations—must realize their assets in order to take care, in solidarity, of their few surviving sisters. The forthcoming conversion of the remaining large complexes, often bearing national heritage interest, raises significant covetousness, following strong societal debates, and stimulates creativity when public funding is scarce. Let us hope that reason will prevail and that the memory of the work of these hundreds of thousands of women and men who have educated and healed the population of Quebec, and made it possible to create this distinct society—conjured up and strongly claimed by everyone—may stay alive through an undying identity anchoring (the search for new uses commensurate with symbolic and heritage values of such high places), essential to maintain the originality and distinction of our cultural landscape.

Selon la Conférence religieuse canadienne[1], on compte au Québec environ 150 communautés religieuses. « Environ », car on sait peu du portrait global de cet univers dans notre société, moins encore du paysage architectural que l'omniprésence historique des prêtres, pères, frères, sœurs, missionnaires et autres religieux a légué aux villes et villages québécois. Ces « couvents », si ce générique peut désigner les établissements destinés à l'habitat des communautés religieuses et dans lesquels celles-ci ont poursuivi leur mission contemplative, éducative, hospitalière ou autre, ont pourtant jalonné l'évolution de la pratique de l'architecture au Québec, jusqu'à dominer l'œuvre de certains architectes. Parmi ces immeubles, on trouve fréquemment les plus anciens héritages que la province ait conservés à ce jour.

Plusieurs couvents ont disparu, au fil du temps, simplement incendiés ou abandonnés, défavorisés par la modernisation des missions sociales des communautés religieuses. De nombreux bâtiments ont fait l'objet de réaffectations diverses qui ont entraîné des modifications plus ou moins importantes de leur figure architecturale et requis, souvent, une bonne dose de créativité. Que ce soit pour répondre aux besoins des communautés religieuses ou pour reprendre en main les lieux que celles-ci transmettaient à la société, de nombreux architectes québécois ont conjugué respect et innovation. Il est assez révélateur que près des deux tiers des couvents inscrits au *Répertoire du patrimoine culturel*[2], c'est-à-dire, pour la plupart de ceux-ci, situés dans un arrondissement historique ou un site du patrimoine, aient ainsi fait l'objet de conversions.

Le chemin n'est toutefois qu'à peine amorcé : si l'effectif des communautés religieuses n'atteint plus que le quart de ce qu'on dénombrait au début des années 1960, il faut aussi considérer les pressions du développement urbain sur les bâtiments, sur leurs territoires stratégiquement positionnés ou sur leurs grands jardins pour entr'apercevoir les débats patrimoniaux et les défis architecturaux qui s'annoncent. Les nouvelles du Québec font alors écho à un phénomène qui semble planétaire : incendie impromptu ; vaste et coûteux projet de restauration et de mise en valeur ; transformation

1. Des informations sur les communautés religieuses féminines et masculines peuvent être trouvées sur le site de Conférence religieuse canadienne [www.crc-canada.org]. Certaines des données que nous utilisons dans ce numéro proviennent de Rick van Lier, particulièrement par le biais d'une entrevue que celui-ci a donnée au quotidien *Le Devoir* (11 et 12 avril 2009). D'autres informations auxquelles nous avons recouru ont été trouvées, notamment, dans : [S.a.], « L'habitation : une seconde vie pour nos couvents et nos écoles » (*Habitat*, vol. 23, n° 3, 1980) ; Ministère de l'Habitation et de la Protection du consommateur du Québec, *Logis. Bâtiments anciens, usages nouveaux* (1983) ; [S.a.], *Les Ordres religieux* (Flammarion, 2006) ; dans divers articles de presse publiés depuis une vingtaine d'années ainsi que dans la monumentale *Évaluation patrimoniale des couvents, monastères et autres propriétés de communautés religieuses situés sur le territoire de la ville de Québec* sous la direction de Martin Dubois et Hélène Bourque (menée par la firme Patri-Arch en 2006). Nous avons aussi, très heureusement, pu compter sur une abondante documentation que nous avons sollicitée et obtenue de nombreux architectes du Québec ; qu'ils reçoivent ici l'expression de notre reconnaissance.

2. [http://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/accueil.do;jsessionid=DB69F08282A652A91781740B7A0ACDC3?methode=afficher].

Ill. 1 ▶
L'Hôpital général de Québec, établissement fondé en 1692 dans les murs du couvent des Récollets établi en 1620 et reconstruit entre 1670 et 1682. L'ensemble ancien a été agrandi maintes fois aux XIX^e^ et XX^e^ siècles et est utilisé aujourd'hui comme centre d'hébergement pour aînés.
Photo : Pierre Lahoud.

Ill. 2 ▶
L'ancien externat Sophie-Barrat, boulevard Gouin (Montréal), construit à partir de 1855 et agrandi en 1864 et 1914, a été rasé par le feu en août 1997 alors qu'il était abandonné depuis quelques années. Seules quelques pierres du monument seront réutilisées dans la construction d'une Maison des arts et des lettres sur le site.
Photo : Guillaume St-Jean.

contestée et classement de protection *in extremis* ; acquisition universitaire conciliante… puis revente au profit de promoteurs de luxueux appartements en copropriété ; etc. Toutes ces controverses au Québec rappellent les manchettes belges, brésiliennes, espagnoles, étatsuniennes, françaises ou autres, elles aussi plutôt nombreuses.

Omniprésents couvents

Si Google Canada retourne quelque 80 000 résultats à la requête « couvent » et au moins autant pour « monastère », c'est bien parce que ces ensembles architecturaux impactent notre perception du monde. Au

◂ Ill. 3
Incendie du couvent de Massueville, abandonné depuis quelques années, le 31 octobre 2006.
Photo : Sylvain Pedneault, Wikipedia Commons.

Québec, où les théologiens font remarquer que le nombre de communautés religieuses a longtemps excédé considérablement la norme occidentale, le poids de l'Église catholique dans la définition du paysage culturel et du paysage construit a perpétué jusqu'à nos jours la prééminence des couvents dans l'imaginaire collectif et dans l'environnement. La toponymie en rend l'illustration : on compte près de 600 routes, places ou boulevards de l'Église et plus de 100 noms de lieux évoquant un couvent, un monastère ou un séminaire. Ces derniers sont parfois qualifiés de « vieux » ou « ancien », notamment quand ils ont été délaissés pour un « nouveau » couvent mieux adapté à une modernisation de la fonction éducative. Toutes ces dénominations habitent les portfolios des architectes et présentent leur expertise en construction ou en conversion. Enfin, on sait déjà que bien des couvents ont plusieurs fois changé de fonction, mais on ignore combien exactement de ces immeubles habités par des communautés religieuses ont été réaffectés et ce que représente, sur le total, la proportion de ceux qui le seront dans un avenir prévisible.

Couvents et religieux – de quoi parle-t-on?

Signe d'une familiarité certaine, les Québécois ont adopté un vocabulaire d'usage qui départage le répertoire typologique des bâtiments en cause. On nomme ainsi « maison d'école » l'école du village, par calque de l'anglais, certes, mais également pour signifier que celle-ci n'est pas tenue par une communauté religieuse. Et tandis que l'on se réfère à l'« école des frères », celle des religieuses est plutôt dite « couvent des sœurs », reflétant une manifestation du caractère plus discret des religieuses, et même plus secret, dans un imaginaire francophone forgé par la situation française. En France, en effet, les multiples interdictions d'enseignement faites aux

Ill. 4 ▶
Le noyau institutionnel de Saint-Eustache avec le presbytère, l'église et le couvent, converti en hôtel de ville.
Photo : Pierre Lahoud.

Ill. 5 ▶
Image du couvent typique du Québec (Saint-François-de-la-Rivière-du-Sud). Cet ancien couvent, érigé en 1882 en remplacement d'un bâtiment du XVIII[e] siècle pour les religieuses de la congrégation de Notre-Dame, a été converti en maison de la paroisse et résidence pour aînés en 1980.
Photo : Luc Noppen.

communautés d'hommes ont engendré, au XIX[e] siècle, une définition restreinte du couvent à titre de « pensionnat de jeunes filles dirigé par des religieuses » ; aussi, jusqu'au Québec, l'école des frères semble-t-elle plus civile que le couvent des sœurs, même lorsqu'ils l'habitent tout autant.

Alors que l'école du village est une maison dans laquelle on établit quelques classes et le logement de la maîtresse, l'école des frères et le couvent des sœurs relèvent d'un autre type architectural, qui les affecte un peu moins à l'habitation simple et un peu plus à la mission de la communauté religieuse. La plupart des bâtiments en question tombent sous la définition

◂ Ill. 6
Le monastère et l'école des Ursulines au cœur du Vieux-Québec. Les bâtiments les plus anciens remontent à 1686, mais le projet d'ériger le monastère autour de deux cours carrées a été poursuivi jusqu'au XIX[e] siècle.
Photo : Pierre Lahoud.

générique du couvent, c'est-à-dire, au sens premier, une « maison dans laquelle vivent en communauté des religieux ou des religieuses de confession chrétienne » ; le couvent reste cependant dévolu aux religieux « réguliers », c'est-à-dire à ceux qui vivent selon une « règle » (celle de saint Benoît, par exemple, pour les bénédictins), un ensemble de préceptes disciplinaires définissant leur conduite et sous-tendant leur regroupement en une communauté (ou « ordre »). Ceux qui ne suivent pas une telle règle sont dits « séculiers » ou « vivant dans le siècle », c'est-à-dire que leur engagement ne les attache pas à leur communauté, mais plutôt à la société contemporaine. Ils habitent alors plus couramment près d'un séminaire, « grand » lorsque l'enseignement qui y est prodigué vise la formation de ceux qui se destinent à la prêtrise, « petit » quand il constitue le bassin de recrutement, au cours de l'éducation secondaire, des jeunes garçons qui deviendront éventuellement les élèves du grand séminaire. De plus, on trouve au Québec un certain nombre d'« hospices », dont la raison d'être était initialement l'accueil, lors de leurs voyages, des religieux d'un même ordre. Ayant par la suite aussi hébergé des vieillards, des infirmes, des incurables ou des orphelins, ils sont aujourd'hui assimilés à des hôpitaux. Enfin, les Québécois connaissent tous, mais ont rarement visité, des monastères ou des abbayes (dirigés par une abbesse ou un abbé), où vivent, souvent cloîtrés, des moniales ou des moines. Outre l'habitation, tous ces bâtiments accueillent d'autres fonctions, notamment celles de la vie communautaire et de la prière. Autour de la chapelle qui caractérise donc l'immense majorité de tels séminaires, couvents et abbayes, les plus anciens immeubles se déploient en plusieurs ailes qui en segmentent les fonctions et encadrent divers jardins, destinés à favoriser le recueillement. Aujourd'hui, de telles dispositions architecturales interpellent fortement la convoitise des promoteurs d'appartements prestigieux tout en défiant l'imagination de ceux qui tentent de réaffecter tous ces mètres carrés à des usages compatibles ; les chapelles représentent alors évidemment les défis les plus épineux.

L'ampleur du problème

En 1961, les communautés religieuses du Québec (femmes et hommes confondus) comptaient 59 558 membres. En 2012, la Conférence religieuse canadienne n'en dénombre plus que 12 890, répartis dans quelque 150 communautés, parmi lesquelles se trouvent les plus anciennes qui ont foulé nos terres : Jésuites, Augustines, Ursulines, congrégation de Notre-Dame, Sulpiciens… Le déclin semble irrémédiable : des 1173 jeunes en formation en 1975, le recrutement des communautés est tombé à 131 postulants en 2004. Depuis, on n'a plus guère de chiffres. En grande majorité, les pères, frères, mères, sœurs et prêtres séculiers ont plus de 70 ans ; puisque 800 d'entre eux décèdent annuellement, on ne peut guère imaginer que l'existence des couvents tels que nous les connaissons se prolongera au-delà des dix ou quinze prochaines années.

Parmi les 428 édifices ou ensembles qui sont aujourd'hui visés par un statut juridique de protection municipale (citation) ou provinciale (classement, déclaration)[3], en eux-mêmes ou parce qu'ils sont situés sur un site protégé, il y en a plus de 85 % qui ont été réaffectés ou sont en voie de l'être. La proportion impressionnante de sauvegardes que rendent ces données masque cependant, sinon l'ampleur des pertes par ailleurs subies dans les bâtiments qui n'étaient pas défendus juridiquement, au moins l'envergure du défi que nous devons maintenant relever. En effet, les 428 édifices qui jouissent d'un statut de protection ne représentent qu'environ 25 % des couvents qui enluminent nos paysages. Un inventaire plus précis nous dira un jour combien de couvents sont déjà disparus à tout jamais. Mais, dans tous les cas, la protection juridique ne résout que peu de problèmes : parmi les couvents visés par un statut juridique de protection, trois ont quand même été démolis ou incendiés depuis la date de leur reconnaissance.

En réalité, en amont de la protection, c'est plutôt l'imagination de l'homme moderne qui doit être sollicitée : quelle nouvelle vocation donner à tous ces couvents? Le cas des sœurs de la Charité de Québec est intéressant ; celles-ci ont fondé plus de 80 maisons (couvents, instituts, orphelinats, hôpitaux, foyers, pensionnats, sanatoriums, etc.) en un peu moins de 150 ans[4]. Parmi ces quelque 80 bâtiments ou ensembles architecturaux, plusieurs ont déjà été considérablement transformés, même si certains conservent, sinon leur fonctionnement, du moins une partie de

3. Selon les statuts de la Loi sur le patrimoine culturel entrée en vigueur en 2012. Pour mémoire, rappelons que la précédente Loi sur les biens culturels identifiait principalement, d'une part, des citations et des constitutions (protection municipale), d'autre part, des classements et des reconnaissances (protection provinciale) d'édifices ou d'ensembles plus larges (sites ou arrondissements).

4. Comme nous l'apprend l'histoire qu'en ont dressée Francine Roy, Yvonne Ward, Nive Voisine et Robert Saint-Pierre (*Histoire des Sœurs de la Charité de Québec*, Publications MNH, 1998). Établies dans la ville de Québec en 1849, les sœurs de la Charité se sont en effet engagées tant dans l'enseignement et l'assistance aux démunis et aux personnes âgées que dans l'hospitalisation et les soins aux orphelins, sur un territoire recouvrant tout l'est de la vallée du Saint-Laurent, de Deschaillons à Port-Cartier, du sud au nord de la province, à Lambton et à Natashquan, par exemple.

leur disposition d'origine. Les sœurs de la Charité ont maintenant quitté ces écoles, hôpitaux et autres maisons d'œuvres dont elles ont parsemé le Québec ; les trois quarts de ces immeubles ont, depuis, changé de fonction et une quinzaine ont été simplement désaffectés ou alors carrément démolis pour être remplacés par de plus modernes. Or, dans tous ces changements, on observe que la qualité patrimoniale ou l'intérêt architectural ne semblent pas avoir constitué un facteur décisif. Les foyers et autres résidences d'accueil ont traversé les époques sans trop de difficultés, mais les écoles et les hospices, plus particulièrement visés par les modernisations sociales du XX^{e} siècle, ont vécu maintes péripéties. En effet, un grand nombre d'institutions scolaires et l'immense majorité des hôpitaux du Québec se sont développés à partir d'un établissement religieux. À titre d'exemple, on peut rappeler qu'en 1960, les communautés religieuses du Québec possédaient encore 105 hôpitaux, ce qui représentait à l'époque environ 60 % de la capacité d'hospitalisation de la province.

De façon générale, la « laïcisation » des immeubles scolaires et hospitaliers, annonciatrice de transformations architecturales plus ou moins profondes, a connu un certain nombre d'étapes communes et reconnaissables. La première survient vers la fin des années 1950 et au début des années 1960, quand les religieux « prennent résidence ». Souvent en parallèle d'une première normalisation des institutions d'enseignement, ils et elles quittent couvents et hospices pour habiter ailleurs qu'en leur lieu de mission, maintenant devenu lieu de travail et réclamant divers agrandissements. Par exemple, les sœurs de la Charité ont cédé à diverses corporations laïques un bon nombre d'écoles, où elles ont néanmoins continué d'œuvrer un certain temps. Outre l'ouverture de multiples résidences provoquée par ces déménagements, les fermetures de plusieurs pensionnats, encore adjoints à de tels couvents au début des années 1960, annonçaient des bouleversements autrement plus profonds, particulièrement à la suite du *Rapport Parent*, né en 1963 de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec. En 1965, l'« Opération 55 » a ainsi réformé l'organisation de l'éducation en régionalisant les commissions scolaires, les faisant passer d'environ 1500… à 55 commissions catholiques et 9 commissions protestantes, placées sous la gouverne du ministère de l'Éducation, créé l'année précédente. Sauf quand ils sont devenus des polyvalentes ou des cégeps, plusieurs de ces couvents ont été délaissés plus ou moins progressivement, par une clientèle de moins en moins nombreuse. L'attractivité du nouveau système public et la dénatalité ont présidé à maintes fermetures au début des années 1970, en parallèle de la professionnalisation accrue de l'enseignement ; d'autres couvents ont été rapidement fermés et démolis, parfois au profit de nouvelles institutions, avant ou après avoir été cédés aux instances publiques. En effet, les titres des communautés prévoyaient souvent, en cas de départ de celles-ci, la rétrocession des bâtiments à la commission scolaire et celle des terrains à la fabrique. De la cinquantaine d'écoles établies par les sœurs de la Charité, on n'en compte plus guère qu'une dizaine aujourd'hui, dont moins de la moitié servent encore l'œuvre des religieuses. Les couvents qui n'ont pas été détruits ou convertis, surtout

▲ Ill. 7
Ancien couvent Saint-Isidore des Sœurs de la Providence (Montréal), construit en 1858. Les religieuses ont quitté le couvent en 1982 et il a été démoli en 1996, malgré le fait qu'il avait été cité monument historique par la Ville de Montréal en 1990. *Photo : Archives de la Ville de Montréal.*

▲ Ill. 8
La maison généralice des Sœurs de la Charité de Québec (Beauport), construite de 1953 à 1956 d'après les plans des architectes Robert Blatter et Fernand Caron. *Photo : Pierre Lahoud.*

▲ Ill. 9
La maison Mère-Mallet des Sœurs de la Charité de Québec : le premier couvent de grande hauteur au Québec ; édifice construit de 1856 à 1876 d'après les plans de l'architecte Charles Baillairgé. *Photo : Pierre Lahoud.*

▲ Ill. 10
L'ancien couvent des Récollets (Trois-Rivères), construit en 1742 et habité par les religieux jusqu'en 1776. D'abord converti en hôpital, il est devenu le presbytère de l'église anglicane Saint James, qui s'installe dans la chapelle en 1823. L'édifice a été acquis par la Municipalité qui envisage de le restaurer. *Photo : Luc Noppen.*

ceux qui avaient été construits pour répondre à la croissance fulgurante du bébé-boum[5], survivent parfois encore dans leur forme scolaire initiale. Finalement, la troisième étape de la laïcisation des couvents a, bien souvent, effacé la trace des communautés fondatrices. La réduction de leurs effectifs s'est particulièrement fait sentir dans les années 1990, en même temps qu'un repli, sinon orchestré du moins généralisé, qui a vu presque tous les derniers religieux et religieuses quitter leurs missions traditionnelles.

Moins concernés par la modernisation de leur fonction, même dans le contexte de la Révolution tranquille, les couvents les plus récents sont donc, naturellement, ceux qui survivent dans un état le plus proche de celui d'origine. Quant aux bâtiments plus anciens, ils ont permis aux organismes publics, qui en sont généralement les héritiers, de faire leurs premières armes en matière de conversion. Parmi les quelque 30 maisons établies par les sœurs de la Charité de Québec avant 1900, pour reprendre l'exemple de cette communauté, une bonne douzaine ont été prises en charge par une municipalité ou par le gouvernement provincial. Certains bâtiments sont ainsi devenus des bibliothèques (Deschambault, Rivière-du-Loup) ou des musées (Rimouski, Saint-Joseph-de-Beauce). D'autres ont simplement « modernisé » leur fonction résidentielle traditionnelle pour devenir des immeubles en copropriété, des maisons d'hébergement ou des immeubles d'appartements. Mais il faut bien constater que ces grosses maisons multifonctionnelles, sauvées grâce à leur polyvalence, ont aussi souffert de leur fonctionnalité remodelée, car même la simple laïcisation de leur administration, celle des hôpitaux ou des maisons d'hébergement par exemple, a imposé de multiples métamorphoses. Malgré tout, le résultat n'est pas inintéressant ; même s'il n'y a plus, dans quelques cas, que la mémoire humaine pour rappeler le passage des constructeurs religieux, la plupart du temps il subsiste encore des murs, des divisions ou des dispositions qui témoignent du passé. Grâce à ces indices et traces, l'expérience acquise durant les années 1970 s'avère profitable : les désaffectations devenues des réaffectations ont stimulé l'essor au Québec de l'architecture du recyclage.

Un bilan qui reste à faire

Il est presque impossible de dresser un portrait exhaustif de l'état des couvents et de leur avenir. Les informations, lorsqu'elles existent, restent disséminées ; souvent, l'histoire s'est attachée aux communautés plutôt qu'aux immeubles, tandis que les évaluations patrimoniales[6] se

5. Le nombre d'enfants à l'école est passé, au Québec, de 660 000 en 1945 à 1 350 000 en 1962.
6. Par exemple celle menée à Montréal par Hélène Bourque (2002), pour le compte de la Fondation du patrimoine religieux du Québec, Mission patrimoine religieux, le ministère de la Culture et des Communications du Québec et la Ville de Montréal, intitulée *Synthèse historique et évaluation patrimoniale des ensembles conventuels à Montréal* [http://www.patrimoine-religieux.qc.ca/fr/pdf/Synthese_historique.pdf], ou celle effectuée par la firme Patri-Arch [Martin Dubois] (2006) pour la Ville de Québec, intitulée *Évaluation patrimoniale des couvents, monastères et autres propriétés de communautés religieuses situés sur le territoire de la ville de Québec* [http://www.ville.quebec.qc.ca/culture_patrimoine/docs/publications/rapport_com_rel_com_1.pdf].

Ill. 11 ▶
L'ancien collège Saint-Michel (Vaudreuil-Dorion) a été construit de 1857 à 1859. D'abord dirigé par les Clercs de Saint-Viateur, puis par les Frères du Sacré-Cœur, il est cédé à la Société historique de Vaudreuil-Soulanges en 1959 pour y établir un musée. Classé monument historique en 1961, le vieux collège a ensuite été restauré et agrandi en 1964-1965 pour accueillir le Musée régional de Vaudreuil-Soulanges. Le musée et sa remise, elle-même classée en 1978, feront l'objet d'un agrandissement et d'un réaménagement important en 1979, d'après les plans de l'architecte André Marchand.
Photo : Guillaume St-Jean.

Ill. 12 ▶
L'ancien couvent des Sœurs de la congrégation de Notre-Dame de Neuville, construit en 1878. Abandonné par les religieuses en 1965, il sert à des fins culturelles et communautaires depuis.
Photo : Jean Mercier.

sont naturellement concentrées sur les bâtiments actuellement possédés et occupés par des communautés. Dans tous les cas, de nombreuses dimensions restent à éclaircir, sur les plans de la prospective et du droit de propriété, notamment. Sans tableau d'ensemble, si ce n'est des portraits que nous livrent quelques monographies d'exception (comme *Les édifices conventuels du Vieux-Montréal*[7]) et de rares inventaires, on peut tout de même s'alarmer de la décroissance phénoménale des congrégations religieuses, dont les effets sont déjà parfaitement visibles. Voilà qui explique, partiellement certes, l'écart de 30 immeubles entre les 80 recensés en 1984 dans le *Répertoire d'architecture traditionnelle sur le territoire de la*

7. Robert Lahaise, *Les édifices conventuels du Vieux-Montréal*, Montréal, HMH, 1980.

◂ Ill. 13
Le Vieux Séminaire de Québec, ensemble datant des XVII^e^, XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, est aujourd'hui occupé par l'École d'architecture de l'Université Laval.
Photo : Patri-Arch.

Communauté urbaine de Montréal[8] et les 50 étudiés, 18 ans plus tard, dans la *Synthèse historique et évaluation patrimoniale des ensembles conventuels à Montréal*[9], qui dénombrait, de surcroît, quatre mises en vente et cinq immeubles dans un état de détérioration important. Les maisons mères elles-mêmes (dites les maisons généralices), vers lesquelles se replient les religieux et les religieuses, interpellent l'ingéniosité des communautés et de leurs architectes, qui doivent répondre à des besoins changeants ; cela peut aller d'infirmeries réaménagées dans un bâtiment ancien à la construction de bâtiments neufs, comme nous le verrons dans le cas de Saint-Jean-de-Matha. Aucun couvent ne sera plus ce qu'il a été.

Dès lors, si nous convenons que les dimensions paysagères, architecturales, historiques ou mémorielles pourraient, au nom de l'intérêt public, appeler l'accompagnement par l'État du changement de vocation des couvents, il faut nous préparer à faire face à un large éventail d'enjeux.

Nous savons au moins que le phénomène n'est pas nouveau. Des couvents, comme celui de Saint-Maurice à Thetford, ont été démolis dès la fin des années 1950 ; d'autres, tel l'ancien collège Saint-Michel devenu Musée régional de Vaudreuil-Soulanges, ont été habilement transformés dès les années 1960 ; certains sont devenus et demeurent à ce jour des modèles dans l'histoire de la restauration. L'époque est en tout cas passée, apparemment, pendant laquelle un couvent fermé et abandonné finissait dans un incendie plus ou moins prévisible. Il reste à faire en sorte que la suite soit beaucoup mieux qu'une série d'accidents et d'improvisations.

8. Communauté urbaine de Montréal, *Répertoire d'architecture traditionnelle sur le territoire de la Communauté urbaine de Montréal. Les couvents*, Montréal, CUM, 1984.
9. Sous la direction d'Hélène Bourque, *op. cit*.

Ill. 14 ▶
Maison mère des Sœurs de la Charité (Montréal), dites « Sœurs grises », ensemble construit à partir de 1871 d'après les plans de l'architecte Victor Bourgeau. La chapelle a été classée monument historique en 1974 pour protéger le site d'un développement immobilier. L'Université Concordia a acquis l'ensemble en 2007 et prévoit le convertir pour ses besoins, par étapes. Les dernières religieuses ont quitté les lieux en 2012.
Photo : Pierre Lahoud.

Ill. 15 ▶
La falaise nord de Québec, dans le quartier Saint-Sacrement, est dominée par des ensembles institutionnels. Le plus vaste, occupé par la résidence Monseigneur-Lemay des Sœurs du Bon-Pasteur, a été vendu ; le promoteur de la « Cité verte » a obtenu un permis pour démolir les bâtiments historiques et ne conserver que les structures du XX^{e} siècle.
Photo : Pierre Lahoud.

Les couvents comme patrimoine

Rarement l'attachement des citoyens pour leur cadre de vie, germe du patrimoine comme nous le ressentons aujourd'hui, s'est-il autant défié de l'avis des experts que lorsque les mutations de notre société et de nos villes ont commencé à toucher les couvents. Jean-Claude Marsan avait évoqué la « première campagne d'opinion importante dans le Montréal de l'après-guerre » pour décrire les événements qui, autour de la défense du domaine des Sulpiciens, ont mené à la création du groupe militant Espaces Verts[10]. Martin Drouin a montré combien a pesé la sauvegarde des ensembles conventuels dans l'éveil des Montréalais à la notion de patrimoine. Dans

10. Jean-Claude Marsan, *Montréal : une esquisse du futur*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994, p. 385.

◂ Ill. 16
L'ancien séminaire de philosophie des Sulpiciens (Montréal), construit de 1890 à 1894 d'après les plans des architectes Perrault, Mesnard et Venne. Occupé par le collège Marianopolis de 1975 à 2007, la propriété est vendue en 2008 à Développement Cato Inc. qui, en 2011, a converti le séminaire en immeuble à appartements et construit de nouveaux édifices sur le site.
Photo : Guillaume St-Jean, 2010.

Le combat du patrimoine à Montréal, publié en 2005[11], il énumère le couvent des Sœurs de la Charité et celui des Sœurs du Bon-Pasteur, le collège Mont-Saint-Louis, le collège Sainte-Marie et bien d'autres, qui tous ont soulevé les passions. On a vu le même phénomène autour de l'avenir du monastère des Franciscaines de Québec et de bien d'autres endroits au Québec. Bons géants des villes et des villages dont, avec l'église, ils signalaient l'esprit communautaire et l'historicité, les couvents ont été trop familiers aux Québécois pour que ceux-ci ne s'alarment pas de leur disparition : dans la *priest-ridden province*, comme on l'appelait encore au début du XX^{e} siècle, il ne se trouvait guère, encore récemment, de citoyens n'ayant jamais fréquenté un couvent, qui pour une soupe populaire, qui pour y avoir fait ses classes. Le souvenir passant (alors) pour ineffaçable, la désertion amorcée au début des années 1970 a aisément accommodé une modernisation sociale encore florissante ; dans les villes, plus particulièrement, la surpopulation, portée par l'urbanisation, se pressait aux portes des vastes ensembles conventuels. Avant de devenir du patrimoine comme on le comprend aujourd'hui, les couvents ont soutenu les revendications populaires pour l'amélioration de l'habitat. Les premières campagnes de sauvegarde faisaient ainsi peu de cas de la valeur historique des couvents, motivées qu'elles étaient par le développement social. On remarquera d'ailleurs, aujourd'hui, que c'est l'attachement pour leurs grands jardins qui est devenu un enjeu majeur, comme si les couvents étaient de nouveau réduits, cette fois au simple statut de « poumons verts ».

Ayant jalonné quatre siècles du paysage culturel québécois, les couvents ont accueilli nos premières coopératives d'habitation et, pour les déployer, nos premiers groupes de ressources techniques, familièrement dits « GRT ». La seconde moitié des années 1970 a solidement arrimé aux ensembles conventuels la séquence d'idées « appropriation collective/habitation/patrimoine ». Du coup, il était presque prévisible que, par le même mécanisme d'affectation sociale qui collectivisait le bâtiment, on collectivise aussi son parc. L'histoire de la patrimonialisation des couvents a ainsi, quasi

11. Martin Drouin, *Le combat du patrimoine à Montréal (1973-2003)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005.

naturellement, vu succéder aux luttes pour l'habitation sociale celles, de plus en plus nombreuses, qui s'inquiètent des pelouses, des arbres et autres figures bucoliques dont les religieux avaient agrémenté leurs propriétés.

Les plus récents soulèvements n'échappent pas à cette logique, qui replace continuellement les couvents au centre des débats sur l'urbanisation, avec ses batailles actuelles concernant les représentations de la nature. Les vastes terrains de la communauté du Bon-Pasteur sur la falaise nord de Québec, l'entière frange sud de l'arrondissement historique de Sillery, le flanc du mont Royal autour de l'ancien séminaire de philosophie, tous sonnent maintenant le tocsin patrimonial pour soutenir la résistance à la convoitise des ensembles résidentiels bourgeonnants. Du côté du Bon-Pasteur, bien que la rumeur d'un Loblaws ait chatouillé plusieurs cordes identitaires, ce sont plutôt les menaces à la paix des riverains et à la biodiversité, puisque les lieux sont boisés, qui ont plombé le projet de réaménagement. En effet, de la dizaine d'édifices construits sur ce site depuis 1860, seuls trois immeubles du XX^{e} siècle ont été finalement conservés dans un projet d'environ 500 logements éloquemment nommé « Cité verte » : « la valeur paysagère », disait-on, serait « respectée », même si, dans les faits, la plupart des arbres y ont été abattus, notamment pour construire les rues de l'ensemble résidentiel.

Les acquis de la patrimonialisation

C'est dire que l'intégration des couvents au patrimoine, pour substantielle qu'elle soit, ne suit que peu ou pas les chemins empruntés ailleurs. Les prochaines années, qui inéluctablement verront les fermetures et les ventes des derniers couvents actifs, nous apprendront certainement beaucoup sur l'histoire de la patrimonialisation, ici d'un couvent démoli, là d'une conversion réussie, là encore d'une rénovation en vue d'usages multiples.

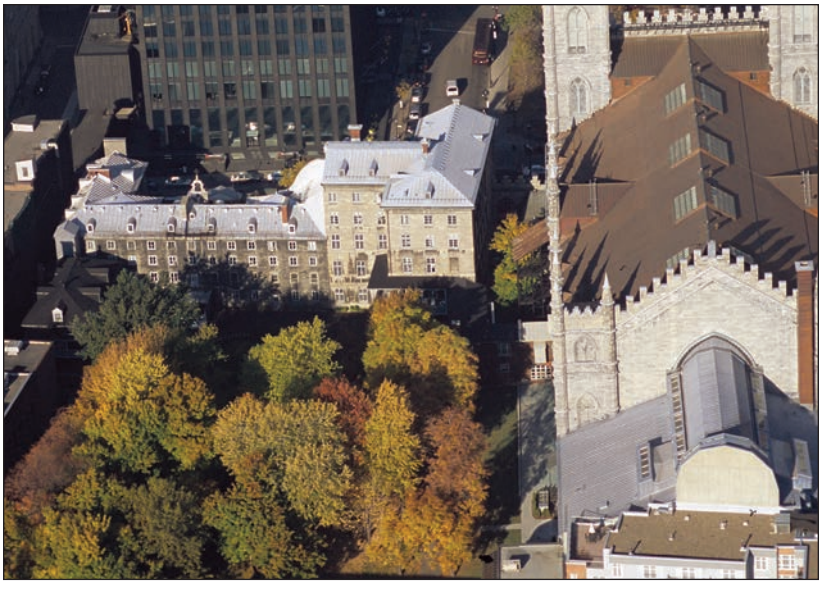
Peu d'immeubles se trouvent actuellement fixés dans leur état d'origine par la Loi sur le patrimoine culturel. Parmi la douzaine d'ensembles conventuels qui sont ainsi classés au titre de « monuments[12] », quatre, soit le collège Saint-Michel à Vaudreuil-Dorion (Musée régional de Vaudreuil-Soulanges), le monastère du Bon-Pasteur à Montréal (complexe multifonctionnel), la maison Saint-Joseph du Sault-au-Récollet (collège du Mont-Saint-Louis) et le séminaire de Québec (école d'architecture, musée, école privée, résidence des prêtres, etc.), ont déjà été convertis au moins une fois. Le monastère des Augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec, classé en 2003 au titre de monument historique et situé dans le site patrimonial du Vieux-Québec (ancien arrondissement historique), est actuellement l'objet d'un vaste projet de valorisation et de constitution d'un lieu de mémoire

12. Les monuments historiques classés en vertu de l'ancienne Loi sur les biens culturels sont devenus des « immeubles patrimoniaux » avec l'entrée en vigueur, en 2012, de la Loi sur le patrimoine culturel. Parmi ces anciens monuments historiques, le monastère des Augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec est, quant à lui, devenu un « site patrimonial ».

qui fera probablement date. Le vieux séminaire de Saint-Sulpice, sur le site patrimonial de Montréal (aussi ancien arrondissement historique), classé en 1985 et désigné Lieu historique national du Canada cinq ans auparavant, notamment pour la « remarquable intégrité du jardin conventuel », fait maintenant l'objet d'une restauration attentive. En date, le dernier couvent classé en vertu de la Loi sur les biens culturels l'a été en 2006 : c'est le Carmel, à Montréal. La restauration des hauts murs qui protègent son jardin a suivi.

Au total, le *Répertoire du patrimoine culturel du Québec* compte aujourd'hui 21 couvents visés par un classement en vertu de la loi provinciale. En sus des douze immeubles précédemment évoqués, ce nombre inclut les couvents intégrés à des « sites patrimoniaux » et un couvent auparavant simplement reconnu en vertu de la Loi sur les biens culturels, que l'entrée en vigueur de la Loi sur le patrimoine culturel a promu au rang d'immeuble patrimonial « classé » : c'est le couvent des Sœurs Antoniennes-de-Marie de Chicoutimi (Saguenay), abandonné en 1967 et reconnu en 1978. Tout comme treize autres couvents pareillement assujettis à un classement, il a été converti, notamment pour accueillir divers départements du cégep de Chicoutimi qui l'avait alors acquis ; il est depuis passé aux mains de la municipalité. Le Mont-Saint-Louis, à Montréal, situé dans l'aire de protection du Bon-Pasteur (classé) et lui-même classé en 1979, a été acheté par la Ville de Montréal en 1986 pour être transformé en appartements en copropriété. L'ancien séminaire de Sainte-Thérèse, également classé en 1979, est aujourd'hui le cégep Lionel-Groulx. En fait, les couvents protégés par un statut juridique en vertu de la loi québécoise ont presque tous déjà été convertis : la maison mère de la congrégation de Notre-Dame, à Montréal, accueille aujourd'hui le cégep Dawson ; le couvent des Sœurs de la Charité de Saint-Joseph-de-Beauce est maintenant le Musée Marius-Barbeau ; le couvent Saint-Georges de Val-Jalbert fait partie du village-musée touristique ; le couvent de la congrégation de Notre-Dame à Saint-François-de-la-Rivière-du-Sud abrite des fonctions communautaires. La maison mère des Sœurs de la Charité à Montréal, dont le devenir souleva l'opinion publique dans les années 1970, a été acquise par l'Université Concordia afin qu'y soit aménagée sa Faculté des arts ; d'ici là, le site est habité par les étudiants de l'université. Parmi les couvents assujettis d'une manière ou d'une autre à un classement, il n'en reste que peu qui soient maintenus *grosso modo* dans leur fonction d'origine : le collège de Montréal sur le Domaine des Messieurs-de-Saint-Sulpice, l'Hôpital général de Québec (qui s'est illustré, dès le début du XX^{e} siècle, parmi les premières figures patrimoniales de la province) et le monastère des Carmélites de Montréal précédemment mentionné. Protégés plus récemment, le monastère des Ursulines à Québec (classé en 2011) et la maison Mère-d'Youville (officiellement dénommée « ancien hôpital général de Montréal » et classée en 2013) sont des monuments précieux qui devront faire l'objet d'une reprise par la société civile dans un avenir prochain.

Depuis que la Loi sur l'aménagement et l'urbanisme et la Loi sur les biens culturels ont permis aux municipalités de veiller aux monuments et aux ensembles de leur territoire, plusieurs couvents ont aussi été dotés



Ill. 17 ▶
Le vieux séminaire de Saint-Sulpice (Montréal) et ses jardins.
Photo : Pierre Lahoud.

Ill. 18 ▶
Le monastère du Carmel (Montréal), construit en 1895-1896 d'après les plans de l'architecte Alfred Préfontaine dans un environnement paisible, se retrouve aujourd'hui dans un cadre urbain dense ; aussi a-t-il été mis en vente en 2004. Dans les bâtiments et autour du jardin, en surplomb des murs, les architectes Cardinal Hardy avaient proposé d'ériger des unités résidentielles. Le projet a avorté devant la pression des groupes populaires. En 2006, le ministère de la Culture et des Communications a préféré classer le site et en subventionner la restauration, terminée en 2012.
Photo : Guillaume St-Jean.

d'un statut de protection : ce sont les monuments cités et les sites historiques constitués, devenus immeubles ou sites patrimoniaux cités avec l'entrée en vigueur de la Loi sur les biens culturels. S'ajoutent donc, aux 21 ensembles conventuels classés (qui regroupent 59 corps de bâtiments protégés), plus d'une centaine qui ne le sont pas, mais se trouvent néanmoins dans un « arrondissement historique » (comme on nommait auparavant les « sites patrimoniaux déclarés », tel le Vieux-Québec), ainsi que 86 immeubles protégés localement en vertu d'une « citation » municipale et plus d'une autre centaine directement assujettis à des mesures réglementaires de protection adoptées en vertu de la Loi sur l'aménagement et l'urbanisme, tel un « plan d'implantation et d'intégration architecturale ». Rappelons que ces statuts

◂ Ill. 19
La maison Marguerite-d'Youville (Montréal). Après avoir abandonné en 1871 leur établissement du Régime français dans le Vieux-Montréal, sur la place d'Youville, les Sœurs grises y sont revenues en 1981. D'importants travaux de restauration ont été entrepris dès 1971 pour y installer leur administration générale et leurs archives. En 2013, les religieuses travaillent sur la pérennisation de l'ensemble, sous les auspices de Pointe-à-Callière, musée d'archéologie et d'histoire de Montréal. *Photo : Guillaume St-Jean.*

municipaux protègent à peu près 25 % du corpus des couvents au Québec, qui compte environ 1500 bâtiments en tout ; en grande majorité, ces bâtiments ont été repris, soit à des fins éducatives, notamment par l'enseignement privé, soit par les agences de la santé, notamment pour agrandir les hôpitaux publics. Mais une centaine de grands ensembles conventuels sont aujourd'hui la cible d'importantes pressions de lotissement. Ce sont surtout les grandes maisons principales des congrégations féminines vers lesquelles les religieuses se sont repliées au fur et à mesure de la désaffectation des couvents plus petits. Ce sont ces grands ensembles qui, comme nous le verrons, requièrent maintenant l'attention.

Possibilités et contraintes de la conversion

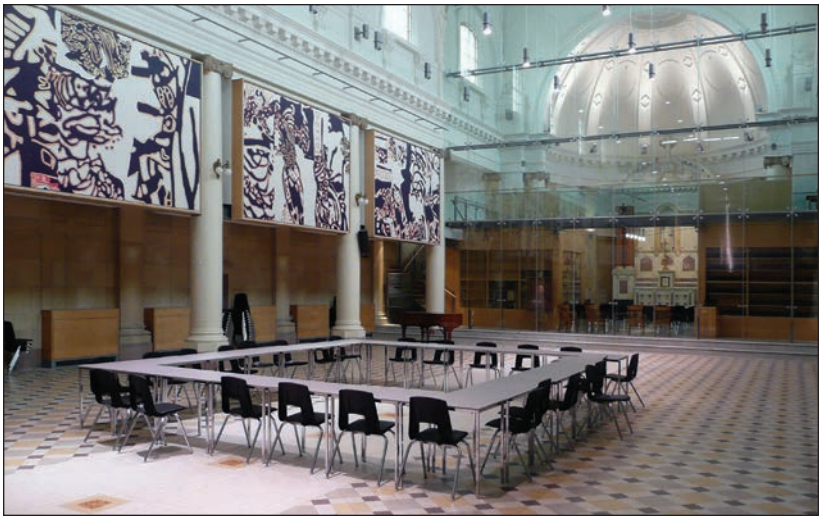
Cet aperçu de l'histoire patrimoniale des couvents permet de retenir d'une part que le site semble souvent plus important que l'histoire, *a fortiori* que l'architecture, et d'autre part que bien peu d'ensembles existent qui n'aient pas déjà été convertis au moins une fois. Des balises commencent à permettre de cerner les avantages des conversions ou reconversions à venir. « *Historic reuse is good economics* » prétendent les spécialistes du marketing touristique. La réutilisation des couvents s'inscrit par ailleurs, la plupart du temps, dans une perspective de durabilité.

Il faut en outre rappeler que, sauf quelques abbayes ou monastères isolés, ou encore des résidences modernes installées en des lieux moins agités, la plupart des couvents occupent une place centrale dans la ville ou le village, qu'ils s'y soient imposés d'emblée ou que l'urbanisation ait rejoint leur emplacement initial. Justifiée par la mission de services aux collectivités des communautés religieuses, cette situation avantageuse anime

▲ Ill. 20
L'escalier en bois est le seul élément ancien qui subsiste dans le couvent de Rivière-du-Loup converti en bibliothèque. Il sert d'ornement puisqu'il ne peut être utilisé selon le Code du bâtiment.
Photo : Bibliothèque de Rivière-du-Loup.

▲ Ill. 21 et 22
Le monastère des Sœurs franciscaines Missionnaires-de-Marie (Québec). Le décor intérieur de la chapelle a été réalisé de 1896 à 1906 d'après les plans des architectes François-Xavier Berlinguet et René-Pamphile LeMay. La Ville de Québec a acquis le monastère en 1987, laissant la chapelle à l'abandon. En 2008, un promoteur a acquis le monastère et la chapelle en vue de les démolir ; les fragments du décor intérieur ont été récupérés et mis en valeur dans une installation de Jean-Marc Mathieu-Lajoie.
Photos : Luc Noppen et Thomas Coomans.

▲ Ill. 23
Sous la chapelle de la maison mère des Sœurs grises (Montréal) se trouve le cimetière historique des religieuses. Ne pouvant le déplacer pour des raisons d'hygiène publique, les religieuses l'ont fait recouvrir d'une dalle de béton pour protéger son statut sacré ; la figure des sépultures a été replacée par-dessus.
Photo : Guillaume St-Jean.



◂ Ill. 24
L'ancienne chapelle du collège Jean-de-Brébeuf (Montréal) a été convertie en bibliothèque et salle d'étude en 2003-2004 d'après les plans des architectes Beaupré Michaud et Dupuis LeTourneux.
Photo : Guillaume St-Jean.

dorénavant la convoitise. Ajoutons un grand terrain, parc ou stationnement, et une intéressante superficie intérieure, qu'on peut cloisonner sans entraver le fenêtrage et où l'on peut aménager des circulations optimales, pour dépeindre l'évidence : la typologie architecturale et urbanistique des couvents convient tout à fait aux usages actuels.

Néanmoins, la pression du lotissement surpasse le poids de la conservation. Si l'on se fie aux rôles d'évaluation municipaux, les terrains des couvents valent souvent plus que les couvents eux-mêmes, notamment en cette époque d'urbanisme intercalaire. Bien rares sont les villages ou les quartiers qui ont réussi à conserver couvent et jardin l'un dans l'autre ; c'est précisément cette poussée de rénover, de construire à côté ou de démolir, qui guette maintenant les grands ensembles restants aux franges des centres-villes.

Les bâtiments eux-mêmes n'ont pas toujours des lendemains qui chantent. Plusieurs, construits avant les décennies 1920 et 1930, sont soit coiffés de combles en bois, soit simplement lambrissés de brique sur une structure de bois. L'image d'immeuble public que l'on prête volontiers à la silhouette conventuelle s'évanouit rapidement devant l'autre image d'une grande maison ancienne. Car toute intervention semble périlleuse sur une enveloppe qui n'était pas préparée aux conditions modernes d'isolation ; les mises aux normes s'annoncent toujours importantes et complexes. Le principe d'accessibilité publique vient alors brider le projet : les majestueux escaliers et les grandes galeries, si définitoires de l'image conventuelle, se prêtent mal à des circulations universelles. Ainsi, l'escalier monumental de la façade doit être remplacé par une nouvelle entrée dérobée, au niveau du sol, et ne plus servir que de parure… pour combien de temps d'ailleurs ? À l'intérieur, c'est au tour du magnifique escalier en bois d'affronter la réalité : impossible, en effet, de préserver la continuité spatiale caractéristique de cet ornement, réduit au statut de circulation verticale et qui doit forcément être

Ill. 25 ▶
La chapelle de l'ancienne Institution des sourdes-muettes (Montréal) n'est pas vraiment utilisée par la Régie régionale de la santé et des services sociaux de Montréal-Centre qui a installé ses bureaux dans l'immeuble.
Photos : Guillaume St-Jean.

isolé et cloisonné pour prévenir les risques d'incendie. Et c'est sans compter les accès secondaires et les ascenseurs qui, eux, interpellent la capacité de charge des planchers. Le fait d'avoir été construit il y a cinquante ou cent ans pour porter le poids de dizaines ou même de centaines de religieuses n'octroie pas au bâtiment ancien le pouvoir d'aspirer facilement à toutes les utilisations modernes.

À la ligne d'arrivée, c'est donc leur présence urbaine et leur centralité qui militent le plus fort pour la sauvegarde des couvents, beaucoup plus que leurs qualités constructives, leur programmation ou les souvenirs qu'ils évoquent. Voilà donc la question de l'imagination qui surgit dans la conjonction de la Beauté, de l'Utilité et de la Solidité, ces paramètres classiques de l'architecture. Les meilleures intentions de conversion peuvent se heurter à un couvent trop petit pour les vocations communautaires et multifonctionnelles qu'on tente d'y faire entrer : il faut alors agrandir. À l'inverse, maints couvents sont bien trop grands pour le nombre de propriétaires possibles en quête d'espaces et d'utilisations complexes : il faut alors démolir. Dans tous les cas, l'impartition d'un nouveau programme se heurtera à un obstacle de taille : la chapelle. C'est elle, bien plus que le couvent lui-même et au moins autant que son jardin, qui est la plus menacée, même dans les projets les plus respectueux.

Ce péril des chapelles, qui finit par être aussi celui des couvents, tient bien entendu de ce que très peu de personnes ont besoin, fonctionnellement s'entend, de ces espaces tels qu'ils sont présentement, et encore moins des cimetières qu'ils recouvrent parfois ! Souvent démesurées par rapport aux ensembles dont elles étaient le centre symbolique et communautaire, ces chapelles n'ont que très rarement pignon sur rue et se trouvent souvent nichées loin à l'intérieur des couvents, plutôt qu'érigées dans une figure distincte et facilement accessible ; les nouveaux usages sont donc difficiles, voire impossibles. À sa manière, l'ornementation religieuse qui fait

leur richesse devient aussi un empêchement à une fonction laïque ; puis on réalise, notamment dans les chapelles plafonnées plutôt que voûtées, que, sans décorations, il ne reste plus grand-chose de bien intéressant. Le sort de la chapelle des Franciscaines de Québec, dramatiquement rendu par l'artiste Jean-Marc Mathieu-Lajoie dans l'installation *La chute des anges*[13], nous rappelle l'infinie fragilité des choses et de la mémoire que nous en avons.

Les exemples comme celui du Bon-Pasteur de Montréal, où une programmation multifonctionnelle a pérennisé la matière de l'ensemble conventuel et de sa chapelle, restent donc à ce jour des cas d'exception. Par ailleurs, l'intention sympathique de faire de chaque chapelle de couvent une bibliothèque ou une salle de concert achoppe à la disproportion entre le nombre de couvents et les besoins pour de telles utilisations (sans parler de leur viabilité). Mais, sachant que l'on a bien réussi, pour certains couvents, à préserver l'hospitalité que les religieuses y pratiquaient avant leur départ, peut-être pourra-t-on, grâce à ces réalisations et à quelques autres, arriver à projeter dans l'avenir une dimension patrimoniale apparentée au devoir de mémoire ?

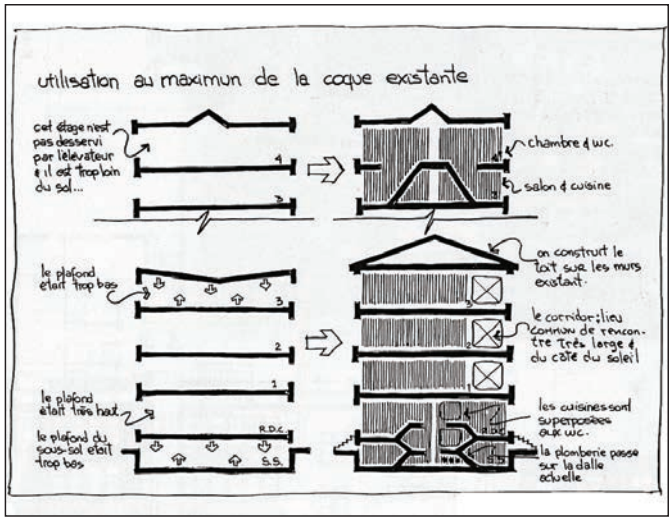
Les premières conversions de couvents

Le phénomène de la conversion des couvents s'est amorcé dans les années 1970, quand les congrégations religieuses ont entrepris de fermer plusieurs de leurs maisons, provoquant un « éveil patrimonial » nouveau. En effet, jusque-là, le Québec avait surtout consacré comme monuments historiques d'anciennes habitations rurales ; une des premières incursions en patrimoine urbain a pris forme dans le chantier de restauration de la Place-Royale à Québec, entrepris au milieu des années 1960. Au départ, les couvents qui fermaient n'ont pas été considérés comme des monuments à restaurer. Comme nous l'avons évoqué, ces grands volumes ont plutôt été vus comme des structures à « recycler », comme l'avaient été aussi les premiers bâtiments industriels abandonnés, dans une logique purement économique, afin d'offrir des logements abordables ; il semblait moins coûteux d'occuper ces anciens couvents par des logements sociaux que d'ériger de nouveaux bâtiments. Mais au fil des ans s'est développé un concept de « patrimoine social » qui a valorisé le maintien de ces anciennes structures d'accueil, quel que soit leur intérêt historique ou architectural, à titre de révélateurs identitaires.

Un certain nombre de conversions de couvents ont alors marqué l'imaginaire collectif. De concert avec les élus locaux, les professionnels de l'urbanisme et de l'architecture y ont exploré de nouvelles avenues pour assurer la pérennité de ces grands monuments. Voici quatre exemples qui ont fait école.

13. Exposition présentée à la Galerie des arts visuels de l'Université Laval en 2008.

▲ Ill. 26
L'ancien couvent de la Providence (Québec), converti en ensemble résidentiel communautaire.
Photo : Jean Mercier.



▲ Ill. 27
L'ancien couvent de la Providence (Québec) ; esquisses du concept d'occupation des espaces.
Jean Côté, architecte.

Conversion du couvent de la Providence en ensemble résidentiel et communautaire

1978-1979
Édifice situé au coin des rues Marie-de-l'Incarnation et Bouffard, à Québec
Jean Côté, architecte

En 1907, les sœurs franciscaines de Marie avaient pris en charge l'école primaire de la paroisse Saint-Malo, dite couvent de la Providence ; elles ont quitté les lieux en 1976, l'édifice de cinq étages ne satisfaisant plus aux normes imposées aux établissements scolaires. Les religieuses songeaient alors à le démolir, pour céder les terrains à l'Office d'habitation de Québec qui comptait y ériger un ensemble d'habitations à loyer modique.

C'est le curé de la paroisse qui a pris l'initiative du projet de conversion du couvent à des fins résidentielles pour des personnes retraitées et préretraitées, dans un quartier où le vieillissement de la population était important et le parc de logements abordables de qualité, peu fourni. Un groupe parrainé par les caisses populaires du quartier a alors convaincu les religieuses de céder l'immeuble à une association sans but lucratif et a, en 1978, retenu les services de l'architecte Jean Côté pour concevoir le projet.

Déjà connu pour avoir livré les plans d'un certain nombre d'immeubles résidentiels à vocation sociale, Jean Côté était apprécié à Québec pour son militantisme dans la défense du patrimoine urbain, une cause animée à cette époque par l'architecte Joseph Baker, directeur de l'École

◂ Ill. 28
L'ancien couvent de la Providence (Québec) ; vue de la mezzanine d'un des logements.
Photo : Jean Côté.

d'architecture de l'Université Laval. Sauf erreur, la coopérative d'habitation La Providence a été, au Québec, le premier groupe communautaire à réussir une conversion de couvent ou d'école à des fins d'habitation. Les premiers membres de la coopérative ont pris possession de leur logement en juillet 1979.

La conversion du couvent de la Providence a lancé plusieurs nouvelles habitudes. En plus de la structure et de l'enveloppe, l'architecte est parvenu à conserver 80 % des portes et des fenêtres de l'immeuble ; de ce point de vue, il s'agit d'une véritable restauration architecturale. Sur le plan de l'adaptation fonctionnelle, l'installation d'une coursive à chaque étage, côté cour, a permis de créer des appartements traversants, éclairés par les grandes fenêtres du couvent ancien. Une coursive, sorte de « couloir salon », donne accès à une buanderie et à un balcon, véritable terrasse communautaire à chaque étage. Puis, la hauteur des plafonds a permis l'insertion de mezzanines dans les vastes espaces des logements. Enfin, l'apposition d'un toit à bâtière sur l'édifice a libéré le dernier étage de son plafond surbaissé, autorisant, là aussi, l'établissement d'un étage en mezzanine.

La figure ancienne du couvent et l'optimisation des espaces ont permis de créer 79 logements, tous différents, allant du studio au « 5 $^{1}/_{2}$ », et ce, à un coût moyen particulièrement bas de 24 167 dollars par appartement. Le coût total de réalisation s'est chiffré à 1,5 million de dollars, soit la moitié de ce qu'aurait coûté une construction neuve, prouvant que le « recyclage », comme on le disait alors, s'avérait somme toute prometteur. Et surtout, les résidents, tous anciens du quartier, ont pu conserver leur « Providence », ce couvent qui durant la Grande Dépression avait ouvert ses portes aux habitants du quartier pour les nourrir. C'est donc tout naturellement que le portail d'entrée qui s'était ouvert à cette époque est devenu l'adresse municipale et le pignon sur rue du monument converti.

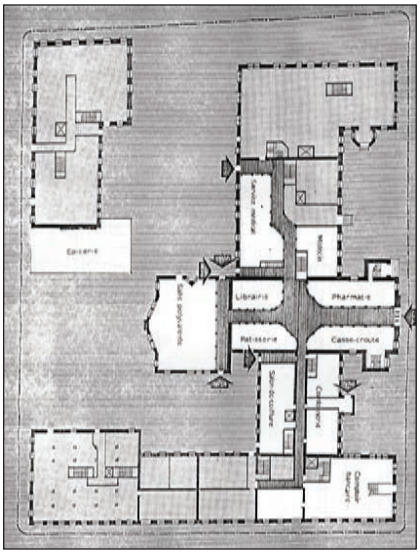
Ill. 29 ▶
Vue aérienne du complexe du Bon-Pasteur sur la colline parlementaire (Québec).
Photo : Pierre Lahoud.

Conversion du couvent du Bon-Pasteur en ensemble résidentiel et communautaire

1979-1982
Îlot formé par les rues De La Chevrotière, Saint-Amable, Berthelot et du Bon-Pasteur, à Québec
Jean Côté, architecte responsable du plan directeur
Architectes des coopératives : Jean Côté, architecte (4), Marc Bouchard, architecte (2) et Chabot, Gilbert et Jarnuszkiewicz, architectes (1)

L'épopée de la renaissance du couvent du Bon-Pasteur de Québec s'est amorcée en 1974, quand les religieuses ont quitté les lieux ; elles avaient érigé une nouvelle maison généralice à Sainte-Foy dès 1965 et amorçaient depuis une vaste opération de rationalisation de leurs établissements dans la province. L'ensemble, jadis nommé refuge du Bon-Pasteur de Québec, avait été fondé en 1850 ; au fil du temps, onze bâtiments y avaient encerclé et exhaussé un premier couvent, érigé en 1854. L'état complet que nous connaissons encore aujourd'hui est advenu en 1930.

En 1975, le gouvernement du Québec a exproprié le site en vue d'y construire le nouveau palais de justice de Québec, projet qui viendrait densifier l'occupation administrative de la colline parlementaire, dans l'esprit d'un vaste programme de *tabula rasa* qui sévissait depuis les années 1960. Mais l'opposition s'est organisée, autour de la Garderie coopérative Saint-Jean-Baptiste, implantée là depuis 1974, et dont les locaux accueillaient des militants du faubourg qui contestaient ainsi les avis d'éviction. Leur cause a reçu un premier appui le 1er janvier 1975 quand la Commission des lieux et monuments historiques du Canada a désigné la chapelle au titre de Lieu historique national du Canada. Puis, le 8 octobre 1975, Jean-Paul L'Allier, alors



▲ Ill. 30
Le couvent du Bon-Pasteur (Québec) ; esquisses conceptuelles. *Jean Côté, architecte.*

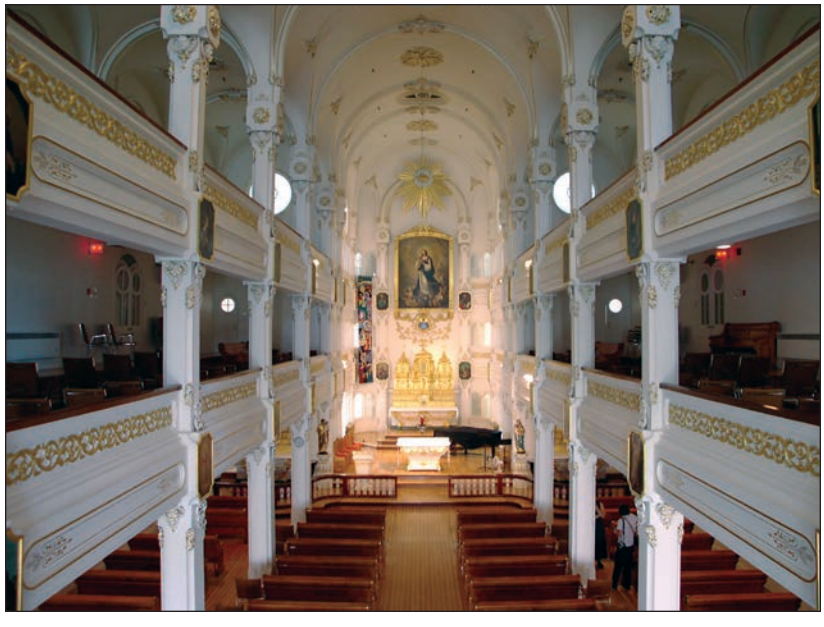
▲ Ill. 31
Le couvent du Bon-Pasteur (Québec), converti. *Photo : Jean Mercier.*

ministre des Affaires culturelles du gouvernement libéral, a signé le décret de classement de la chapelle, lui accordant du coup un statut juridique de protection… ce qui compromettait sérieusement l'avènement du palais de justice projeté. Le 11 novembre 1976, l'élection du Parti québécois est venue conforter les tenants de la conservation du couvent du Bon-Pasteur. Le nouveau gouvernement, au sein duquel le député de la circonscription, Richard Guay, était très actif, voulait en effet réintroduire l'habitation dans le quartier et déconcentrer la fonction administrative vers d'autres sites, orientations qui seraient précisées deux ans plus tard (en 1978) dans le *Schéma d'aménagement de la colline parlementaire*.

L'aventure de la nouvelle vocation a démarré en 1979. Encouragée dans cette voie par le succès de la conversion tout juste terminée du couvent de la Providence, la nouvelle Corporation d'aménagement du couvent du Bon-Pasteur, à l'époque présidée par Michel Belleau, a reçu le mandat de réaliser des logements coopératifs dans l'ancien couvent que le ministère des Travaux publics et de l'Approvisionnement lui avait cédé par bail emphytéotique.

L'équipe dirigée par l'architecte Jean Côté a préparé le plan directeur d'aménagement qui s'inscrivait dans la foulée des recommandations du *Schéma d'aménagement de la colline parlementaire*. On y proposait de redévelopper l'habitation dans le quartier, d'y ramener des services et de créer des circulations piétonnes pour requalifier un environnement trop autoroutier. Le site du Bon-Pasteur a été destiné à recevoir six coopératives d'habitation, un centre communautaire et un centre de services ; il se prolonge dans le quartier, au-delà de la rue Berthelot piétonnisée, par un parc

Ill. 32 ▶
Le couvent du Bon-Pasteur (Québec) ; photo d'un logement en 1982.
Photo : Jean Côté.



Ill. 33 ▶
La chapelle historique du Bon-Pasteur (Québec).
Photo : Conseil du patrimoine religieux du Québec.

aménagé en lieu et place d'un vaste stationnement de surface. L'architecte évaluait l'investissement à 6 millions de dollars avec un coût de revient de 26 000 dollars par logement. Le coût moyen sera finalement de 42 000 dollars par logement ; le centre communautaire, dont le financement s'est révélé impossible dans le cadre des programmes existants, a dû être remplacé par une septième coopérative.

Le projet s'est articulé à la logique historique des constructions : le vaste bâtiment a été découpé en sections, chacune dévolue à une coopérative d'habitation d'environ 30 logements. Le concept originel prévoyait un

centre de services (avec boutiques, commerces et bureaux) qui occuperait les deux étages situés sous la chapelle et les ailes latérales ; un réseau de circulation intérieur devait y créer une animation et relier les sections résidentielles entre elles. C'est le revenu de location de ces espaces qui devait permettre d'absorber les coûts de maintien de la chapelle historique. Là encore, les contraintes budgétaires ont amputé le projet : seuls ont survécu des bureaux et un dépanneur de quartier, sous la chapelle.

L'équipe de la Corporation a piloté son projet à travers bien des dédales administratifs, et obtenu des subventions de la Société canadienne d'hypothèques et de logement, de la Société d'habitation du Québec et de la Ville de Québec. Elle a quand même dû contracter une hypothèque de 1,1 million de dollars à un taux de 15,25 % ! Le chantier, mené en 1980 et 1981, a livré 238 logement pour familles, personnes seules ou personnes âgées, répartis en sept coopératives d'habitation et quelques espaces locatifs ; le projet permettait de conserver active la chapelle. La Garderie de la Colline s'est installée plus tard dans l'ancienne chaufferie, recyclée en 1984, et un studio d'enregistrement professionnel s'est établi dans l'ancienne cuisine de l'ensemble conventuel.

Dès l'achèvement du projet, la monumentale chapelle fut louée aux Sœurs du Bon-Pasteur qui lui gardèrent sa vocation de lieu de culte tout en parrainant le groupe Fide-Art, chargé de l'animation liturgique et artistique de ce qui était désormais connu comme la « chapelle du Bon-Pasteur ». Le retrait des religieuses, inévitable, a fini par remettre en cause cette mise en valeur qui combinait foi et culture et, en 2001, la Corporation d'aménagement du couvent du Bon-Pasteur a dû confier la chapelle à une nouvelle corporation, l'Espace Bon-Pasteur. Celle-ci a réussi à relancer l'animation du monument historique, mais le cumul des dépenses (réelles et futures), dont les factures de nécessaires travaux de restauration et une de taxes municipales impayées, a fini par conduire à la fermeture de la chapelle le 31 octobre 2007. Les clés ont alors été remises à la Société immobilière du Québec et, depuis, les lieux sont vacants.

La conversion du couvent du Bon-Pasteur de Québec a constitué une grande première en proposant de façon novatrice, dès 1979, de créer dans un ensemble conventuel un complexe multifonctionnel communautaire. Le projet a fait école, mais a aussi démontré la difficulté de regrouper des espaces communautaires et des logements sociaux, à cause de la disparité et du cloisonnement des programmes de subvention. Puis voilà que le sort de la chapelle, apparemment réglé, se pose à nouveau, une trentaine d'années plus tard ; force est évidemment de conclure que le maintien d'un lieu de culte relève d'une problématique dissociée de celles de l'habitation, voire des couvents. Bien que le volume de la chapelle, inséré dans le complexe résidentiel, soit bel et bien protégé en vertu de la Loi sur le patrimoine culturel, l'avenir obligera bien à trouver quelque chose de plus qu'un statut de monument historique pour que sa remarquable architecture intérieure accède à la pérennité.

Conversion de la maison provinciale du Bon-Pasteur en ensemble multifonctionnel

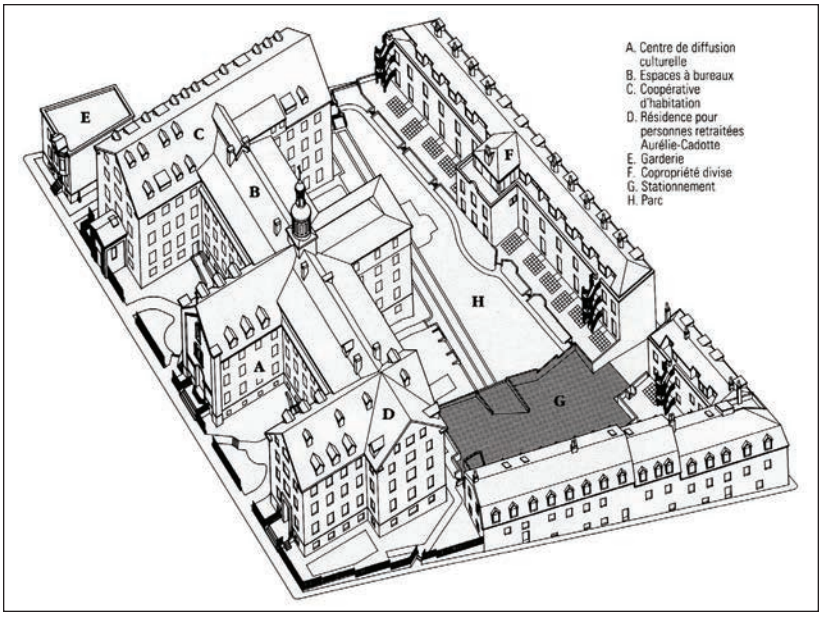
1984-1987
Îlot formé par les rues Sherbrooke Est, Saint-Dominique, Saint-Norbert et de Bullion, à Montréal
Vianney Bélanger, architecte responsable de projet et architecte de la garderie, de la chapelle, des espaces à bureaux et de la résidence Aurélie-Cadotte
John Mumme, architecte de la coopérative Sourire à la Vie
Émile Léziy, architecte de la transformation des anciennes dépendances en copropriété divise

Leur activité déclinant du fait de la prise en charge par l'État du système de santé et des services sociaux, les religieuses de Notre-Dame du Bon-Pasteur d'Angers (un ordre cloîtré français qui s'occupe de réhabilitation des délinquantes) cédaient en 1979 leur maison mère à la Société d'habitation du Québec. Pour garantir la conservation de l'édifice, le ministère des Affaires culturelles a alors procédé à son classement comme monument historique, sous le nom de maison du Bon-Pasteur, faisant suite aux recommandations d'une importante étude menée en 1978 par le Groupe de recherche sur la pierre grise, dirigé par Phyllis Lambert.

Invitées à s'installer à Montréal par M^gr^ Ignace Bourget en 1844, les religieuses avaient pris possession de leur nouvelle maison en juillet 1847. Elles avaient ensuite commandé plusieurs agrandissements, notamment la construction d'une chapelle en 1878 ; c'est à cette occasion que l'on trouve pour la première fois dans les archives de la congrégation le nom de Victor Bourgeau, architecte. Malgré les nombreuses campagnes de construction dont la maison du Bon-Pasteur a fait l'objet par la suite, sa figure architecturale demeure d'une rare homogénéité, tout comme d'ailleurs celle de quelques autres grands ensembles conventuels montréalais (Hôtel-Dieu, maison mère des Sœurs grises, collège de Montréal) inspirés par l'architecture néoclassique et tous érigés en pierre grise (bouchardée ou à bossage), matériau identitaire par excellence du Montréal victorien. Ces grands bâtiments ont à leur tour adopté un aspect extérieur très caractéristique de la métropole : un vaste édifice avec corps de logis allongé, borné à ses extrémités de deux arrière-corps et de deux avant-corps, de part et d'autre d'un troisième avant-corps qui rythme la vue de façade en y découpant deux cours ; en arrière, les avant-corps encadrent un grand jardin. Ce dispositif, implanté une première fois lors de la construction de l'ancien Hôtel-Dieu de Montréal en 1695, a été maintenu jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle dans l'architecture institutionnelle de l'Église catholique.

Devenue propriétaire de l'ensemble historique, la Société d'habitation du Québec a évalué différentes options de mise en valeur, mais, devant l'ampleur et la variété des difficultés, a fini par renoncer. À la

◂ Ill. 34
La maison du Bon-Pasteur, rue Sherbrooke (Montréal).
Photo : Pierre Lahoud.



◂ Ill. 35
La maison du Bon-Pasteur (Montréal) ; vue d'ensemble des usages regroupés dans le projet de conversion.
Dessin de l'architecte.

suite de l'intervention du maire Jean Doré, c'est la Société immobilière du patrimoine architectural de Montréal (SIMPA) qui a acquis le site et ses bâtiments, en 1984. L'organisme, créé pour soutenir le leadership municipal en matière de conservation du patrimoine bâti, s'est alors fixé une série d'objectifs qui encadreraient les principes et la réalisation de la conversion.

Il fallait d'abord s'assurer de l'intégration du complexe dans son environnement par un choix judicieux de plusieurs nouvelles fonctions, les surfaces étant trop importantes pour envisager un usage unique, qui

▲ Ill. 36
La maison du Bon-Pasteur à Montréal ; vue actuelle de la façade.
Photo : Guillaume St-Jean.

▲ Ill. 37
La maison du Bon-Pasteur (Montréal) ; vue actuelle de l'intérieur de l'ancienne chapelle.
Photo : Guillaume St-Jean.

risquerait de perturber l'harmonie de ce quartier mixte. Non loin se dresse, en effet, le monumental Mont-Saint-Louis tout dédié, lui, à l'habitation en copropriété. Au sortir d'un ralentissement économique qui plombait encore ces années, la diversité des fonctions avait aussi l'avantage d'améliorer l'équilibre financier du projet en diversifiant les partenaires. Cependant, la mixité suppose une parcellisation peu habituelle de l'ensemble et en conséquence la mise en place d'un régime de propriété qui favoriserait, au lendemain du chantier, la survie autonome des preneurs de l'aventure. Cela, dans un monument historique classé dont la protection juridique, tout en donnant accès à des subventions, imposait le respect de l'enveloppe du bâtiment et du volume intérieur de la chapelle.

Le projet, mené sous la direction de l'architecte Vianney Bélanger, s'est heurté à plusieurs contraintes techniques de taille. Le chantier a d'abord vu au rétablissement des toitures dans leur gabarit originel, en déposant les étages ajoutés au XX^{e} siècle. L'adaptation à plusieurs nouveaux usages a entraîné la reconfiguration des accès et des circulations ; pour cela, les petites cours délimitées par les avant-corps ont permis de multiplier des portes d'entrée dignes de la qualité de l'ensemble. À l'intérieur, se posait le problème de l'affaissement de la verrière de la chapelle ; des tirants d'acier l'ont suspendue à la structure limitrophe supérieure. Ailleurs, on a dû installer plusieurs ascenseurs hydrauliques et creuser des puits de quinze mètres dans le roc pour y loger les cylindres, puisqu'il ne pouvait être question d'installer des volumes de mécanique sur les toits en bâtière redécouverts. C'est aussi en les dissimulant qu'il a fallu installer dans les greniers des toitures les systèmes de ventilation et de climatisation, afin de sauvegarder l'intégrité visuelle et historique de l'ensemble.

◂ Ill. 38
La maison du Bon-Pasteur (Montréal) ; vue actuelle des dépendances, converties en habitations de luxe.
Photo : Guillaume St-Jean.

La SIMPA, à la fois maître d'œuvre et promoteur du projet, est demeurée propriétaire de la chapelle (100, rue Sherbrooke) et des bureaux, situés aux étages de l'aile centrale, loués au gouvernement du Québec. Dans la chapelle historique du Bon-Pasteur, désormais connue sous ce nom, on a aménagé une salle de concert de 150 places, à l'acoustique exceptionnelle, où un plancher inclinable révèle ou intègre une estrade. L'option de polyvalence contenue dans cet ingénieux dispositif a ainsi assuré la sauvegarde des lieux ; ouverte au public, la chapelle historique du Bon-Pasteur a rapidement acquis une renommée nationale du fait de sa programmation musicale de premier plan.

La résidence Aurélie-Cadotte, nommée en l'honneur de la première supérieure canadienne-française de la congrégation, accueille depuis des personnes âgées dans l'aile ouest du corps de logis, où ont été établis 37 logements. L'autre aile, à l'est, appartient à la coopérative Sourire à la Vie et comporte 27 logements familiaux à loyer modique. L'ancien presbytère, situé au coin des rues Sherbrooke et de Bullion, a été acquis par le centre de la petite enfance Tour à Tour et reçoit quotidiennement une cinquantaine d'enfants du quartier. Quant aux annexes, qui longent les rues Saint-Dominique et Saint-Norbert, elles ont été cédées à une clientèle plus fortunée qui y habite des appartements en copropriété divise. Ce dernier syndicat ainsi que tous les autres groupes partenaires contribuent à l'administration de l'ensemble, par le biais de la Corporation du jardin du Bon-Pasteur, propriétaire du parc et du stationnement partiellement souterrain, de même que gestionnaire des espaces communs.

Encore aujourd'hui, la conversion de la maison du Bon-Pasteur à Montréal demeure exemplaire. Elle a permis de conserver et de mettre en valeur un ensemble architectural unique sans compromis majeur. En outre, elle a ouvert la porte, en architecture et en matière de régimes de propriété, à des solutions originales qui ont permis de faire cohabiter dans ces lieux (jusque-là clos) une mixité sociale appuyée sur

▲ Ill. 39
L'hospice Auclair (Montréal), en 1890.
Le Diocèse de Montréal à la fin du XIX[e] siècle, *Montréal, Eusèbe Senécal & Cie, 1900, p. 329.*

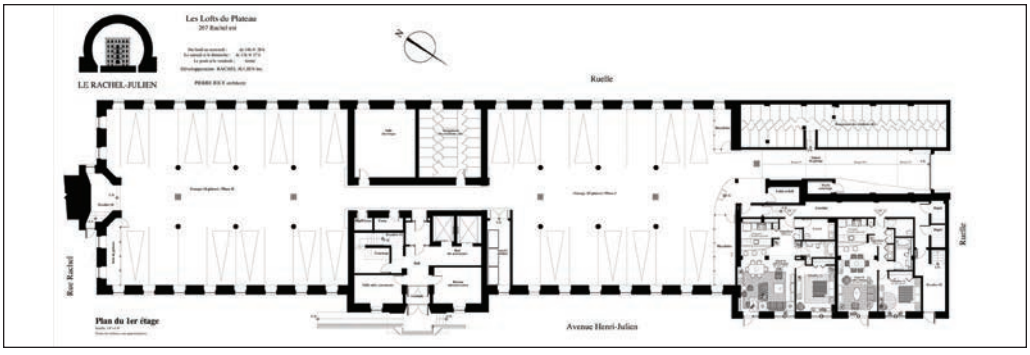
▲ Ill. 40
L'hospice Auclair (Montréal), converti en immeuble de logements en copropriété.
Photo : Guillaume St-Jean.

une programmation qui facilite l'intégration de nouveaux usages. Trente ans plus tard, aucune conversion menée à cette échelle ne connaît ou n'a connu autant de succès au Québec. Malgré tout, il reste deux bémols. D'abord, le site semble devenu amnésique de ses occupantes historiques ; hormis le nom du foyer pour personnes âgées, rien ne rappelle le rôle et la présence des religieuses en ces lieux. Ensuite, il faut bien avouer que même si la vocation de salle de concert de l'ancienne chapelle semble bien affirmée, chaque décision concernant le subventionnement et la programmation des activités musicales demeure une occasion de se demander si « c'est encore la bonne chose à faire ».

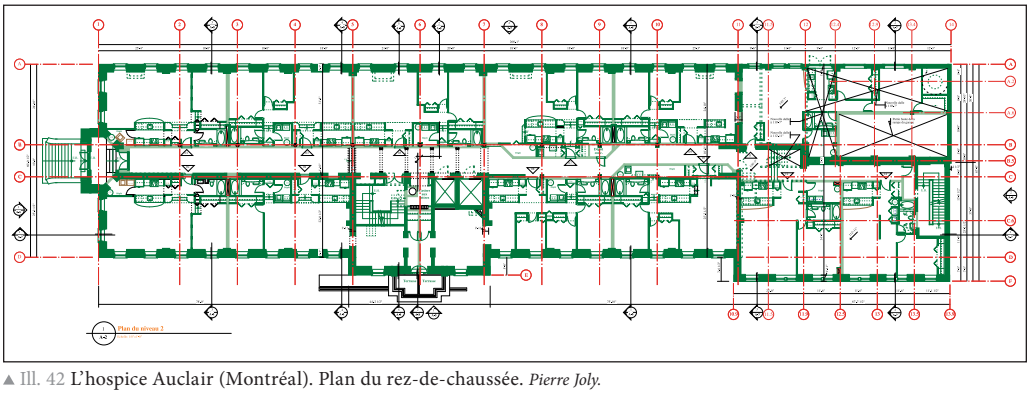
Conversion de l'hospice Auclair – le Rachel-Julien

1996-1997
267, rue Rachel Est, Montréal
Pierre Joly, architecte ; CIMA+, ingénieurs

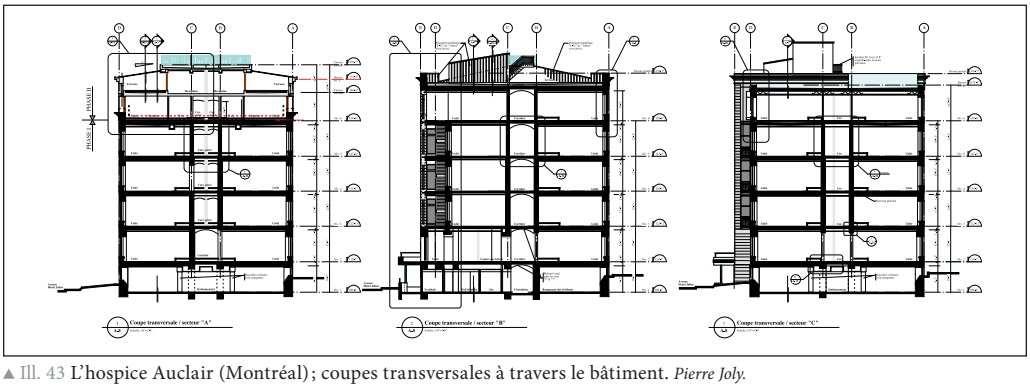
Cet immeuble austère de pierre grise, véritable forteresse qui fait face, sur la rue Henri-Julien, à la monumentale église Saint-Jean-Baptiste, a été l'objet d'une conversion exemplaire offrant 62 appartements haut de gamme au terme d'une opération architecturale qui a établi de nouvelles normes. Jusqu'alors, en effet, les couvents et les écoles avaient plutôt livré des logements sociaux. Le promoteur de ce projet, Denis Robitaille, a fondé pour l'occasion la société Rachel-Julien ; gagnant du prix Émérite 97 (projet domiciliaire de l'année et entrepreneur de l'année) et du prix Domus 97 (conversion/rénovation de l'année), l'édifice est passé à l'histoire sous le nom de « Rachel-Julien » et demeure une référence de qualité.



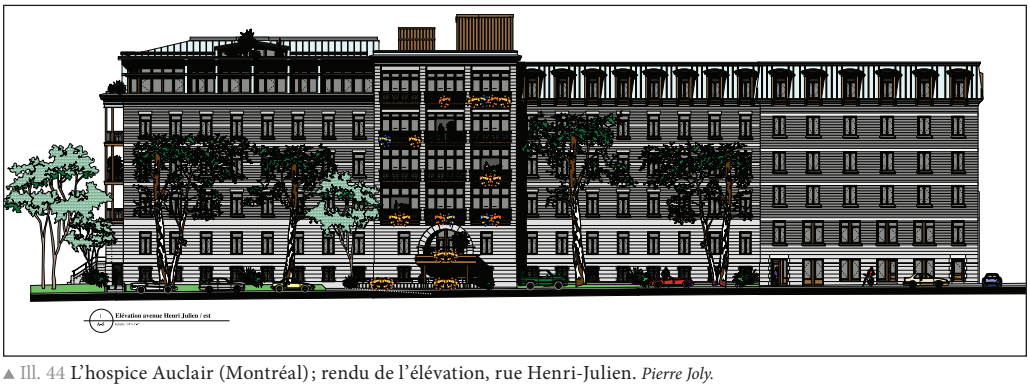
▲ Ill. 41 Conversion de l'hospice Auclair (Montréal) ; plan du nouveau garage en sous-sol. *Pierre Joly.*



▲ Ill. 42 L'hospice Auclair (Montréal). Plan du rez-de-chaussée. *Pierre Joly.*



▲ Ill. 43 L'hospice Auclair (Montréal) ; coupes transversales à travers le bâtiment. *Pierre Joly.*



▲ Ill. 44 L'hospice Auclair (Montréal) ; rendu de l'élévation, rue Henri-Julien. *Pierre Joly.*

L'édifice portait jusque-là le nom du curé de la paroisse, l'abbé Magloire Auclair, qui dirigea celle-ci pendant trente ans, de 1880 à 1910, et qui lança personnellement le projet d'une résidence destinée aux personnes défavorisées et aux vieillards de sa paroisse. C'est Casimir St-Jean, architecte de l'église voisine, qui livra les plans de l'hospice, en 1894. Achevée deux ans plus tard, la construction avait été confiée à l'entrepreneur Onésime Martineau, propriétaire des carrières de pierre grise situées rue des Carrières, au nord de la voie ferrée. Cédé aux Sœurs de la Providence en 1899, le bâtiment a été agrandi par l'ajout d'un étage à l'aile nord. Vers la fin des années 1970, l'édifice de l'hospice Auclair a été pris en charge par la Corporation d'hébergement du Québec, puis finalement désaffecté au milieu des années 1980. Il était donc abandonné depuis une dizaine d'années quand le projet de conversion a été amorcé.

La transformation en immeuble à appartements s'est avérée une opération complexe.

Puisque l'ancien hospice occupait tout le site, il fallait impérativement aménager le stationnement (32 places) en sous-sol. Or, la trame structurale de l'édifice en empêchait le déploiement ; l'architecte a donc proposé de créer une trame de support, adaptée au nouvel usage. On a ainsi dû soulever les quatre étages de l'édifice de pierre et sa structure en béton, le temps d'éliminer les piliers encombrants et de les remplacer en sous-œuvre par des portiques qui soutiennent les colonnes et les murs porteurs des étages supérieurs.

Au rez-de-chaussée et aux étages supérieurs, les circulations horizontales et verticales ont été maintenues, profitant de la fonctionnalité, même pour le nouveau programme, des cages et des puits d'escalier existants. Les deux portails monumentaux en forme d'oméga, rue Henri-Julien et rue Rachel, ont donc été préservés. Aux étages, le principal souci a été d'éviter un cul-de-sac du côté sud ; c'est ce qui a conduit l'architecte à doter les appartements du côté de la rue Rachel d'un long corridor d'entrée qui leur confère une allure palatiale. Ce dispositif, tout comme la projection de certains appartements dans l'espace du corridor par des volumes à pans inclinés, réinvente l'image du couloir rectiligne associé aux barres d'immeubles des années 1970.

Si elle a fini par faciliter sa conversion, la structure de l'immeuble n'en a pas moins posé certains défis aux professionnels. Il a fallu recomposer le corridor au rez-de-chaussée, là où se trouvait la chapelle. De part et d'autre du corridor central, les murs portaient, dans des sections libres de supports à l'avant et à l'arrière, des dalles formées de hourdis attachés par des ancrages et couverts d'une chape de béton, une première à Montréal en 1894. Inutile de préciser qu'on a dû soumettre cette structure hybride à des essais de charge avant de pouvoir déterminer les lieux qui autoriseraient des percements sans que soient sectionnées les attaches. C'est pourquoi on a inséré les équipements mécaniques dans un podium qui, en suivant la trame

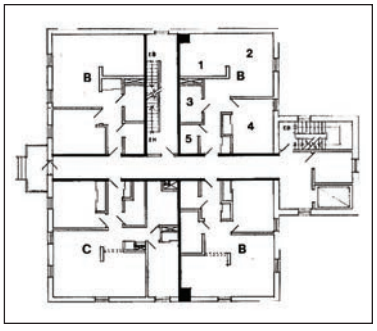
du corridor, rattache les intervalles entre les percements ; ainsi surélevés, les planchers des salles de bains et des cuisines créent, visuellement, un effet de plongée sur les vastes pièces de séjour.

Le Rachel-Julien est apparu dans le paysage peu après l'adoption du plan d'urbanisme de la Ville de Montréal ; la conscience patrimoniale était déjà bien vive sur le mythique plateau Mont-Royal. L'architecte s'est livré à un effort de composition pour insérer son projet dans un environnement dominé par l'église Saint-Jean-Baptiste et assujetti à un contrôle architectural sévère. La difficulté principale tenait alors de ce que l'hospice Auclair n'offrait plus l'image homogène de son état initial, après plusieurs additions survenues au XX^{e} siècle. Pour pallier l'effet de ces transformations, l'ajout d'un étage du côté sud et l'harmonisation des exhaussements sur la partie nord ont concilié l'ensemble en un volume unique. À l'avant, ce nouvel étage a été doté d'un large fenêtrage dissimulé par un retrait et la terrasse a été remplacée par un toit en bâtière ; à l'arrière, le comble mansardé a été reconstruit de façon homogène. Enfin, dans l'avancée centrale, les loggias collectives de l'hospice ont été reconquises par les appartements voisins, leurs parois vitrées contribuant à l'élégance générale. Partout, l'ouvrage a été mené avec grand soin : le dessin des corniches ajoutées, le profil des panneaux de béton architectural qui contiennent les lucarnes du toit mansardé, le rendement thermique des toitures et leur mode de ventilation ont tous, longuement, retenu l'attention de l'architecte, bien connu pour son attachement perfectionniste au détail architectural et constructif.

Plus de dix ans après sa réalisation, on peut affirmer que ce projet a probablement lancé une nouvelle tendance, celle de convertir les immeubles conventuels en résidences luxueuses. Le promoteur et son architecte sont parvenus à renverser l'image d'austérité et de retenue qui semblait devoir hypothéquer à tout jamais l'avenir des maisons religieuses sur le marché immobilier. Bien sûr, les murs de brique nue dans les appartements, recette empruntée aux lofts industriels, ont pu contribuer à la motivation des acheteurs ; mais en optant pour l'ancien hospice, ceux-ci ont en outre gagné des espaces amples et lumineux dans un édifice qui, depuis ses qualités initiales de forteresse invincible jusqu'à sa soigneuse reprise, demeure un monument de notre patrimoine urbain.

Que sont devenus les couvents du Québec ?

De manière générale, on peut assez rapidement estimer si la conversion d'un couvent présente un fort potentiel ou pose surtout des contraintes. Il reste que, selon leur gabarit et leur emplacement, il y a des couvents qui se prêtent mieux que d'autres à certains nouveaux usages. Un survol de l'expérience acquise en matière de conversion de couvents au Québec depuis près d'un demi-siècle permet d'esquisser quelques tendances.



◄▲ Ill. 45 et 46
L'ancien couvent Marguerite-Bourgeois de la congrégation de Notre-Dame (Sainte-Anne-de-Bellevue) a été construit en 1899. Il a été converti en immeuble de logements sociaux (15 logements) en 1982 par la Société d'habitation du Québec d'après les plans des architectes Goyette, Lafontaine et Rancourt. Les plans montrent l'ampleur des transformations requises.
Dessin des architectes. Photo : Guillaume St-Jean.

◄▲ Ill. 47 et 48
L'ancien couvent de la congrégation de Notre-Dame (Boucherville) a été construit en 1860. Fermé en 1983, il a été acquis l'année suivante par la Fondation Habitation Champlain qui l'a converti en résidence pour personnes âgées (43 chambres) d'après les plans de l'architecte Richard Beauchamp.
Dessin de l'architecte. Photo : Guillaume St-Jean.

L'habitation

Assez spontanément, quand une communauté religieuse quitte sa maison, la collectivité propose de réaffecter le couvent à l'habitation. Les sœurs s'étant souvent donné comme mission de veiller sur les personnes âgées, rien de plus simple, donc, que de convertir un couvent abandonné en résidence. Cela s'impose d'autant plus en milieu rural que le couvent est, avec l'église et le presbytère, un des édifices qui contribuent fortement à l'identité du noyau villageois. Ainsi, après de malheureuses expériences qui,

▲ Ill. 49
L'ancienne abbaye des Trappistes construite de 1909 à 1911 à Dolbeau (Mistassini) d'après les plans de l'architecte Amédée-Moise Sigouïn. L'église, prévue au projet initial, n'a été construite que plus tard, de 1934 à 1938. L'édifice a été désaffecté en 1980 et converti en résidence pour personnes âgées d'après les plans de l'architecte Jean Grondin.
Photo : Pierre Lahoud.

▲ Ill. 50
L'ancien couvent du village Saint-Nicolas (Lévis), construit en 1876 et converti en résidence pour personnes âgées, la Résidence des pionniers.
Photo : Bergeron Gagnon.

◀ Ill. 51
L'ancienne maison des Sœurs de Marie-Réparatrice, 1025, avenue Mont-Royal (Montréal), édifice construit en 1911-1912 d'après les plans de l'architecte Georges-Alphonse Monette et allongé par deux ailes latérales en 1919-1920. Le bâtiment, renommé le couvent d'Outremont, a été converti en copropriété résidentielle (36 appartements) en 2003, d'après les plans de l'architecte Jean Pelland (NOMADE, architectes) et a remporté le Prix de mise en valeur du patrimoine immobilier de la Ville de Montréal en 2006.
Photo : Guillaume St-Jean.

dans les décennies 1970 et 1980, ont vu la Société d'habitation du Québec ériger des résidences pour personnes âgées toutes sur le même plan type, et les installer aux limites des villages, les professionnels et les élus progressistes ont entrepris de convaincre de l'importance de garder les aînés au cœur du village ou au cœur de leur quartier, précisément en recyclant le vieux couvent. Dans bien des cas, la Municipalité a dû suppléer aux budgets normés et insuffisants, qui n'assumaient ni les coûts de restauration des attraits architecturaux (balcons, escaliers, boiseries) ni le surcoût de rénovation des volumes intérieurs plus amples que dans une construction neuve,

Ill. 52 et 53 ▼ ▶
L'ancien couvent des Sœurs de la Présentation-de-Marie (Granby), construit en 1879 et agrandi en 1903 et 1920. Les religieuses ont quitté le couvent en 1993 et il a fermé ses portes en 2007. Il a été converti en immeuble à appartements, *Les lofts du couvent*, en 2008-2009, d'après les plans d'Architech Design. *Photos : Chantal Lefebvre.*

▲ Ill. 54
L'ancien monastère du Précieux-Sang, boulevard Décarie (Montréal). Conversion du couvent, démolition de la chapelle à l'arrière, déboisement du site et construction du Square des Gouverneurs par le Groupe Dufresne et les architectes Max Weber et DCYSM, 2001. *Photo : Guillaume St-Jean.*

non plus que les frais de restauration des portes et des fenêtres anciennes. Malgré tout, l'existence, dans un couvent, de salles de classe ou d'une salle de la communauté a incité les promoteurs de tels projets à conserver des locaux communautaires, même si ceux-ci sont exclus des programmes de subvention au logement social.

Au Québec, c'est Guy Tardif, élu en 1976 et aussitôt nommé à la tête du ministère de l'Habitation et de la Protection du consommateur, qui s'est fait le promoteur de la conversion des écoles et des couvents désaffectés en logements sociaux ; il visait à maintenir les aînés dans un environnement familier tout en engageant un fort mouvement de reconnaissance du patrimoine de proximité, catalyseur social par excellence. Après quelques projets expérimentaux (Sainte-Anne-de-Bellevue, couvent de la Providence

▲ Ill. 55
L'ancien monastère des Pères dominicains, avenue Notre-Dame-de-Grâce (Montréal), a été converti en immeuble d'habitation. Son parc, le jardin des Pères, a été déboisé et des maisons de ville ont été construites à l'arrière.
Photo : Guillaume St-Jean.

à Québec, Maison de la culture du Plateau), la tendance a pris de l'ampleur et s'est accélérée à un point tel qu'à partir des années 1980, il était devenu très difficile de démolir un couvent parce que les religieux l'avaient quitté.

La conversion d'un couvent en habitation pose un certain nombre de défis. La question la plus difficile à résoudre est d'ordre programmatique. Il peut aller de soi de faire un petit logement dans chaque classe d'une école désaffectée, mais la plupart des premières conversions destinées à héberger des personnes âgées ont dû composer avec l'hétérogénéité méconnue de l'occupation conventuelle : établir des chambres ou de petits studios dans de grandes salles et de trop petites cellules est moins facile. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que la conversion de ces bâtiments ait eu tendance à faire *tabula rasa* des intérieurs anciens. Même de grands escaliers monumentaux n'ont pas survécu : ceux de l'extérieur étaient inadaptés pour les personnes à mobilité réduite et ceux de l'intérieur violaient le Code du bâtiment. La plupart de ces couvents convertis ont donc été dotés de nouvelles entrées au niveau du sol. Cette vocation de logement a néanmoins, la plupart du temps, habilement tiré profit des grandes galeries latérales ou arrière pour offrir des aires de repos aux nouveaux résidents.

En milieu urbain, les grands couvents et monastères ont suscité d'ambitieux programmes de conversion, tels ceux mis en œuvre au Bon-Pasteur à Québec et à Montréal. L'ampleur de tels ensembles impose un découpage en unités résidentielles ou communautaires plus restreintes ; cela exige aussi un grand travail sur les divers régimes de propriété qui doivent coexister sur un même site. Plusieurs de ces grandes opérations ont été menées hors des normes des programmes établis, avec des montages financiers complexes ; elles ont du même coup forcé l'évolution des pratiques au sein de la Société canadienne d'hypothèques et de logement, de la Société d'habitation du Québec et des offices municipaux d'habitation.

▲ Ill. 56 et 57
L'ancien couvent des Sœurs de Sainte-Croix de Varennes a été construit en 1886-1887 ; il a été allongé sur un côté en 1924. Les religieuses l'ont quitté en 1972, alors que la Municipalité l'acquiert pour le convertir en hôtel de ville.
Photos : Chantal Lefebvre.

▲ Ill. 58
L'hôtel de ville de Saint-Ubalde (Portneuf) occupe l'ancien couvent des Sœurs servantes du Saint-Cœur-de-Marie, érigé en 1885. Le Centre local de services communautaires partage les locaux ; son entrée est située à l'arrière.
Photo : Jean Mercier.

La transformation de certains couvents en habitations de luxe a créé un attrait commercial. Pourtant, à l'exception des écoles construites après la Seconde Guerre mondiale, valorisées par les commissions scolaires en quête d'espace, les maisons abandonnées par les religieux ne semblaient avoir que peu de valeur marchande. Jusque dans les années 1980, une congrégation qui voulait vendre des actifs avait intérêt à faire démolir l'édifice pour obtenir le prix du terrain. Mais l'« invention » du patrimoine a rendu les démolitions de plus en plus difficiles ; la résistance de l'opinion publique, suivie par celle des élus, a alors laissé orphelins de nombreux couvents : ils étaient sauvés de la démolition, mais survivaient abandonnés et

▲ Ill. 59
L'ancienne école Saint-Michel des Sœurs de la Présentation-de-Marie (Coaticook), construite en 1931, convertie pour loger les bureaux de la MRC et des organismes communautaires.
Photo : Chantal Lefebvre.

▲ Ill. 60
Ancien couvent de la Congrégation de Notre-Dame de Saint-Eustache, construit de 1895 à 1898. La Ville a acquis le bâtiment en 1982 et l'a converti en hôtel de ville en 1986.
Photo : Guillaume St-Jean.

placardés, innocentes victimes de leur « sauvegarde ». Plusieurs ont été la proie des flammes. Divers rapprochements survenus depuis entre la valorisation patrimoniale et le marché immobilier ont fait tourner le vent : aujourd'hui, il semble de plus en plus naturel et rentable de transformer des couvents en immeubles résidentiels de luxe. L'option s'avère d'ailleurs de plus en plus commode : après la rationalisation des quarante dernières années du XX^{e} siècle, qui a vu les religieux se replier vers des maisons principales, c'est maintenant au tour de ces derniers grands ensembles d'arriver sur le marché.

En fait, les grands ensembles conventuels qui ont survécu jusqu'à nos jours seront tous mis en vente et convertis d'ici une dizaine d'années, une vingtaine tout au plus. Bien sûr, la plus-value de la rénovation urbaine peut aisément supporter des coûts de requalification exorbitants et dissiper l'objection aux coûts de restauration et l'infaisabilité architecturale qui accablaient les architectes des milieux communautaires dans les années 1970 et 1980. Observons néanmoins que les projets qui sont à l'étude aujourd'hui ont tous en commun de proposer une densification relativement importante du terrain acquis avec le couvent.

Des édifices municipaux

Au Québec, la désaffectation des couvents correspond à une réorganisation de la gouvernance territoriale et à une reprise par l'État de services jusque-là dispensés par les religieux. Ainsi, alors que les hôpitaux ont été étatisés au moment de leur cession à de nouvelles corporations laïques

▲ Ill. 61
L'école Saint-Michel de Vaudreuil-Dorion a été le premier couvent converti au Québec. Il a été restauré et agrandi en 1964-1965 pour accueillir le Musée régional de Vaudreuil-Soulanges. *Photo : Musée régional de Vaudreuil-Soulanges.*

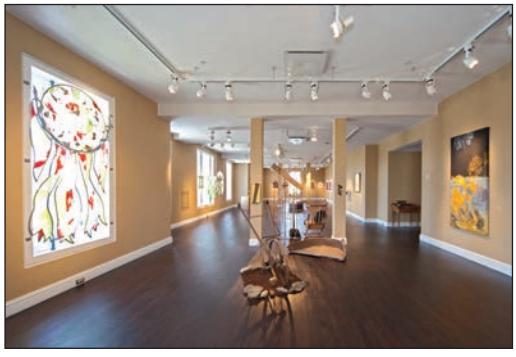
et que plusieurs institutions d'enseignement, prises en charge par les commissions scolaires, sont devenues les polyvalentes et les cégeps bien connus aujourd'hui, les couvents qui n'avaient pas de mission régionale ou nationale, comme certains instituts et écoles privés, se sont trouvés abandonnés. Mais l'urbanisation accélérée et la création de nouvelles instances, à commencer, en 1979, par les municipalités régionales de comté (MRC), ont créé une demande d'édifices publics disponibles. Voilà comment des villes en croissance, nées de l'étalement urbain, ont choisi un couvent pour établir leur hôtel de ville ; plusieurs MRC ont pareillement opté pour un édifice de valeur patrimoniale, porteur de sens sur la scène locale.

Souvent guidé, au départ, par le faible coût d'acquisition du vieux couvent abandonné, ce choix offre un site et une visibilité hors pair à l'institution municipale. Du coup, après une première occupation souvent sommaire, une fois l'acquisition amortie, la Municipalité inscrit à son plan triennal d'immobilisations un projet de restauration ou de rénovation important. Néanmoins, alors que le statut d'édifice public pourrait inciter à tirer parti de la symbolique monumentale des couvents et de leurs amples espaces intérieurs, la modernisation fonctionnelle des édifices domine plutôt, et l'art en conservation architecturale reste peu valorisé. Une cage de pierre mansardée plantée dans une mer d'asphalte où flotte un jardin résiduel maniéré suffit-elle pour exonérer une administration municipale de ses responsabilités en regard du patrimoine ?

Des lieux de culture et de communauté

Les municipalités sont souvent pressées par des groupes de citoyens de profiter d'une église abandonnée ou d'un couvent désaffecté pour loger organisme culturel, musée, centre d'interprétation, centre d'art, salle de spectacle… En outre, elles ont l'obligation morale de donner accès à une ou plusieurs bibliothèques. Tout cela dans des quartiers et des villages où l'investissement public a, jusque dans les années 1980, privilégié les sports et les loisirs. Répugnant à une nouvelle et coûteuse construction, et ne pouvant plus compter que sur l'église, le couvent ou le presbytère, les petites municipalités optent généralement pour une mise en valeur à des fins culturelles ; à côté d'un aréna en tôle, on trouve ainsi souvent un « vieux couvent » sauvé *in extremis* et habité par divers services culturels établis dans un joyeux désordre.

Le couvent typique se prête bien à de tels usages puisqu'il fournit des espaces variés, hiérarchisés selon les étages. C'est souvent l'ancienne



◀ Ill. 62 et 63
Le couvent de Saint-Joseph (Beauce) a été construit pour la fabrique en 1888 d'après les plans de l'architecte Joseph-Ferdinand Peachy et mis à la disposition des Sœurs de la Charité de Québec. La Ville achète le bâtiment en 1975 et le confie à la Société du patrimoine des Beaucerons, qui donne naissance au Musée Marius-Barbeau, en 1976. Des travaux de rénovation sont menés en 1983-1984 et l'ensemble institutionnel, formé du couvent, de l'église, du presbytère et de l'orphelinat, est classé site historique en 1985. D'importants travaux de réaménagement et de mise aux normes sont menés en 1992-1993 sous la direction des architectes d'Anjou, Bernard et Mercier. *Photos : Jean Mercier.*

▲ Ill. 64 et 65
Le Musée François-Pilote (La Pocatière), fondé en 1973, occupe l'ancien couvent des Sœurs de la Sainte-Famille qui étaient chargées de la buanderie du collège. Après une première installation sommaire, le musée a complété en 2001 son aménagement d'après les plans de l'architecte Alfred Pelletier. *Photos : Musée François-Pilote.*

▲ Ill. 66 et 67
L'ancien couvent du Bon-Pasteur (Château-Richer), construit en 1906-1907, a fait les manchettes en 1994-1998 : la Corporation du centre paroissial qui en était propriétaire le destinait à un usage culturel, tandis que le maire de la municipalité voulait le démolir pour établir une aire de stationnement. Des fouilles menées en 1997 ont mis au jour les vestiges des deux anciens couvents. Cette découverte a sauvé le couvent et les vestiges ont été mis en valeur dans le Centre d'interprétation de la côte de Beaupré, qui occupe le couvent restauré depuis 2002. *Photos de l'architecte, Jacques Plante.*

▲ Ill. 68 et 69
À l'entrée du village historique de Val-Jalbert (Chambord), le couvent construit d'après les plans de l'architecte Alfred Lamontagne est occupé par les sœurs de Notre-Dame-du-Bon-Conseil de Chicoutimi en 1913. Il revit depuis sa restauration par l'architecte Bastien Boudreault, en 2002-2003. Dans les espaces intérieurs reconstitués, les animateurs recréent la vie du couvent du village.
Photos : Christian Roberge et Gaston Gagnon.

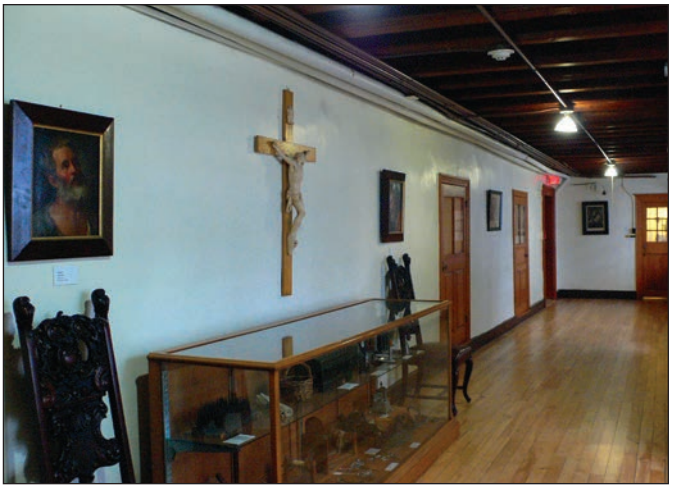
▲ Ill. 70 et 71
L'ancien couvent des Sœurs du Bon-Pasteur de Québec à Saint-Georges (Beauce). Construit en 1923-1924, il ferme ses portes en 1972 et devient, pendant quelques années, un centre d'hébergement pour personnes âgées. En 1994, la Ville l'acquiert pour le transformer en centre culturel, d'après les plans de l'architecte Richard Moreau. Le centre culturel Marie-Fitzbach honore le nom de la fondatrice du Bon-Pasteur ; il regroupe la bibliothèque municipale sur les deux premiers étages, un centre d'exposition et diverses associations historiques et associatives aux étages supérieurs. Il s'agit sans contredit de la plus importante conversion d'un couvent à des fins culturelles.
Photos : Jean Mercier.

chapelle, devenue salle « polyvalente », c'est-à-dire salle à tout faire, qui peut éventuellement réunir l'ensemble des occupants nouveaux de l'ancien couvent. Mais ce squat culturel ne dure qu'un temps : devant l'affluence et l'animation des lieux, les élus consentent en effet volontiers à un investissement plus conséquent qui assurera, quelques années après l'occupation initiale, une mise aux normes et une requalification fonctionnelle plus rigoureuses. Plusieurs couvents du Québec connaîtront ainsi rapidement un deuxième, voire un troisième grand chantier, au fil d'une mise en phases involontaire mais finalement avantageuse, le temps sensibilisant les acteurs du milieu et les professionnels aux qualités architecturales et paysagères du couvent et du noyau villageois.

▲ Ill. 72
Le monastère des Augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec et son jardin sont imbriqués dans le tissu dense du Vieux-Québec, à l'ombre des pavillons monumentaux du centre hospitalier de l'Hôtel-Dieu auquel la congrégation a donné vie.
Photo : Pierre Lahoud.

Les premières conversions de couvents à des fins culturelles ou communautaires ont touché des bâtiments relativement modestes. Souvent, il a fallu agrandir le bâtiment existant pour accueillir une fonction particulièrement exigeante, une bibliothèque par exemple. Pour les musées et les centres d'interprétation, on a volontiers ajouté une réserve muséale ici, un pavillon d'accueil là, afin de mieux adapter l'édifice ancien à l'usage nouveau. En effet, non seulement les couvents d'autrefois sont rapidement devenus insuffisants pour les besoins du milieu, mais les usages culturels souffrent de leur succès dans des bâtiments toujours trop petits. La tendance actuelle voit donc les anciens couvents jadis convertis en bibliothèque, en école de musique ou en centre d'art recevoir des adjonctions de taille considérable, comme ce fut d'ailleurs le cas, en d'autres époques, de plusieurs de nos monuments anciens. Toutefois, si les grands ensembles conventuels sont, pour la plupart, issus de tels processus d'agrandissements successifs, l'avènement du « modernisme » a rompu avec la recherche de continuité et d'homogénéité pour favoriser plutôt la démarcation des additions, justifiant celle-ci par le désir de signaler la contribution de notre époque au paysage construit. Dans le cas de bâtiments affectés à la culture, dont plusieurs bénéficient de subventions du ministère de la Culture et des Communications et sont donc assujettis aux exigences des concours publics, ainsi qu'à la politique du 1 %, la recherche d'une valeur d'art nouvelle pour qualifier l'agrandissement s'impose.

De fil en aiguille, de grands chantiers menés autour d'ensembles conventuels voués à des vocations communautaires et culturelles se démarquent par leur ambition. Plusieurs municipalités ont ainsi acquis des anciens couvents ou monastères pour en faire de vastes incubateurs



▲ Ill. 73 à 76
Vues de l'intérieur du monastère des Augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec, en cours de restauration.
Photos : Thomas Coomans.

de la culture, accueillant côte à côte bibliothèque, école de danse, école de musique, cours de peinture, société de patrimoine, musée régional et centre d'archives. Il n'y a, en fait, pas de limites aux besoins que stimule un couvent désaffecté…

Des lieux de mémoire

Pour éloquent qu'il paraisse, le panorama des couvents, des abbayes et des monastères convertis passe sous silence plusieurs faiblesses. Peu de ces bâtiments ont fait l'objet d'une restauration attentionnée. Disponible à bon prix, la silhouette familière est souvent condamnée à l'état de conteneur, fantôme fonctionnel errant dans les limbes urbains. Lorsqu'elle échappe au domaine du sacré, c'est-à-dire que sa chapelle ne présente pas une figure ecclésiale affirmée, la résidence des religieux ne s'attire guère de considération. Dans le cas contraire… ladite chapelle tend à créer plus de problèmes

◂ Ill. 77 et 78
La maison Béthanie et le Musée Bon-Pasteur à Québec. L'ancien hospice de la Miséricorde, à la fois refuge et maternité, a ouvert ses portes en 1878 ; il a été érigé d'après les plans de l'architecte David Ouellet. Le couvent a été converti en 1991-1992 d'après les plans des architectes d'Anjou, Bernard, Mercier et Associés. L'édifice principal est occupé par les sœurs du Bon-Pasteur et leur musée, lieu de mémoire dédié à l'œuvre de la congrégation. La muséographie originale a été conçue par la firme Bergeron Gagnon Inc., conseillers en patrimoine.
Photos : Mensuel.ca et Patri-Arch.

qu'elle n'en résout, car il faudra se poser, régulièrement, la question de la survie économique d'un tel couvent converti, comprenant une grande pièce dont la valeur économique est quasi nulle.

Les conversions de couvents se réduisent généralement à de simples recyclages d'enveloppes, indifférents aux dispositions intérieures initiales ou aux aménagements paysagers qui évoqueraient les occupants originaux du lieu. Le génie du lieu disparaît : le couvent devient amnésique et entreprend une carrière a-historique. Qui, dans dix ou quinze ans, se souviendra que l'hôtel de ville ou la bibliothèque était un couvent ? Et d'ailleurs, qu'est-ce qu'un couvent, un monastère ou une dominicaine ?

Devant cet envahissement de l'oubli, plusieurs congrégations religieuses, conscientes de leur propre disparition, ont décidé de mettre en valeur l'un des joyaux de leur parc immobilier afin d'ancrer la mémoire de leur œuvre et d'interposer le lieu choisi comme médiateur entre les

générations, pour que des citoyens en nombre grandissant se souviennent. La tâche, ardue, convoque des ressources importantes, mais l'effort est méritoire et les exemples, convaincants.

Les deux cas les plus intéressants sont ceux du monastère des Augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec et de la maison Saint-Gabriel à Montréal. Cette dernière a été choisie, il y a déjà plusieurs années, pour porter le souvenir des religieuses de la congrégation de Notre-Dame et dont la mise en valeur vient d'être complétée par une nouvelle phase d'aménagement (nous y reviendrons). Quant à lui, le projet des Augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec – qui se met en place depuis plusieurs années – vise à convertir le monastère et ses espaces afférents en un lieu de mémoire de la congrégation. Dans les édifices de l'ensemble historique du Vieux-Québec, les collections de plusieurs maisons de la congrégation ont été regroupées, inventoriées, traitées et mises en valeur. Les visiteurs pourront aussi séjourner dans un pavillon dorénavant dévolu à l'hôtellerie ; on y accueillera des personnes des services de santé en quête de répit professionnel, des familles accompagnant des patients soignés à l'Hôtel-Dieu et des « touristes religieux » en visite au Centre Catherine-de-Saint-Augustin, celui-ci étant redéployé pour souligner avec plus de détermination la contribution de cette remarquable jeune femme, déclarée « bienheureuse » en 1989.

À une échelle plus modeste, plusieurs congrégations s'étaient déjà signalées dans le domaine de la mémoire en offrant en partage leur patrimoine ou en rendant accessibles leurs archives. Les musées nés de ces gestes comptent parmi les plus anciens du Québec ; récemment, des efforts remarquables ont permis de les mettre à jour. Des pavillons entiers d'ensembles conventuels ont ainsi été réaménagés à la faveur d'une médiation renouvelée des artéfacts, des pratiques et des savoirs. Certaines congrégations, surtout masculines, comme les Jésuites, les Sulpiciens, ou les Messieurs du séminaire de Québec, investissent sérieusement dans la remise en état de leur patrimoine bâti, comme pour laisser bien en santé ces grandes maisons, en rappel de leur passage dans nos sociétés.

Plusieurs congrégations agissent ainsi pour pérenniser leur patrimoine matériel, conscientes qu'elles seront peut-être les seules à le faire dignement ; il reste que ce problème du souvenir concerne aussi les collections, les archives et les mémoires vivantes qui s'en vont inéluctablement : la réaffectation des bâtiments interpelle également leurs contenus.

Tout se passe comme si, avant de fermer leur dernière maison, les congrégations prenaient conscience que si elles ne s'engagent pas dans un projet de lieu de mémoire, un lieu où leur patrimoine matériel pourra servir d'ancrage à une évocation pérenne de leur œuvre, personne ne le fera pour elles. Se pose alors de façon impérative la question des collections, des archives et des mémoires vivantes qui se dissipent. La réaffectation interpelle alors le contenu des bâtiments, trésors soigneusement préservés et

◂ Ill. 79 et 80
La maison Saint-Gabriel (Montréal) et ses jardins.
Photos : Guillaume St-Jean.

parfois convoités, sans oublier les actions et les faits d'histoire des religieux et des religieuses. Au-delà des collections d'objets, de livres et de documents dont la seule préservation remet en question nos moyens collectifs de classement et d'accès suivant les règles de l'art, la conversion des couvents dans notre société sécularisée constitue, en effet, un problème de transmission du sens… qu'il reste à résoudre.

La mémoire des religieuses – la maison Saint-Gabriel

L'exemple le plus éloquent de mise en valeur d'un « couvent » par ses propriétaires initiaux est sans contredit la maison Saint-Gabriel à Montréal. Dès 1960, les religieuses de la congrégation de Notre-Dame de Montréal ont décidé de mettre en valeur leur ancienne métairie de Pointe-Saint-Charles au titre de lieu de mémoire de leur action éducative en Nouvelle-France.

Ill. 81 et 82 ▶
Vues de l'intérieur de la maison Saint-Gabriel (Montréal).
Photos : Guillaume St-Jean.

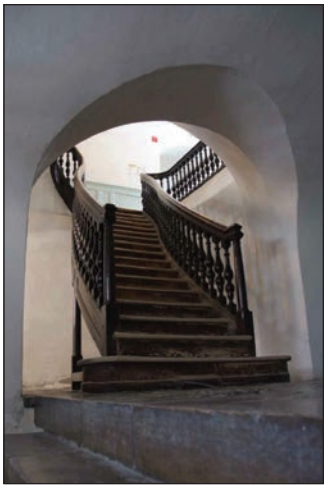
Sur le site, acquis par la fondatrice Marguerite Bourgeoys en 1668, une grande maison avait été érigée en 1698, à partir des fondations d'une structure plus ancienne rasée par le feu. La maison a accueilli les filles du Roy jusqu'en 1673, pour ensuite servir de métairie pour la ferme de la congrégation à Pointe-Saint-Charles, dite ferme de la Providence. Ce n'est qu'au XX^{e} siècle, après avoir été restaurée une première fois en 1930, qu'elle fut renommée ferme Saint-Gabriel. On commémorait ainsi un établissement des Sulpiciens dont le domaine, situé en bordure du canal de Lachine, avait été loti dans les années 1880.

La maison a été classée monument historique en 1965, après une deuxième campagne de restauration (1964-1965). Soigneusement mise en valeur, elle devenait alors un musée exposant une partie des trésors et des objets de la vie quotidienne issus de la collection de la congrégation de Notre-Dame. Pour bien marquer leur attachement au site, les religieuses y ont en même temps fait construire la résidence Jeanne-LeBer, qui en quelque sorte fait contrepoids à leur lieu de mémoire désormais ouvert au public. Néanmoins, comme tous les petits musées régionaux, le site de Pointe-Saint-Charles demeure à l'époque un secret bien gardé…

En 1990, la maison Saint-Gabriel a connu une nouvelle naissance. Animé par Madeleine Juneau, membre de la congrégation de Notre-Dame, un groupe de religieuses et de laïcs a déployé une interprétation thématique axée sur la vie en Nouvelle-France, mais interprétée à la lumière des sensibilités de notre époque. Guidé par la conviction que ce site est le seul qui puisse témoigner de l'activité rurale sur l'île de Montréal au XVII^e^ siècle, ce choix misait sur un potentiel éducatif considérable et avéré. Favorablement accueillie par Marcel Masse, historien de formation et, à l'époque de cette renaissance, ministre des Communications du gouvernement fédéral, la nouvelle vision qui anime depuis la maison Saint-Gabriel cible à la fois les groupes scolaires et le public en général ; on offre ainsi des activités commandées par une muséologie vivante, implantée dans un musée de site qui explore l'architecture, la nature et les contextes mémoriels.

Pour réaliser son projet de développement, qui aspirait aussi à contribuer aux célébrations du 350^e^ anniversaire de la fondation de Montréal (1992), l'équipe du musée a retenu les services de l'architecte Pierre d'Anjou, qui a converti l'ancienne grange de pierre du XIX^e^ siècle en pavillon d'accueil et de services et doté le site d'une réserve muséale. La délicate intervention, réalisée au coût de 2,5 millions de dollars, fut menée avec beaucoup d'attention et de sensibilité ; on peine à distinguer la nouveauté dans le site, même si la superficie utile des bâtiments a plus que doublé. La maison ancestrale se révèle tel un bijou mis en valeur dans un écrin rajeuni, capable d'accueillir un public décuplé. La grange autrefois bancale, devenue digne d'intérêt, complète l'image pastorale du site tout en offrant aux visiteurs les commodités d'un musée moderne. C'est ce renouveau qui, en 1992, a valu à la maison Saint-Gabriel d'être désignée Lieu historique national du Canada par le gouvernement fédéral et d'être classée par le ministère de la Culture et des Communications.

Directrice générale depuis 1997, Madeleine Juneau a enrichi le concept initial et déployé une énergie sans pareille pour faire connaître, apprécier et rayonner la maison Saint-Gabriel. En 1997, le site attirait près de 7000 visiteurs ; ils étaient 25 000 l'année suivante ; ils sont autour de 75 000 aujourd'hui. C'est que, en recourant à l'expertise externe (muséologie, architecture, archéologie, histoire, botanique, gastronomie), le musée a élargi son offre. Ouvertes en 2000, les attractions festives des



Ill. 83 à 88 ▲▶
Depuis la fin des années 1980, les prêtres du séminaire de Québec ont investi des sommes considérables dans la restauration des édifices de leur site en vue d'en assurer la pérennité. On y retrouve la résidence des prêtres, un collège privé, le Musée de l'Amérique française. L'École d'architecture de l'Université Laval est logée dans le vieux séminaire.
Photos : Pierre Lahoud, Luc Noppen et Gérard Roger.

jardins de la métairie et du potager des filles du Roy intéressent les jeunes, séduisent les familles et interpellent les touristes, de plus en plus nombreux à s'égailler vers Pointe-Saint-Charles. Signe de l'imagination qui règne à la maison Saint-Gabriel, une nouvelle variété de roses, portant le nom de Marguerite-Bourgeoys, agrémente le site et fait le bonheur des clients de la boutique du musée.

Ce succès constaté et reconnu a incité la congrégation de Notre-Dame à miser sur l'avenir par le biais d'un deuxième projet de développement du musée de site[14]. En 2010, c'est le pavillon Jeanne-LeBer, résidence construite en 1964 pour loger des religieuses, qui est annexé au déploiement muséal. Il s'agit en fait d'étendre la superficie des jardins et, dans la résidence convertie, de mettre des locaux d'accueil et de services à la disposition du flux grandissant des visiteurs[15].

Ce projet architectural a livré un site réaménagé avec attention. Le visiteur accède en effet à la propriété par le « jardin des Métayers » qui célèbre les 86 responsables de la métairie depuis ses origines ; dans le pavage de l'allée, les inscriptions des noms des religieuses rappellent leur contribution à la survivance de la ferme. Ce parcours emblématique se clôt devant l'entrée du pavillon d'accueil sur le rappel de la figure de la première intendante de la métairie, sœur Catherine Crolo, entourée de trois filles du Roy. Au fil de son circuit, le visiteur découvre, en séquence, une forêt aborigène, un site défriché appelé le « désert », selon le vocable de l'époque, une plage cultivée, dite « le champ », puis une parcelle labourée ; ce sont les temps qui ont rythmé le paysage culturel de ce site plusieurs fois séculaire. Mis en lumière le soir venu, le site gagne en densité ; le dépaysement s'amplifie dans la profondeur des âges.

La mise en valeur du site de l'ancienne métairie a non seulement révélé un patrimoine de qualité, car les monuments du Régime français sont rares à Montréal et peu de sites ont réussi à interpréter aussi habilement à la fois le patrimoine matériel et le patrimoine immatériel, mais elle a surtout assuré la pérennité des lieux. Plus jamais leur devenir ne sera mis en cause puisqu'il va désormais de soi que la société civile verra au maintien du site après la disparition des religieuses de la congrégation de Notre-Dame.

Des conversions naturelles

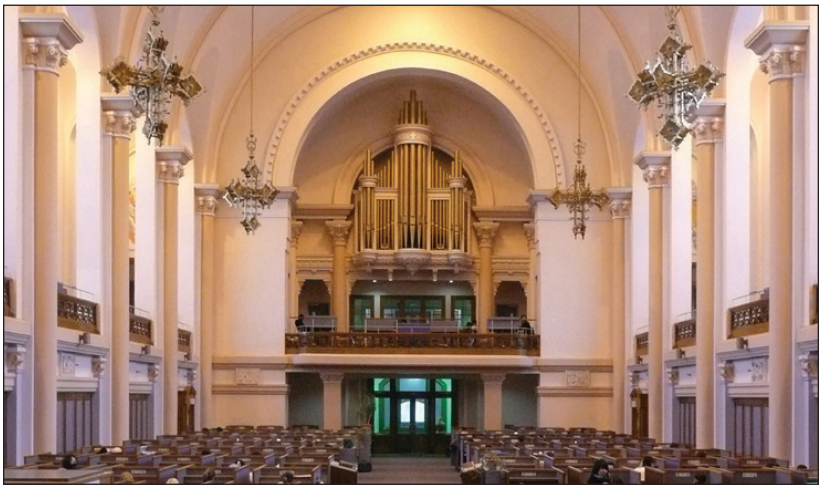
Bon nombre de couvents, monastères et abbayes affrontent le temps en adaptant leurs usages historiques aux exigences des temps nouveaux. Ici, point de rupture, pas de grands chantiers : seule une progressive intervention des laïcs marque la différence. C'est le cas des couvents devenus écoles, ainsi que des monuments qui abritent des centres de spiritualité et des lieux de ressourcement. L'usage reste coloré par le message chrétien, même si les messagers sont laïcs.

14. Le projet de développement s'est réalisé au coût de 9,5 millions de dollars. En sus de la contribution de la congrégation de Notre-Dame, les partenaires sont le ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine, Espaces culturels Canada, le ministère des Affaires municipales, des Régions et de l'Occupation du territoire, ainsi que le Forum culturel – Ville de Montréal.

15. La préparation des plans et devis a été confiée à l'architecte Pierre d'Anjou de D'Anjou Lefebvre Architectes ; il s'est adjoint les services de Chantal Prud'Homme, architecte paysagiste associée à l'agence Projet Paysage.

Ill. 89 et 90 ▶
L'ancienne maison Saint-Vincent-Ferrier des Pères dominicains (Saint-Hyacinthe) a été construite de 1945 à 1948 d'après les plans de l'architecte Lucien Mainguy. Abandonné en 1989, le monastère a failli devenir un édifice de bureaux. En 1996, il a été converti en institution de thérapie pour les alcooliques, toxicomanes et adeptes du jeu, la Maison de l'alcôve.
Photos : Guillaume St-Jean.

Plus complexes sont les conversions de grands ensembles investis par des fonctions collégiales et universitaires. En dépit d'une filiation directe entre le séminaire, le collège classique, l'université et le cégep, la mise aux normes et l'adaptation aux besoins de ces grandes institutions d'enseignement exigent des investissements considérables et, dans la plupart des cas, l'addition de bâtiments supplémentaires sur le site. Dans le cas des bâtiments historiques classés, les contraintes sont énormes. L'École d'architecture de l'Université Laval habite le séminaire de Québec, au cœur d'un complexe aujourd'hui devenu un campus éducatif et muséal de premier plan dans le Vieux-Québec ; l'exiguïté des locaux ne laisse pas de place pour une bibliothèque décente, non plus que pour de véritables laboratoires de recherche ou de salles pour accueillir des conférences publiques. Surtout, le poids de l'environnement historique conditionne indubitablement, souvent à la retenue, le travail des architectes en formation. À l'inverse, mais aussi dans un couvent, l'École d'architecture de l'Université de Montréal s'est dotée d'un nouveau pavillon aux lignes



◂ Ill. 91 et 92
La maison généralice des Sœurs de la congrégation de Notre-Dame (Montréal) a été construite de 1904 à 1906 sur un terrain acquis des Sulpiciens, rue Sherbrooke Ouest, d'après les plans des architectes Stevens Haskell et Jean-Omer Marchand. L'édifice, classé monument historique en 1977, est occupé depuis 1988 par le collège Dawson. La chapelle a été convertie en bibliothèque. *Photos : Pierre Lahoud et Guillaume St-Jean.*

bien modernes, échappant ainsi à la sempiternelle symbolique de la conservation architecturale ; pour autant, le mouvement de protection du patrimoine à Montréal s'est constitué précisément dans les ateliers de cette école, alors que ces derniers étaient logés dans la chapelle de l'ancien couvent.

Aux antipodes de ces conversions « naturelles » qui, d'une certaine manière, perpétuent l'œuvre des premiers occupants dans des conditions nouvelles, il existe par ailleurs des conversions à des fins ostensiblement commerciales. Le Québec n'a pas encore de séminaire ou de monastère qui soit devenu un hôtel de luxe ou un casino, comme c'est le cas en Espagne (les *Paradores*), en Belgique et aux Pays-Bas. Il faut dire que, en cette contrée où nulle révolution n'a saccagé ou neutralisé les maisons des religieux, l'opinion publique ne favorise guère de telles privatisations extrêmes d'un patrimoine conçu comme collectif. Pour l'instant, les outils réglementaires d'urbanisme, appliqués à l'échelle municipale, préservent

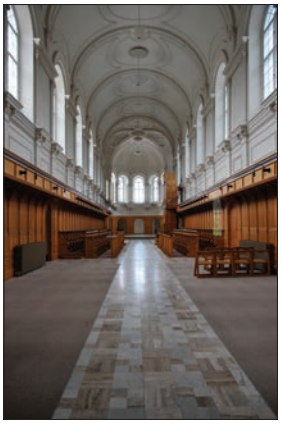
Ill. 93 à 95 ▶
Le couvent des Sœurs du Bon-Conseil-de-Chicoutimi (Saguenay) est formé d'un premier monastère (1917), flanqué d'un grand nombre d'ailes nouvelles au fur et à mesure que l'œuvre des religieuses prenait de l'expansion : chapelle, hôpital, école normale, institut familial, etc. L'ensemble illustre bien ce système du « couvent à rallonges » caractéristique de l'architecture conventuelle au Québec aux XIX[e] et XX[e] siècles. Ce vaste immeuble est aujourd'hui à moitié inoccupé et devrait être converti en Maison des archives et du patrimoine avec l'appui de la Ville de Saguenay.
Photos : Pierre Lahoud et Luc Noppen.

nos bâtiments d'origine religieuse des usages qui se révéleraient trop éloignés des perceptions que la majorité partage… mais pour combien de temps encore ?

L'avenir des grands ensembles conventuels – l'enjeu des dernières grandes conversions

Beaucoup de couvents ont été vendus récemment, et plusieurs congrégations religieuses évaluent des offres d'achat qu'elles ont présentement en main. À Montréal et à Québec, les autorités municipales analysent les projets de développement ainsi que les demandes de dérogation au plan et aux règlements d'urbanisme. Les dernières congrégations religieuses songent à présent à la liquidation finale de leurs actifs immobiliers et préparent leurs dernières transactions immobilières. La situation varie cependant beaucoup : à Québec et à Montréal, la pression immobilière est forte, les prix de vente élevés et les projets de développement sont le fait de promoteurs privés. En région (Saguenay, Rimouski, Trois-Rivières), la demande est inexistante ; il faut alors promouvoir des projets communautaires et culturels avec les acteurs du milieu pour sauver ces grands ensembles conventuels.

Il faut dire que la question de l'avenir des couvents du Québec est aujourd'hui entre les mains de femmes ; les congrégations masculines



◂ Ill. 96 à 98
L'ancienne abbaye cistercienne d'Oka, qui occupe une superficie de 270 hectares, comprend un imposant monastère, une vaste chapelle, une douzaine de bâtiments, des terres vouées à l'exploitation agricole et des terres boisées.
Photos : Pierre Lahoud et Guillaume St-Jean.

ont connu un déclin plus précoce et donc disposé de leur parc immobilier plus tôt. Mieux réseautés dans la société civile, les religieux ont négocié des reprises par l'État, alors que celui-ci en avait encore les moyens. Aujourd'hui, les communautés de femmes se retrouvent seules, devant un marché immobilier qui ne leur fait pas de quartier.

Les raisons qui motivent aujourd'hui la fermeture et la vente en cascade des grands couvents, souvent des maisons généralices, sont multiples. D'une part, la démographie est implacable : l'âge moyen des religieuses est de 79 ans et le recrutement est quasi nul. Dans dix ans, il n'y aura presque plus de religieuses au Québec ; la plupart d'entre elles sont très âgées et nécessitent de coûteux soins[16]. Les grands couvents ne sont que peu occupés, en dehors des aires qui ont été transformées[17] en infirmeries, ce qui suppose d'importants travaux[18]. Ce système est privé et financé par les

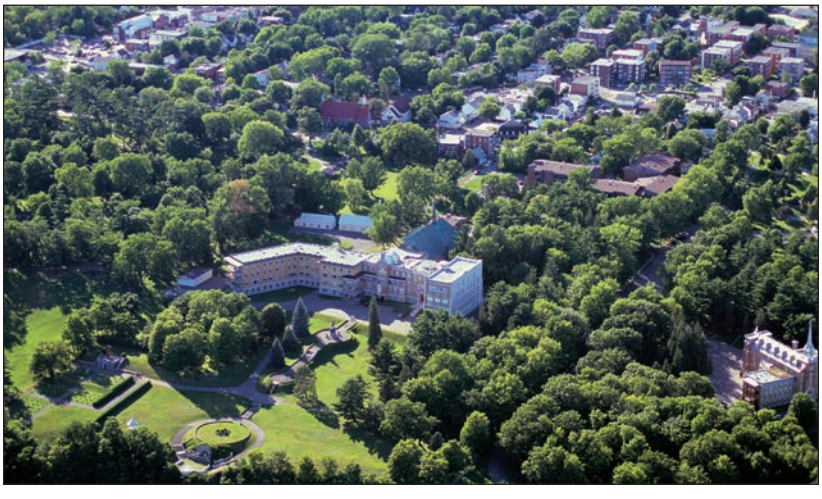
16. Il en coûte quelque 67 000 $ par année pour maintenir une religieuse dans l'infirmerie de la congrégation.
17. Les religieux se promettent une aide mutuelle ; ils ne veulent donc pas être isolés des leurs dans un système de santé public. Malgré leur nombre, la cohérence de leurs groupes et leurs élogieux états de service auprès de la population, l'État ne peut les prendre en charge, comme groupe confessionnel, sans courir le risque de voir le système public laïc se fragmenter à l'infini.
18. La Régie du bâtiment, qui surveille l'observance des règlements de sécurité-incendie et des normes du bâtiment, exige de coûteuses mises à jour des couvents, que les congrégations n'ont plus les moyens d'assumer, et qui, de toute manière, s'avéreraient caduques lors d'une conversion en un autre usage.

Ill. 99 et 100 ▶
L'ancienne maison mère des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie (Montréal), érigée d'après les plans des architectes Viau et Venne sur un plan polygonal qui renferme deux cours intérieures. *Photos : CNW Group/Château et Guillaume St-Jean.*

congrégations, et ce, au moment où leurs revenus fondent comme neige au soleil. En effet, aucune religieuse ne génère un revenu, sinon ses pensions gouvernementales ; les maisons n'ont que des dépenses. Les placements financiers rapportent peu et le capital a fondu au cours des crises boursières successives. Chaque congrégation a donc fait préparer une étude actuarielle qui établit le capital nécessaire pour assurer la survie de tous leurs membres, jusqu'à la dernière religieuse. Entre-temps, les supérieures et administratrices, elles-mêmes âgées et fatiguées, gèrent l'affligeante et inéluctable décroissance.

La réalisation d'actifs immobiliers constitue donc l'ultime source de nouveaux revenus. Or, les religieuses n'obtiennent pas nécessairement un prix équitable pour leurs biens. Les grands couvents, situés dans de grands parcs, ont tous été identifiés dans les plans d'urbanisme comme des ensembles à protéger ; leur encadrement réglementaire réduit considérablement leur valeur marchande. Le promoteur qui obtient un changement

◂ Ill. 101
L'ancienne résidence des Sœurs missionnaires de Notre-Dame-d'Afrique (Québec-Sillery). Le site a été acquis par le promoteur Marc Simard en 2007 ; il a converti l'historique villa Benmore et une aile plus récente occupée par les religieuses en immeuble à appartements. Aujourd'hui, le promoteur revendique le droit d'ériger de nouveaux immeubles sur le site.
Photo : Guillaume St-Jean.

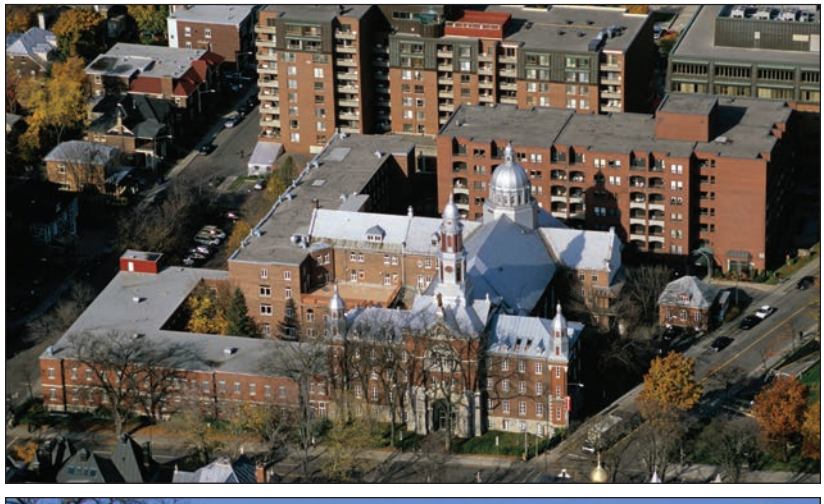


◂ Ill. 102
L'ensemble conventuel des Sœurs de Sainte-Jeanne-d'Arc (Québec-Sillery) est l'un des sites convoités par les promoteurs ; les religieuses ont vendu le lot où était situé leur cimetière en 2011.
Photo : Pierre Lahoud.

d'usage (de zonage) et une dérogation relative au coefficient d'occupation au sol fait exploser la valeur marchande. Mais il ne peut y avoir de tels changements que s'il y a dépôt d'un projet de développement, ce dans quoi les congrégations religieuses ne peuvent et ne veulent pas s'aventurer. Les congrégations sont donc ni plus ni moins contraintes de brader leurs couvents et de laisser des spéculateurs en réaliser la pleine valeur grâce à un système de lobby-collusion qui aboutit à des dérogations réglementaires.

Dès que le couvent est vendu, ou a fait l'objet d'une offre d'achat acceptée, le débat patrimonial s'engage. En effet, dans l'opinion publique, le couvent et son parc sont un patrimoine collectif ; peu de gens s'opposent à ce que les immeubles servent à de nouveaux occupants, mais les riverains et les habitants du quartier s'opposent au lotissement des espaces verts et à leur occupation par de nouveaux immeubles. Les municipalités sont divisées entre leur volonté de densifier le tissu urbain (développement durable) et celle de maintenir les espaces verts existants. L'arbitrage n'est pas aisé : un promoteur

Ill. 103 ▶
Le collège Mérici (Québec-Sillery), reconstruit après l'incendie de 1983, occupe une vaste propriété. Les Sœurs de Jésus-Marie ont récemment cédé la portion ouest de leur site à un promoteur qui entend y ériger des immeubles à appartements.
Photo : Pierre Lahoud.



Ill. 104 et 105 ▶
L'ancien monastère et la chapelle des Sœurs franciscaines sur Grande Allée (Québec), œuvre de l'architecte du parlement, Eugène-Étienne Taché, ont été démolis pour faire place à un nouvel immeuble résidentiel, l'Étoile. Le pavillon de façade du monastère a été démoli puis reconstruit à l'identique.
Photos : Pierre Lahoud et Gérald Gobeil/ Québec urbain.

ne peut maintenir un grand parc dont les frais (taxes et entretien) exorbitants incomberaient aux seuls acquéreurs d'un logement. Inversement, la Ville n'a pas non plus les moyens d'accroître et d'entretenir de nouveaux espaces verts, surtout dans des secteurs déjà bien pourvus, comme c'est le cas en périphérie du mont Royal (à Montréal) ou sur les hauteurs de Sillery (à Québec).

Ces temps-ci, l'actualité patrimoniale est alimentée par des débats publics autour de l'avenir de plusieurs ensembles conventuels d'importance. Il vaut la peine d'en évoquer quelques-uns pour bien montrer comment ces bâtiments et sites ne laissent personne indifférent, mais que leur avenir demeure incertain.

L'abbaye des Trappistes d'Oka, fondée en 1881 (les édifices actuels datent de 1915), a été vendue en 2007 à la Corporation de l'abbaye d'Oka, organisme sans but lucratif né d'une concertation régionale pour sauver et mettre en valeur ce patrimoine spectaculaire situé sur les rives du lac des Deux-Montagnes, à l'ouest de Montréal. L'objectif des moines et des autorités locales était alors de conserver l'intégrité de l'ensemble et d'y maintenir une vocation culturelle et communautaire. Les cisterciens ont quitté les lieux en 2009 pour s'installer dans une nouvelle abbaye à Val Notre-Dame (Saint-Jean-de-Matha), édifice plus adapté à leurs besoins actuels. Mais la faillite de la Corporation a obligé la Municipalité d'Oka à reprendre l'ensemble conventuel en 2010. Plusieurs projets ont depuis été esquissés, sans succès. Aujourd'hui, la Municipalité doit se résigner à lotir l'immense domaine et à vendre à un entrepreneur privé les bâtiments abbatiaux.

À Montréal, le couvent des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie du Québec a été construit de 1923 à 1925 sur le flanc du mont Royal. Le monumental hexagone en brique de sept étages abritait la maison mère d'une congrégation religieuse fondée en 1843 ; il a été acquis par l'Université de Montréal en 2005. Les religieuses ont cédé l'immeuble à bas prix (15 millions de dollars) à l'Université, qui avait manifesté l'intention d'y poursuivre sa fonction éducative. Après avoir entrepris des travaux de rénovation, l'Université de Montréal change de cap : au lieu de prendre de l'expansion dans les grands monuments abandonnés du mont Royal, elle opte pour l'ouverture d'un nouveau campus sur le site de la gare de triage d'Outremont. En 2008, l'Université accepte donc une offre d'achat (28 millions de dollars) du Groupe Frank Catania et associés, promoteur controversé compromis dans plusieurs scandales immobiliers et accusé de collusion/corruption, qui entend y loger des appartements de grand luxe. En 2010, les élus montréalais approuvent le changement de zonage du site du grand ensemble, ce qui permet de privatiser ce bien, malgré l'opposition de groupes de citoyens. Pourtant, même divisée, l'opposition au projet de développement de Catania finit par avoir raison du promoteur qui annonce, en décembre 2012, qu'il renonce à acquérir le site. Or, il semble que ce ne soit que partie remise : l'Université de Montréal cherche un nouvel acquéreur privé.

À Québec, ce sont les terrains des grands couvents de Sillery qui font l'objet de la convoitise des promoteurs. Ces grands domaines, autrefois occupés par de luxueuses villas, ont été acquis par des congrégations religieuses dès la fin du XIX^e^ siècle. Les grands couvents y sont encore flanqués des anciennes villas ; ils sont tous installés au centre de vastes parcs qui occupent le promontoire dominant le fleuve Saint-Laurent. Déjà dans les années 1990, quelques immeubles neufs ont été érigés sur des lots vendus par des congrégations religieuses, nonobstant le fait que l'ensemble des sites est inscrit dans l'arrondissement historique de Sillery, un territoire linéaire de trois kilomètres et demi, protégé depuis 1964. Aujourd'hui, la plupart des sites non construits ont fait l'objet d'offres d'achat par des promoteurs qui désirent y ériger des immeubles en hauteur ; à terme, on estime que le secteur pourrait recevoir environ 2000 nouveaux logements. Pour que ces projets se réalisent, la Ville doit autoriser le changement de zonage et la densification des sites. Les défenseurs de l'intégrité de l'arrondissement réclament que les grands terrains soient plutôt acquis pour former un parc public. La Ville de Québec se dit incapable d'acquérir et de gérer tous ces espaces et coupe la poire en deux : elle préconise à la fois de créer un parc linéaire sur la cime de la falaise et d'autoriser le développement (lire lotissement résidentiel) le long du chemin Saint-Louis.

Dans ces trois débats publics, on aura observé que peu d'attention est accordée aux couvents ; l'enjeu principal, ce sont les sites prestigieux. La lutte patrimoniale se fait désormais autour des espaces verts bien plus que des monuments et leurs mémoires. C'est l'usage futur des terrains qui anime tant les développeurs que les acteurs du patrimoine ; entre les deux la figure du couvent se dissout. Quelquefois il revit sous la forme d'un pastiche.

II

Des couvents en héritage

Les expériences : motifs de l'affection patrimoniale

3

Les monastères en Russie

Des reconversions soviétiques au retour des icônes[1]

Fabien Bellat

1. L'auteur remercie M. Francesco Bandarin et les équipes de l'UNESCO qui ont aimablement appuyé sa réflexion sur le sujet.

Abstract

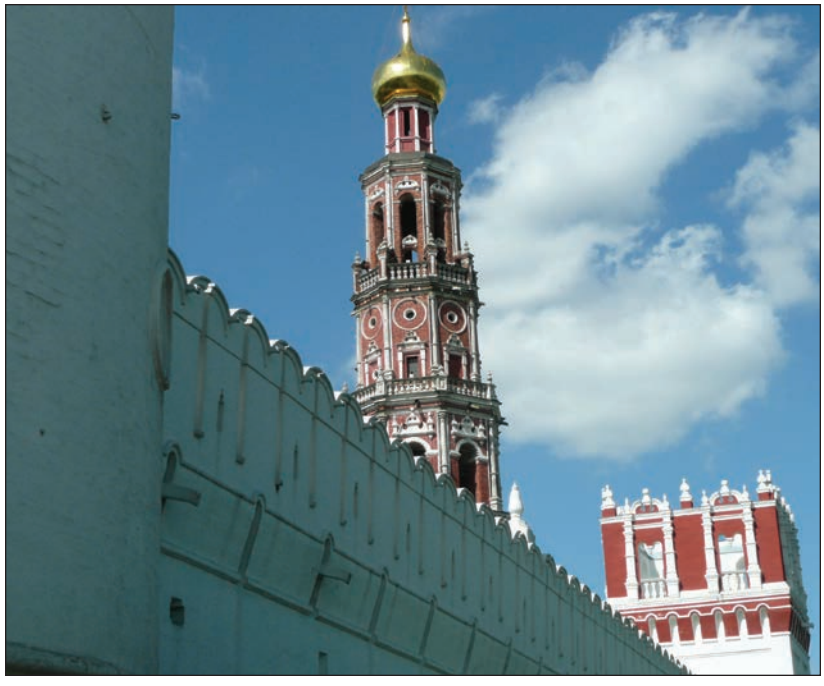
Amid the chaos of the fall of the USSR, places of worship were subjected to a spontaneous reconquest. The Russian state authorized this privatization of God with the collaboration of the Moscow Patriarchate. The conversion of Russia's houses of worship is thus tied to a history circumscribed between the years 1917 and 1960, and the erasing of the sacred dimension was not without paradoxes. The monasteries of Sergiyev Posad, the Solovki Archipelago, Simonov, Novgorod, and Istra were forced to drink from the bitter chalice of Soviet dithering in the face of the cumbersome Orthodox monastic heritage. The process included a semblance of tolerance, conversion to prison use, destruction in the name of propaganda, and even reconstruction with patriotic aims. Navigating back and forth between the events of 1992 and the Soviet era reveals a singular historical phenomenon. Today, Russia wants its history to be reversible. Whereas the rest of the world is beset with the problem of dwindling populations in religious houses, Russia is experiencing the opposite process: religious reoccupation, often leading to inept restoration projects. But the Kremlin is seeking to impose its weight on that heritage, using Orthodoxy as a political instrument.

Les monastères russes sont des miraculés en position précaire. Pour ceux qui ont échappé aux tendances iconoclastes ou aux reconversions soviétiques, une nouvelle menace de dénaturation est d'actualité, à cause de travaux maladroits, de restaurations menées sans contrôle et, de manière générale, du peu de compétence artistique ou patrimoniale des représentants du patriarcat orthodoxe. Le 25 décembre 1991, la chute de l'Empire soviétique plongea la Russie dans un chaos étrange, celui de la ruine soudaine de tout un système, suspendant un continent à des débris de loi et, surtout, aux coups de force de quelques arrivistes profitant de la vacance du pouvoir.

Avant de traiter le cœur du sujet, il est utile de rappeler quelques éléments cultuels et culturels d'ensemble. Particulièrement conséquent, le patrimoine monastique russe occupe de plus une position symbolique dans la société du pays, les monastères ayant longtemps été considérés comme des lieux de refuge ou d'expression d'une piété érémitique s'opposant aux turpitudes du monde. Si les premiers monastères russes coïncident avec la christianisation du territoire au XI^e^ siècle, les invasions mongoles du XIII^e^ siècle ne limitèrent que momentanément cet essor, le XIV^e^ siècle ouvrant l'âge d'or des monastères russes, avec la fondation entre autres du monastère Andronikov à Moscou et de la laure de la Trinité-Saint-Serge à Sergueiev Possad[2].

Cependant, la durable instabilité du pouvoir en Russie amena les moines à développer aux XV^e^ et XVI^e^ siècles une typologie architecturale particulière, celle du monastère fortifié : les remparts du Kremlin et ceux du couvent Novodevitchi (fondé en 1524) (ill. 1) appartiennent au même type monumental de murailles scandées de tours, monastères et forteresses semblant effacer les frontières entre usages religieux et militaires. La fortification de ces monastères avait également pour objectif de participer à la défense de la cité. Les sites monastiques de Novodevitchi, Donskoï, Simonov, Danilov, Andronikov et Novospasski (pour ne citer que des exemples moscovites) illustrent bien cette typologie, dans laquelle les monastères s'enferment derrière des protections fortifiées susceptibles de contrer les incursions d'armées étrangères, notamment de la Pologne, ou même de sporadiques révoltes paysannes comme celle menée par le cosaque Stenka Razine en 1670. Malgré les temps troublés, le dynamisme monastique russe fut réel, puisque au cours des XV^e^ et XVI^e^ siècles, environ 300 monastères furent fondés sur l'ensemble du territoire russe, affirmant peu à peu une prospérité qui ne se démentit pratiquement pas jusqu'aux règnes de Pierre le Grand et Catherine II[3].

2. Sur la question, on pourra se référer utilement à Pierre Gonneau, « Monachisme et diffusion de la foi dans la Russie moscovite (14^e^-16^e^ siècle) », dans *Annales*, Paris, 1996, vol. 51, n^o^ 2, p. 463-489.
3. Il va de soi que le format de cet article ne permet pas d'approfondir la réflexion sur ce point. Voir les ouvrages généraux suivants : Alexeï Kometch, *Monastères russes*, Paris, Citadelles et Mazenod, 2001 ; Dmitri Chvidkovski et Jean-Marie Pérouse de Montclos, *Moscou, patrimoine architectural*, Paris, Éditions du patrimoine, 1997.



Ill. 1 ▶
Monastère
Novodevitchi.
Photo : Fabien Bellat.

Malgré les profonds bouleversements que connut la religion orthodoxe avec les réformes du patriarche Nikon qui provoquèrent la crise des vieux croyants en 1666, puis la reprise en main de l'Église orthodoxe sous la férule de Pierre le Grand, les monastères gardèrent une place importante dans l'art russe jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle. Après 1760, l'architecture civile russe, tant celle décidée par le pouvoir de Catherine II à Saint-Pétersbourg que celle de la noblesse, prit un essor qui relégua désormais à l'arrière-plan l'architecture monastique. Des architectes comme Bartolomeo Rastrelli ou Vassili Bajenov se consacrèrent dorénavant plus à des programmes palatiaux qu'à des réalisations monastiques.

Dans le passé de la Russie, le patrimoine monastique est donc primordial et, dès le XIX[e] siècle, de premiers efforts de patrimonialisation à caractère national y virent la véritable Russie, opposée à la Russie influencée par l'Occident ou les Lumières[4]. Si cette conception entraîna de balbutiants efforts de compréhension archéologique ou de restauration[5], elle ne tarda pas à provoquer toutefois un rejet idéologique violent et sans concession de la part du régime soviétique, les monastères devenant alors des symboles de l'obscurantisme qu'il fallait abattre.

4. Cette approche était déjà développée par Viollet-le-Duc, *L'art russe, ses origines, ses éléments constitutifs, son apogée, son avenir*, Paris, Morel, 1877. Cet ouvrage fut largement discuté en Russie et contribua à sensibiliser l'opinion russe au patrimoine national.
5. Citons par exemple, à la suite d'Aleksandr Pomerantsev (1849-1918), promoteur du style néo-russe, les restaurations d'Alekseï Chtchoussev, restaurateur de Saint Basile d'Ovruch en 1907, qui, après la Révolution, devint un des architectes phares de l'URSS.

Une relation difficile avec l'Histoire

À la fin de l'Union soviétique, la situation des monastères russes restait profondément ambiguë. Si les persécutions religieuses furent considérables au cours des années 1920-1930, le régime soviétique fit preuve d'atermoiements souvent conjecturels, entre apaisement religieux après 1945 et résurgence de l'oppression antireligieuse au cours des années 1970. Bien que les croyants soient redevenus alors une cible prioritaire du KGB, Leonid Brejnev avait cependant autorisé en 1982 le retour du monastère Danilovski au patriarcat orthodoxe, qui en fit son siège. Ensuite, la rencontre entre le pape Jean-Paul II et Mikhaïl Gorbatchev au Vatican en 1989 avait été un signe fort du changement de politique de l'URSS envers la religion. Dès 1988, certains milieux orthodoxes osèrent déclarer leur refus de la législation soviétique, entamant une première vague de protestation pour obtenir par la force l'enregistrement de communautés, des paroisses et sites religieux. L'Église orthodoxe mit à profit le putsch d'août 1991 et les troubles qui provoquèrent la chute de l'empire pour accélérer la reconquête spontanée des lieux de culte. Ce retour au sacré fut particulièrement visible dans les anciens centres conventuels orthodoxes : l'État russe laissa faire cette « privatisation de Dieu » par le clergé et la population même, avec la complicité active du grand patriarcat de Moscou, dirigé par Alexis II.

Quand la Fédération de Russie émergea des cendres de la défunte URSS, ne subsistaient plus que 21 monastères sur tout le sol russe. La *reconquista* fut foudroyante : déjà 281 monastères en 1994 et pas moins de 635 en 2003, à peu près répartis équitablement entre couvents masculins et féminins. En 2002, le patriarcat ouvrit même une église dédiée à la Sagesse Divine au cœur de l'ensemble de la Loubianka, le siège du FSB, l'ex-KGB[6]…

Ce basculement spectaculaire ne doit pas cacher que la relation avec l'Histoire reste très ambivalente, comme le souligne Agnieszka Moniak-Azzopardi dans ses travaux sur la Russie orthodoxe et l'identité nationale[7]. Cette résurgence religieuse, présentée par le patriarcat comme un triomphe, fut toutefois relativement facile à réaliser, car l'État soviétique s'était depuis longtemps désintéressé de ces édifices, hormis quelques monuments marquants restaurés ou aménagés à des fins touristiques, comme les monastères de Novodevitchi[8] et de Sergueiev Possad. Malgré tout, le passé soviétique est devenu une ombre repoussée, et même brandie comme une menace sur le présent du sacré. Ainsi, avant les élections présidentielles de 1996, Alexis II déclara qu'il « ne [fallait] pas permettre qu'on commence de nouveau à détruire nos églises, qu'on explose de nouveau l'église du Christ-Sauveur à Moscou » et demanda aux Russes de ne pas faire une erreur dans leur vote

6. Cité par Agniezska Moniak-Azzopardi, *La Russie orthodoxe. Identité nationale dans la Russie post-communiste*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 146.
7. *Ibid.*
8. Le site est désormais partagé : le monastère reste un musée, mais certains bâtiments sont affectés aux archives centrales du patriarcat – des archives difficiles d'accès, et même interdites aux femmes, fait révélant une mentalité aussi rétrograde que contraire à la dignité humaine.

Ill. 2 ▶
Monastère Simonov, Moscou, nationalisation des objets liturgiques en 1925.
Collection familiale de l'auteur.

« en se souvenant qui est responsable de la destruction de nos églises » et de ne pas permettre « à l'histoire de revenir[9] ». Ces propos révèlent une des luttes qui se jouent dans les coulisses en Russie : l'Église et le Kremlin se livrent à une rivalité implicite pour contrôler la population, lutte dérivant parfois en offensives, ripostes et contre-attaques. Dans cette querelle entre couronne et cathédrale, les monastères russes ne sont qu'un instrument, mais un instrument au poids réel et dont souvent la situation est loin d'être réglée.

À Saint-Pétersbourg par exemple, le vaste ensemble de l'Institut (architecte Giacomo Quarenghi, 1806) et du couvent Smolny (architecte Bartolomeo Rastrelli, 1748-1764), au destin déjà mouvementé sous le tsarisme, servit de premier siège au gouvernement soviétique de Lénine. Récupéré ensuite par les instances du Parti communiste à Leningrad, le lieu servit de mairie et d'immeuble administratif jusqu'à nos jours, Vladimir Poutine y ayant d'ailleurs exercé de 1991 à 1997. Aussi le patriarcat ne réclama-t-il pas le Smolny, car il était certainement conscient que la mémoire civile du lieu avait largement supplanté son premier usage religieux et scolaire.

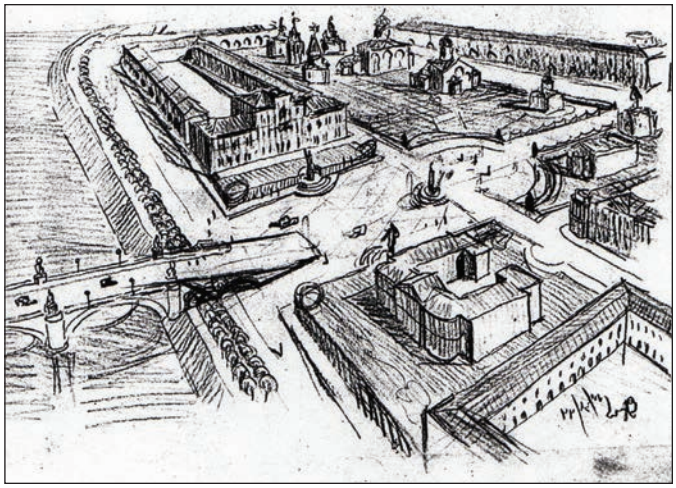
Pour les bolchéviques, comme après la Révolution française, les installations monastiques russes furent d'abord le terrain d'exercice d'un ennemi politique, puis un potentiel bâti à exploiter. Le décret du 20 janvier 1918 nationalisa les propriétés ecclésiastiques, laissant seuls les lieux de culte à la disposition de l'Église. Lénine durcit cet acte en 1922 et confisqua tous les biens qui se trouvaient dans les églises. Quant à l'article 124 de la Constitution

9. *Vertograd-Inform*, n° 6, Moscou, 1996, p. 7-8.

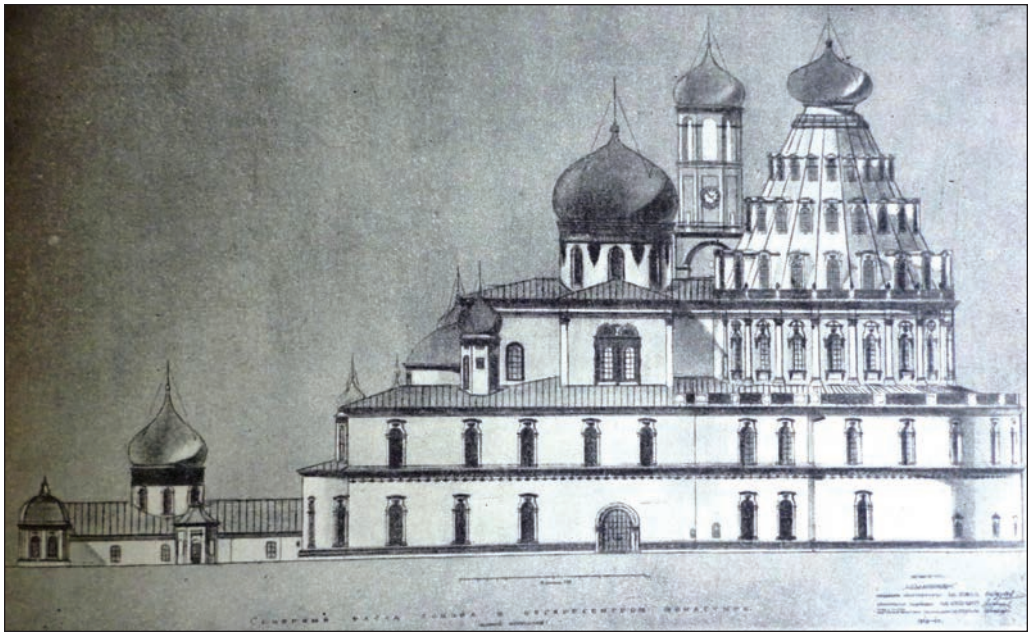
◂ Ill. 3 et 4
Vestiges du monastère Simonov, état actuel.
Photos : F. Bellat.

de 1936, il garantit de manière fort ambiguë « la liberté de culte religieux et de propagande antireligieuse ». Les structures anticléricales, très actives de 1918 jusque vers 1936, n'attendirent évidemment pas la Constitution Staline pour réclamer l'élimination symbolique de certains monastères. Aussi, l'un des gestes les plus radicaux du régime fut-il la destruction à la dynamite de l'important monastère Simonov à Moscou (ill. 2-3-4). Cette démolition ne relevait pourtant pas du pur nihilisme antireligieux, mais symbolisait l'expression circonstancielle de l'esprit de table rase de la modernité : le monastère

Ill. 5 ▲
Istra, monastère de la Nouvelle Jérusalem, état en 1942.
Aquarelle d'Alekseï Chtchoussev.



Ill. 6 ▲
Alekseï Chtchoussev, projet de reconstruction des ensembles conventuels de Novgorod, 1942.



Ill. 7 ▲
Chtchoussev, projet de reconstruction de la Nouvelle Jérusalem d'Istra, 1944.

Simonov fut avant tout anéanti pour céder la place au Palais de la culture de l'usine ZIL des frères Vesnine, érigeant sur les ruines sacrées un manifeste de la modernité constructiviste.

Staline et ses affidés ne furent cependant pas à un paradoxe près : après la destruction par les nazis des ensembles conventuels de Novgorod (ill. 5) et d'Istra, la supervision de la reconstruction à l'identique (ill. 6-7) fut confiée à un spécialiste des églises russes, l'architecte

Alekseï Chtchoussev (1873-1949) (ill. 8), par ailleurs au même moment auteur du siège du KGB… Si la Seconde Guerre mondiale fut l'occasion d'une sorte de trêve, symbolisée en 1943 par la rencontre de Staline avec les survivants de la hiérarchie orthodoxe domestiquée, la fin du conflit fut l'occasion d'une première phase de réouverture de certains couvents et, dès 1946, quelques offices religieux purent à nouveau y être célébrés. Aujourd'hui, les sites religieux de Novgorod et d'Istra sont l'objet d'une guérilla d'influence souterraine, entre l'Église orthodoxe qui considère ce patrimoine comme sa seule propriété et l'État qui n'a pas l'intention de se laisser déposséder de ces ensembles devenus symboles de patriotisme. En outre, ces deux sites sont essentiels pour le tourisme, Novgorod étant au programme de la plupart des voyages organisés occidentaux[10]. Récemment, le 3 mars 2009, le président Dmitri Medvedev a signé un décret présidentiel spécial pour la restauration du monastère de la Nouvelle Jérusalem à Istra[11], dynamité par les nazis et déjà partiellement reconstruit sous Brejnev. Si le Kremlin entend affecter une enveloppe de 13 à 20 millions de roubles pour la restauration de la Nouvelle Jérusalem d'Istra, l'administration présidentielle marque ainsi sa prééminence, rappelant au patriarcat que les questions patrimoniales sont du strict ressort étatique.

Ill. 8 ▲
Chtchoussev, monastère Marthe et Marie, Moscou, 1909.
Photo : F. Bellat.

La lutte d'influence continue, comme le révèlent parfois quelques déclarations à fleuret un peu moins moucheté. Ainsi, Maxim Meier, du département de la politique intérieure de l'administration présidentielle, a stipulé à propos des menées foncières de certains responsables orthodoxes : « S'ils exigent le retour de tous les biens appartenant à l'Église avant la Révolution, et en répondant à notre désaccord, ils diront que nous menons une politique contre l'église […] notre direction trouve que la hiérarchie de l'Église orthodoxe russe est malhonnête et nous n'avons pas confiance en elle[12]. »

10. Les monuments historiques de Novgorod et de ses environs figurent sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO depuis 1992.
11. Le texte du décret, insistant d'ailleurs sur la nécessité d'une approche scientifique de la restauration, est disponible sur le site officiel du président de Russie : [http://www.kremlin.ru/eng/text/news/2009/03/213813.shtml].
12. Cité dans G. Fagan, « Des découvertes inattendues », *Nezavisimaia gazeta religii*, Moscou, 26 septembre 2001, n. p. Toutefois, ce texte ayant été écrit pour le colloque en 2009, une légère actualisation s'impose. Si mes analyses restent dans l'ensemble valables, la réélection de Vladimir Poutine en 2012 à la présidence s'est accompagnée d'un net rapprochement avec le patriarcat orthodoxe – qui devient de plus en plus un allié de poids pour la politique du Kremlin. Bien que les relations entre les deux entités soient désormais plus sereines en apparence, on ne constate pas de changement significatif dans les réflexes et chantiers patrimoniaux des sites conventuels.

Ill. 9 et 10 ▶
Sergueiev Possad, laure de la Trinité-Saint-Serge, état vers 1900.
Anonyme, collection Library of Congress, Washington.

Des cas patrimoniaux emblématiques – Sergueiev Possad et Solovki

La tension entre État et Église a pris parfois des détours dans lesquels le patrimoine devient l'otage tant des hommes que des institutions. Le cas de la laure de la Trinité-Saint-Serge à Sergueiev Possad (ill. 9-10) est parfaitement emblématique des revirements soviétiques et d'une présence religieuse à la fois insistante et jugulée de loin. Certes, l'URSS y ferma l'académie ecclésiastique dès 1918, puis les églises du monastère en 1921. Mais une sorte de laisser-faire tacite autorisa temporairement la présence d'un petit nombre de moines, dont l'illustre prêtre et théologien Pavel Florenski.

Ce geste machiavélique donnait l'illusion d'une tolérance religieuse, servant ainsi la propagande extérieure, toujours prompte à alimenter la crédulité des observateurs étrangers. À partir de 1930, la roue tourna et les derniers moines furent arrêtés par les Organes : Florenski fut définitivement arrêté en 1933, condamné au Goulag, déporté un temps à Solovki et probablement exécuté vers 1937.

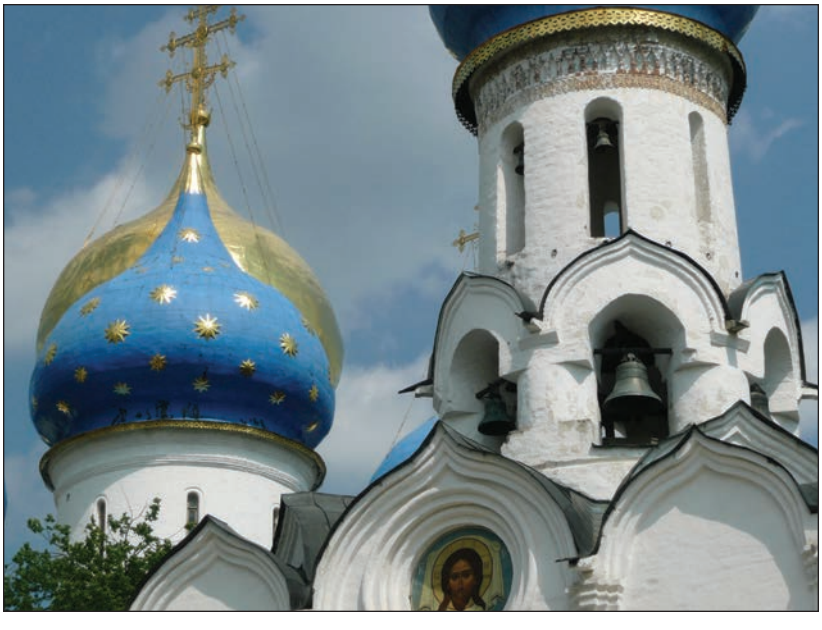
Les cloches du campanile furent détruites en 1930, mais deux architectes proches de Staline, Ivan Joltovski (1867-1959) et Alekseï Chtchoussev, intervinrent pour la sauvegarde du monastère de Sergueiev Possad. Chtchoussev s'était d'ailleurs inspiré du réfectoire du monastère pour le Pavillon russe de 1913 à la biennale de Venise. L'intervention des architectes, puis de l'historien et archéologue Artemi Artsikhovski (1902-1978), fut certainement décisive pour la sauvegarde du site. Il est fort probable que ce soit Joltovski qui ait recommandé au dictateur en 1946 son élève, l'architecte Ignati Trofimov (1906-2002), comme restaurateur de la Trinité-Saint-Serge (ill. 11).

Ill. 11 ▲
Sergueiev Possad, état du monastère au début des travaux, hiver 1946.
Archives Ignati Trofimov.

En 1945, le monastère de la Trinité-Saint-Serge fut donc rendu à l'Église et rouvert. Siège provisoire du patriarcat jusqu'à l'attribution du monastère Danilovski en 1982, Sergueiev Possad bénéficia d'une attention toute particulière du Kremlin, menant d'importantes campagnes de restauration tout au long des années 1960-1970, sous la direction attentive de Trofimov, qui y voua l'essentiel de sa vie créatrice, souvent avec des moyens rudimentaires, mais toujours selon un professionnalisme incontestable (ill. 12-13-14).

Cet éloge doit cependant être complété par une remarque patrimoniale non sans importance. Si Trofimov chercha globalement à restituer l'état du monastère en 1917, hormis les fresques extérieures des églises, trop abîmées pour être toutes restaurées, il amena toutefois des modifications discrètes, mais notables. Les photographies anciennes de Sergueiev Possad montrent un amoncellement d'édifices religieux comme autant d'îles occupant une grande cour dégagée et soigneusement pavée, semblable à une grande mer minérale qu'entourent de merveilleuses falaises sacrées… Trofimov écarta cet aspect de l'histoire monumentale du site, inventant un traitement paysager de l'espace compris entre les murailles et

Ill. 12 ▶
Sergueiev Possad, état actuel.
Photo : F. Bellat.

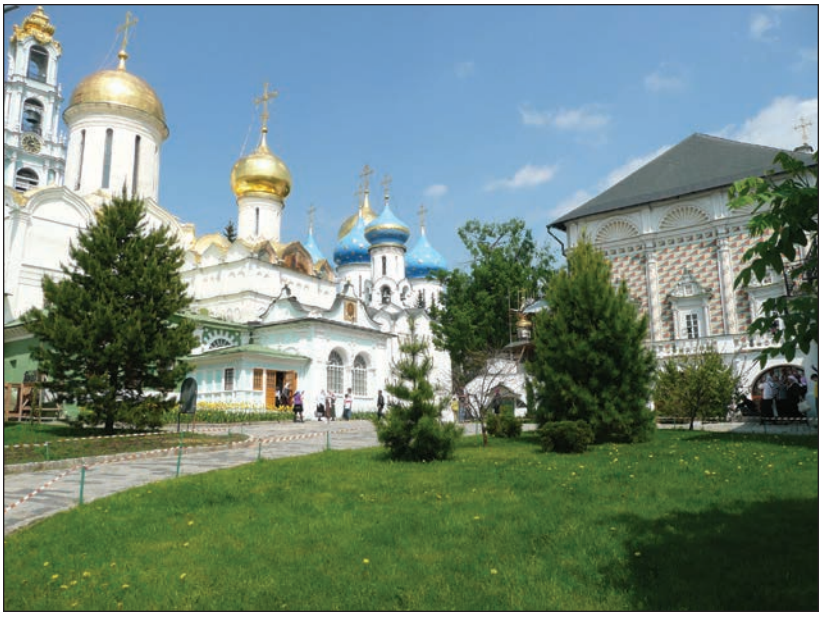


Ill. 13 ▶
Sergueiev Possad, état actuel.
Photo : F. Bellat.

les sanctuaires ou les édifices conventuels. En cela, l'architecte a obéi à un réflexe soviétique alors très prégnant, consistant à mettre les monuments en valeur par des plantations soignées, dont l'esprit affirme une étrange version soviétique des jardins à la française[13]. Ce faisant, Trofimov modifia

13. Cette conception paysagère soviétique se retrouve également à l'Université Lomonossov de Lev Roudnev, agrémentée d'allées axiales à la française, parc dont la réalisation entre 1949 et 1955 est contemporaine de la restauration par Trofimov de la laure de la Trinité-Saint-Serge.

◂ Ill. 14
Sergueiev Possad, état actuel.
Photo : F. Bellat.



◂ Ill. 15
Sergueiev Possad, un des aménagements paysagers réalisés par Trofimov : à comparer avec l'illustration 10, prise sous un angle similaire.
Photo : F. Bellat.

sensiblement l'appréhension patrimoniale du site, transformant le monastère en un site monumental comme un autre, où la végétation sert de discret décor d'agrément à l'architecture (ill. 15).

Cette intervention révèle en fait allusivement une vision slave du monument – памятник (*pamiatnik*) en russe – qui est d'abord considéré comme « un phénomène socioculturel, un des types de valeurs culturelles » qui serait « un moyen nécessaire dans la succession d'expérience des

générations anciennes, nécessitant une assimilation puis une transmission aux générations à venir[14] ». En URSS, la problématique de l'assimilation était une des valeurs premières de la civilisation soviétique. La définition du *pamiatnik* répondait à cette logique implicite, pour laquelle le monument n'était pas véritablement considéré comme un édifice méritant d'être considéré en soi, mais d'abord comme une trace porteuse d'une conception du monde. La pensée soviétique, encore prégnante dans les dictionnaires récents, examina avec acuité cette notion susceptible de servir sa lecture idéologique marxiste, voyant ontologiquement en chaque « objet sauvegardé du passé [quelque chose de] remarquable par sa qualité [valeur] architecturale, technologique ou artistique ». Une approche gnoséologique cohabita couramment avec cette interprétation, supposant désormais dans le *pamiatnik* une « valeur scientifique, historique, esthétique ou civilisatrice ». En dernière mesure, l'approche axiologique pouvait s'y surimposer, demandant d'y lire un « système de valeur, surgissant comme résultat de l'attitude envers l'objet défini par les préférences et les intérêts répandus dans la société[15] ».

En vérité, pour Trofimov et ses commanditaires du Kremlin, le monastère de Sergueiev Possad se muait en trace d'un passé récent quoi que ostracisé, dont il fallait absolument réinterpréter le sens. Celui-ci devait nécessairement être assimilé dans un nouveau canon de lecture intellectuelle qui, en dernier lieu, finirait par s'agréger à la triomphante civilisation soviétique.

Qu'on ne s'y trompe pas, les jardins soviétiques en apparence bien insignifiants, reprenant leurs ancêtres à la française ou à l'anglaise, entendaient bien s'agréger ces modèles culturels emblématiques du passé, dont la réappropriation dans les édifices officiels de l'URSS ou même les couvents restaurés, participait d'une politique plus générale de relecture monumentale[16]. Il est d'ailleurs significatif que personne n'ait sérieusement remis en question les aménagements paysagers de Trofimov à Sergueiev Possad, agrément végétal qui a dorénavant fini par s'intégrer patrimonialement au monastère, lui donnant en définitive une image très différente de ce qu'il était avant 1917. À l'heure actuelle, il est peu probable qu'un nouveau projet de restauration envisage une remise en question fondamentale des apports soviétiques au site, en revenant entre autres au dépouillement minéral de la cour.

L'ensemble architectural de la laure de la Trinité-Saint-Serge de Sergueiev Possad a été inscrit sur la liste du patrimoine mondial de l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) en 1993. Les travaux qui y sont menés aujourd'hui tiennent en

14. Article « Pamiatnik », dans *Encyclopédie russe de muséologie*, Moscou, Progress, 2001, p. 73. [Traduit et adapté du russe par Macha Soudarouchkina et Fabien Bellat.]
15. *Ibid*.
16. La question n'a jamais été vraiment traitée par la recherche sur l'architecture soviétique. Néanmoins, les importants travaux paysagers de Vladimir Gelfreich et Mikhaïl Minkus à Moscou, par exemple, ou de Karo Alabian à Stalingrad, mériteraient certes qu'on en propose une relecture critique. Cela devrait déboucher sur des découvertes surprenantes.

◂ Ill. 16
Solovki, état du monastère en 1915. *Photo : Sergueï Prokudine-Gorski, collection Library of Congress, Washington.*

somme davantage de la continuation d'une politique patrimoniale réfléchie et engagée dès 1946, dans laquelle le rôle du patriarcat resta assez effacé[17].

Tel n'est pas le cas du tout aussi puissant monastère fortifié des îles Solovki (ill. 16), dont l'Église orthodoxe entend faire un symbole de sa reconquête religieuse, donnant au renouveau du site le caractère de fer de lance de sa politique. Entouré de remparts puissants bâtis à la fin du XVI[e] siècle, le monastère est une citadelle de blocs cyclopéens (certains atteignent cinq mètres de longueur). Dans ce Kremlin inexpugnable, les édifices sont reliés entre eux par un réseau de passages voûtés et d'escaliers couverts. La cathédrale Uspensky (1552-1557), la cathédrale Preobrazhensky (1556-1564) et l'église de l'Annonciation (1596-1601), ainsi que le réfectoire voûté, constituent un ensemble dont la sévérité monumentale donne une image de monastère reclus, abrité et fortifié dans un monde en guerre.

Le monastère des îles Solovki, déjà lieu d'exil depuis le XVI[e] siècle, fut l'un des premiers sites soviétiques de déportation : son isolement, sa rigueur climatique, ses fortifications préfiguraient une conversion carcérale. L'URSS en eut conscience très tôt et Solovki fut un des premiers camps de travail créés par la Guépéou de Dzerjinski entre 1920 et 1923. Les moines en furent les premiers prisonniers, suivis peu à peu par les divers ennemis réels ou supposés tels du régime soviétique, des soldats blancs jusqu'aux commerçants.

17. D'autant que le patriarche Pimène (régnant de 1971 à 1990) fut avant tout connu pour sa paresse, son goût du luxe et sa servilité envers Brejnev : aucun doute qu'une telle personnalité ne constituait pas un obstacle sérieux à la volonté patrimoniale affirmée par les supérieurs de Trofimov.

Cette improvisation carcérale conduisit à une adaptation minimale du site : le monastère étant globalement récupéré tel quel, presque aucun bâtiment neuf ne fut construit dans l'enceinte, sinon quelques édifices de bois et des équipements modestes. L'URSS n'avait nulle intention d'investir dans le monastère Solovki, dont les murailles cyclopéennes furent considérées comme une protection suffisante par les subordonnés de Dzerjinski.

C'est pourtant à Solovki que l'ancien prisonnier Naftaly Frenkel perfectionna à partir de 1927 une organisation du travail concentrationnaire qui attira l'attention de Staline : division des déportés en trois groupes, ceux affectés à un travail lourd, ceux capables seulement d'un travail léger, et les invalides. Avec un pragmatisme glacial, Frenkel échafauda une échelle de distribution des vivres, décroissante selon l'utilité des groupes pour le SLON[18]. Si la personnalité ô combien trouble de Frenkel a marqué les imaginaires, Solovki a fait figure pour les témoins – parmi lesquels Alexandre Soljenitsyne, qui s'en servit pour forger le terme et le titre de *L'archipel du Goulag* (écrit entre 1958 et 1967) – de lieu d'expérimentation concentrationnaire qui ferait pâlir l'*Enfer* de Dante. Cependant, Solovki, qui était essentiellement exploitée pour ses ressources forestières, fut rapidement victime de sa logique concentrationnaire, l'épuisement des arbres rendant caduque toute velléité d'exploitation économique du site. En 1939, avec la guerre de Finlande, le camp fut fermé, les derniers prisonniers évacués vers l'Est, et Solovki connut une nouvelle métamorphose, servant entre 1941 et 1945 de camp d'entraînement militaire.

Cette mémoire est actuellement occultée, pieusement désignée comme une période de ténèbres, sur laquelle on évite de s'étendre, si ce n'est pour servir aux touristes étrangers un discours stéréotypé sur l'impiété et le vandalisme communiste[19]. Aussi Solovki sert-il désormais d'autres objectifs, le patriarcat y voyant d'abord une arme privilégiée dans sa réaffirmation d'une identité orthodoxe séculaire, argumentaire, qui, pour une fois, autorise une apparence d'union sacrée avec les autorités. L'enjeu paraît exclusivement russe et laisse peu de place à l'argument patrimonial universel. Si l'appartenance de Solovki au patrimoine mondial de l'UNESCO depuis 1992 n'est absolument pas mise en avant par la hiérarchie orthodoxe, les relations avec le pouvoir sont, quant à elles, fort utilisées dans une perspective clairement nationaliste. Quoique officieuse (pendant ses vacances d'été), la visite de Vladimir Poutine à Solovki en août 2001 cristallisa cet état de fait. En présence du président, le patriarche Alexis II déclara : « Maintenant, le monastère de Solovki rencontre pour la troisième fois la tête de l'État russe – après les empereurs Pierre I[er] et Alexandre I[er], il est visité par le président de la Russie, Vladimir Vladimirovitch Poutine » ; et de conclure : « À chaque visite, nous voyons comment, progressivement, pas après pas, le monastère renaît. Le monastère de Solovki depuis des siècles

18. De l'acronyme soviétique de Соловецкий лагерь особого назначения, qui pourrait se traduire en français par le glacial euphémisme Camp du Nord à destination spéciale.
19. Les crimes staliniens sont d'ailleurs un sujet qui intéresse plus les Occidentaux que les Russes, mais c'est là un autre débat.

est un rempart de l'orthodoxie russe et de l'État russe[20]. » Ces déclarations relèvent d'une stratégie planifiée pour agir durablement sur les perceptions socioreligieuses, tactique fondée sur une alliance troublante entre le patriarcat et le Kremlin.

Le Saint Synode de l'Église avait pris dès 1990 la décision de rouvrir la plupart des monastères, parmi lesquels celui de Solovki. La visite présidentielle fut interprétée par la hiérarchie orthodoxe comme un signe de bonne volonté étatique pour la réouverture des monastères. Vladimir Poutine réaffirma alors les grandes lignes du programme fédéral de reconstruction des sanctuaires orthodoxes, tant les églises que les monastères, soulignant le « sens moral » de l'expression « Sainte Russie[21] ». La coutumière ambiguïté poutinienne trouve là une nouvelle matière à enrôler le passé orthodoxe sous une bannière fédératrice, dont l'État et l'Église peuvent également se revendiquer.

Aujourd'hui, environ quarante moines vivent à Solovki et participent même à la restauration, selon des modalités demeurant pour le moins obscures. Les photos de la visite présidentielle devant la maquette de l'état futur du monastère donnent l'image d'un patriarcat responsable des travaux, agissant sur Solovki comme s'il était seul maître à bord[22]. Ce type de propagande est désormais fréquent en Russie, et le patrimoine artistique sacré y est clairement subordonné, effacé au profit d'objectifs prosélytes.

La loi et les monastères…

La législation russe elle aussi révèle des spécificités bizarres. La loi de 1997 sur « la liberté de conscience et les associations religieuses[23] », adoptée sans débat à la Douma et signée par Boris Eltsine le 26 septembre 1997, proclame la Russie comme un état laïc qui reconnaît « le rôle spécifique de l'orthodoxie dans l'histoire de la Russie et dans le […] développement de sa spiritualité et de sa culture[24] ». L'article 9.1 stipule comme condition de reconnaissance d'une organisation religieuse l'enregistrement en Russie depuis au moins quinze ans[25]. L'article 16.1 précise que les organisations religieuses ont le droit de posséder et de construire des bâtiments, tout comme celui de célébrer des services religieux dans les hôpitaux ou les orphelinats. Si la

20. Cité par Agniezska Moniak-Azzopardi, *La Russie orthodoxe…*, *op. cit.*, p. 120. Ce discours emblématique est aussi disponible sur le site du patriarcat : [http://www.mospat.ru].
21. Voir [www.russian-orthodox-church.org.ru] et [http://www.kremlin.ru] pour les deux versions officielles de cette visite symbolique…
22. [http://archive.kremlin.ru/events/photos/2001/08/141906.shtml].
23. Le texte de la loi est d'ailleurs mis en ligne sur [www.russian-orthodox-church.org.ru] et, donc, clairement mis en avant par la hiérarchie orthodoxe.
24. Pour une remarquable étude du contexte d'adoption de la loi et ses aboutissements, lire Agniezska Moniak-Azzopardi, *La Russie orthodoxe…*, *op. cit.*, p. 86-90.
25. C'est-à-dire depuis 1982, année de la réattribution par Brejnev du monastère Danilovski à l'Église orthodoxe.

question du retour des biens immobiliers est beaucoup moins clarifiée et toujours sujette à décision étatique, l'Église orthodoxe s'est bien sûr servie de cette loi comme d'une arme pour établir sa prééminence religieuse en Russie.

Le cas du monastère de Valaam est assez symptomatique. Situé sur le lac Ladoga, dans une zone disputée de Carélie, le monastère fut reconstruit sous Catherine II, et l'église rebâtie ultérieurement dans le style néo-russe typique du milieu du XIX^e^ siècle, dans la lignée des travaux d'Andreï Voronikhine ou Constantin Thon. Pendant la guerre soviéto-finlandaise de 1940, le lieu fut annexé par l'URSS et les moines fuirent en Finlande. Le monastère fut conservé, mais transformé par l'Armée rouge en base militaire contrôlant la frontière. En 1989, profitant de l'assouplissement de la politique religieuse du Kremlin, Alexis II reprit possession de l'île vénérable de Valaam et en fit la pointe avancée de sa politique de reconquête monastique. Les moines allèrent d'ailleurs jusqu'à faire expulser les quelques habitants séculiers de l'île…

Valaam subit alors d'importantes campagnes de *restauration-redécoration* sous la férule vigilante du grand patriarche : les décors néo-russes de l'église furent restitués avec une fidélité toute relative aux fresques d'origine du XIX^e^ siècle. Si les motifs ornementaux, assez bien connus par des photographies anciennes, furent rétablis, les grands cycles figuratifs semblent une réinvention totale, dans un esprit de pastiche archaïque pour le moins arbitraire et surprenant. Il s'agit en fait de l'invention d'une nouvelle iconographie religieuse inspirée de modèles orthodoxes médiévaux, certes bien composée, mais avec des matériaux modernes économiques, imposant des fresques aussi fictives archéologiquement que d'une médiocrité plastique[26]. Si les artistes du XIX^e^ siècle avaient encore une certaine souplesse dans leurs compositions et surtout un réel métier de peintres, leurs lointains suiveurs du XXI^e^ aboutissent plutôt à des caricatures d'une tradition orthodoxe fantasmée, que la platitude visuelle d'aplats ternes et maladroits disqualifie, sans même parler de l'absence totale de cohérence patrimoniale.

Questions de restauration

Un dernier point mérite d'être abordé, celui des techniques de restauration employées aujourd'hui en Russie[27]. Le secteur du bâtiment

26. Le goût « nouveau riche » qui sévit actuellement en Russie trouve à Valaam un terrain fertile, conforté par la volonté du patriarcat de recommencer l'histoire comme si de rien n'était, mais avec des rapins qui croient imiter l'art de Lev Roudnev en utilisant l'acrylique ou les peintures de fabrication industrielle…

27. Considérant n'être pas assez compétent sur ce sujet, je me limiterai à quelques remarques, abordant seulement les chantiers de restauration que j'ai vus de mes yeux, lorsque je menais mes recherches auprès de l'Institut d'architecture de Moscou et du musée Chtchoussev. Les structures patrimoniales russes font face à des situations souvent difficiles, entre budgets faméliques, problèmes administratifs divers ou manque de main-d'œuvre qualifiée, et c'est un sujet délicat qu'il faudrait aborder selon une optique beaucoup plus approfondie.

◂ Ill. 17
Église de la Résurrection des Tonneliers Kadachi, Moscou : une église toujours menacée.
Photo : F. Bellat.

y connaît des disparités insurmontables, entre la technologie de pointe de quelques tours de bureaux moscovites et la prégnance de traditions constructives élémentaires qui semblent surgies d'autres temps. L'importance des maçonneries en moellons ou en briques enduites entraîne le plus souvent une fragilité calculée des édifices, nécessitant des réparations fréquentes, eu égard à la rudesse du climat[28] (ill. 17). La contrepartie est évidemment la fragilité des façades ou des finitions. Aussi le mauvais entretien chronique des édifices monastiques sous le régime communiste a-t-il laissé un nombre considérable de monuments dans un état précaire.

Si l'on ne peut que saluer le retour de ces installations dans leur usage premier, on est cependant en droit de s'interroger sur la qualité des restaurations qui y sont menées, malgré toute la bonne volonté dont ces entreprises font preuve. Souvent, le mortier ou la chaux se voient remplacés par un ciment industriel assez peu adapté à des bâtiments du XVIII^{e} ou du XIX^{e} siècle. La même remarque vaut pour les peintures de grande consommation, certes au bon pouvoir couvrant, mais dont la chimie calamiteuse empêche les maçonneries de respirer et produit un vieillissement de matières peu compatible avec les structures anciennes. Il est probable que ces remises en état provoqueront à moyen terme des lésions différentes de celles résultant des négligences soviétiques. À côté de restaurations irréprochables, comme celles menées sur les remparts de Novgorod, on voit trop souvent en Russie des remises en état peu

28. Cette remarque s'applique aussi bien aux ensembles conventuels qu'aux barres d'habitation soviétiques, qui, malgré la différence de régime, appartiennent à la même logique constructive, les Soviétiques ayant étendu à une échelle considérable des méthodes de construction éprouvées, adaptées aux moyens inégaux de l'URSS.

Ill. 18 ▶
Monastère Zachatvetski, Moscou. Cette magnifique église a été construite… en 2010.
Photo : F. Bellat.

soucieuses du choix des matériaux – les raisons économiques sont prégnantes dans ces décisions malheureuses – qu'empire encore une mise en œuvre que par litote on qualifiera de défectueuse. Les institutions russes ont pourtant conscience de ces problèmes et cherchent sérieusement à y remédier, en améliorant par exemple la formation des architectes.

Une autre particularité patrimoniale de la Russie est l'apparition de restaurations qui tiennent plutôt de la reconstruction intégrale (ill. 18-19), à la pertinence archéologique parfois discutable. La reconstruction très médiatisée, et très politique, de la cathédrale du Saint-Sauveur à Moscou entre 1995 et 2000 est certainement pour beaucoup dans cette tendance[29]. Ainsi, l'un des édifices anciens du Kiev ecclésiastique et monastique, l'église de la Dormition-sur-le-Podol, bâtie vers 1131, fut reconstruite au cours des années 1990, selon un projet de V. Onichtchenko[30]. L'architecte livra là une belle interprétation des formes kiéviennes du XII^{e} siècle, aux arcatures aveugles adossées aux murailles, au portail ébrasé, et la disposition régularisée des ouvertures cintrées. C'est pourtant une recréation *ex nihilo* ! Cet exercice d'archaïsme architectural, fort brillamment conçu en vérité, n'en est pas moins une œuvre de recréation d'un monument sur lequel les traces étaient loin de garantir une reconstitution complètement avérée. La Dormition de Kiev

29. Disons-le sans détour : cette reconstruction caricaturale ne donne qu'une image très déformée de l'œuvre originelle de Konstantin Thon. L'utilisation du béton, de mauvais placages de marbre, les sculptures en plastique obtenues par moulage, les fresques sèches et scolaires, la modification des proportions à cause d'un nouveau socle de l'édifice, ne sont que quelques-uns des nombreux défauts d'une réédification dont la dispendieuse médiocrité n'a d'égale que la grotesque prétention à la fidélité historique.
30. Cité dans Véra Traimond, *Architecture de la Russie ancienne*, Paris, Hermann, 2003, p. 92.

◂ Ill. 19
Monastère Zachatvetski, Moscou. Cette magnifique église a été construite… en 2010.
Photo : F. Bellat.

n'est qu'un exemple parmi d'autres, le patriarcat dans tout le pays semblant envisager à plusieurs reprises la reconstruction pure et simple quand un sanctuaire peut avoir disparu, victime des vicissitudes historiques, celles de la période soviétique comme celles issues de destructions parfois antérieures. Ces fictions architecturales, souvent menées avec un soin rare, ont l'étrange désavantage d'installer une confusion historique et patrimoniale majeure, incontournable, qui efface le passage des siècles, en réalisant des ensembles sacrés qui semblent refuser ou nier l'atteinte de l'histoire.

Il ne faudrait cependant pas en conclure trop vite à un désastre patrimonial à grande échelle. Paradoxalement, cette situation contribue à la maintenance de méthodes constructives immémoriales, celles-là mêmes avec lesquelles ont été construits les monastères russes. Ainsi, la coupole du Smolny a été restaurée en 2003 avec un gigantesque échafaudage de bois, certainement très similaire à celui qu'utilisa Rastrelli pour la construction de ce monument vers 1750[31]. C'est là un type de chantier à l'ancienne de plus en plus rare, que certains observateurs pourraient juger anachronique ou techniquement obsolète, mais dont la persistance s'accompagne pourtant d'une proximité architecturale et intellectuelle qui tient de l'empathie avec les bâtisseurs du monument à remettre en état. En cela, la Russie conserve un lien majeur avec son patrimoine

31. Pour utiliser un ton moins universitaire, je dois dire que c'était une vision magique, la magnifique église baroque semblant remonter le temps pour faire croire à une seconde naissance, les ouvriers du XXIe siècle utilisant des outils comparables à leurs lointains devanciers du XVIIIe siècle. J'ai encore vu des échafaudages similaires à Kolomienskoïe en 2004, la grande flèche de l'église de l'Ascension se couvrant d'une structure de bois dont les proportions ont dû intuitivement retrouver les mesures russes du XVIe siècle, le chantier de restauration permettant ainsi un lien immatériel avec l'esprit constructif de la flèche monumentale de Pétrok Maly.

Ill. 20 ▶
Sergueiev Possad, exemple de consolidation par étais.
Photo : F. Bellat.

monastique, qu'elle restaure entre manque de moyens, continuation de méthodes de jadis et réelle dévotion[32] (ill. 20).

Conclusion

La situation actuelle des monastères russes peut laisser songeur. D'un côté, l'administration du patriarcat, basée à Moscou, est considérée comme peu informée, fermée sur elle-même, suscitant même de clairsemées mais virulentes critiques au sein même du clergé, comme le prêtre Georgi Edelstein voyant dans le patriarcat un « îlot stalino-brejnévien[33] ». De l'autre, le financement des monastères et, partant, de leur restauration, provient parfois de sources disons étonnantes, comme les holdings de l'or et du cuivre à Ekaterinenbourg qui ont consacré en 2004 jusqu'à 15 % de leurs bénéfices annuels au financement des monastères et des églises orthodoxes[34]. Cet évergétisme déclaré dans les comptes des entreprises a

32. Ainsi Dimitri Chvidkovski, membre de l'Académie des beaux-arts de Russie et recteur depuis 2007 de l'Institut d'architecture de Moscou, a déclaré dernièrement à propos des groupes indépendants de préservation patrimoniale : « J'admire fréquemment ce qu'ils font, mais cela ne suffit pas. Nous devons former un nouveau type d'architectes qui combattront pour préserver l'environnement historique… C'est pourquoi nous donnons des cours sur la protection patrimoniale à tous les étudiants en architecture, et pas seulement aux restaurateurs. » Cité par Maria Fadeeva, dans « Нужна только воля », Moscou, Vedomisti, 22 mai 2009. Ayant eu l'honneur de mener certaines de mes recherches moscovites auprès de Dimitri Chvidkovski, certainement cette réforme pourrait avoir des conséquences heureuses, en raison de l'implication professionnelle unanimement reconnue de ce grand connaisseur de l'architecture russe.
33. Agniezska Moniak-Azzopardi, *La Russie orthodoxe…*, *op. cit.*, p. 109.
34. *Ibid.*, p. 71 : interview avec le directeur de l'UMMC-Holding Verkkhnyaya Pychma d'Ekaterinenbourg, 28 octobre 2004.

◂ Ill. 21
Kolomienskoe, église de l'Ascension, après sa restauration.
Photo : F. Bellat.

le mérite de la légalité : ce n'est pas le cas des subsides généreux accordés par la pègre avec laquelle l'église orthodoxe, malgré une *omertà* effective, n'hésite pas à se commettre, permettant par exemple l'enterrement de mafieux notoires dans les monastères moscovites… Si le patriarche a réussi à éviter toute imposition des églises et des monastères, le Code de la propriété de 2005 permet toutefois aux entrepreneurs de louer des biens de l'Église, monuments historiques y compris. Les administrations encouragent en outre les banquiers et les patrons à participer à l'effort de restauration des monastères, affirmant là une triple alliance entre l'État, le monde financier et l'Église, dans laquelle la mémoire patrimoniale sacrée est d'abord considérée comme collective et mobilisatrice de l'ensemble de la collectivité russe[35].

Si la rivalité souterraine entre le Kremlin et le patriarcat pour le contrôle des lieux sacrés est réelle, elle conduit *in fine* à une alliance d'intérêts, car les couvents russes représentent un instrument politique de poids. L'héritage orthodoxe constitue un levier socioculturel essentiel en Russie : depuis la fin de l'ère soviétique, ce patrimoine est revenu sur le devant de la scène[36], servant – phénomène rare – un certain fantasme

35. [http://www.kremlin.ru/eng/text/themes/2008/10/202010_208117.shtml].

36. D'ailleurs, le cinéma soviétique puis russe n'a pas été en reste pour mettre en valeur ce patrimoine national, avec entre autres les films *Andreï Roublev* (Andreï Tarkovski, 1966), *Boris Godounov* (Sergueï Bondartchouk, 1986), *Le barbier de Sibérie* (Nikita Mikhalkov, 1998) et *Tsar* (Pavel Lounguine, 2009). Tarkovski a filmé au monastère Andronikov, à Sergueiev Possad dans l'église de la Sainte-Trinité, à Vladimir dans la cathédrale de la Dormition. Bondartchouk a utilisé Novodevitchi et jusqu'au Kremlin. Mikhalkov également le Kremlin, ainsi que Nijni Novgorod et le monastère Novospasski. Quant à Lounguine, il a tourné presque exclusivement dans les monastères de Souzdal. Son film *Tsar* a été étonnamment bien reçu tant par le Kremlin que par le patriarcat, pour ses prétendues valeurs de patriotisme et de ferveur…, et ce, alors que Lounguine dresse un portrait cinglant du mysticisme aussi

russe de la réversibilité de l'Histoire. Alors qu'en Europe et ailleurs se pose le problème de la désaffection des couvents, la Russie connaît le processus inverse, avec une réoccupation religieuse intégrale. Cela s'accompagne d'un discours idéologique marqué, condamnant ceux qui se sont écartés de Dieu et revendiquant pour l'Église orthodoxe un rôle déclaré de second pouvoir. Le patriarcat de Moscou et de toute la Russie, mené depuis janvier 2009 par Cyrille I^er^, croit être en mesure de retrouver son poids d'avant 1917 sur les consciences russes. Ce contexte a posé comme corollaire la nécessaire restauration des lieux de culte, provoquant des restaurations souvent maladroites, car paradoxalement menées avec un souci patrimonial et historique très approximatif, qui ne craint pas de créer des fictions orthodoxes.

Ni la déportation ni la dynamite, parmi les méthodes expéditives mises en œuvre par le régime soviétique, n'ont réussi à effacer en Russie le rôle des monastères, que la reconversion ou la destruction brutale n'ont qu'estompés dans le paysage russe (ill. 21). Au contraire, ce passé, redouté par le patriarcat, sert une *reconquista* dont l'ampleur interroge la conception du monde slave. En somme, la *restauration* (au sens de rétablissement) des couvents s'accompagne d'une manipulation et d'une réécriture de l'Histoire, jusqu'à une volonté d'hégémonie prétendant ressusciter le mythe de la Sainte Russie.

illuminé que paranoïaque d'Ivan le Terrible et retranscrit le courage moral du métropolite Philippe, horrifié par le fanatisme croissant du tsar, mais bien seul dans son opposition à la barbarie régnante. Une fresque bien plus ambigüe et acide que ne le supposerait toute lecture univoque de propagande…

4

The Mexican Experience in Adaptive Reuse of Religious Houses

Ana Lozano Santín

Résumé

Après l'indépendance du Mexique, le gouvernement libéral a nationalisé en 1859 les biens de l'Église, car celle-ci détenait la majeure partie de la richesse territoriale du pays. Des dommages irréparables ont été causés, mais ces circonstances historiques ont également conduit à de nombreuses adaptations réussies, telles que le Musée Franz Mayer, qui se trouve dans un ancien hôpital religieux datant de 1582 et qui est aujourd'hui considéré comme un havre de paix au milieu de la ville, ainsi que le Palais du gouvernement de l'État de Michoacán, dans la ville de Morelia, à l'origine un séminaire. Parmi les autres exemples, on compte l'Ancienne École jésuite de San Ildefonso, qui devint plus tard une école où furent éduquées de nombreuses personnalités célèbres et qui est aujourd'hui un musée, la Bibliothèque Lerdo de Tejada, autrefois une église et dont l'intérieur est aujourd'hui décoré de 2 000 mètres carrés de fresques murales dépeignant des idéaux socialistes, et l'édifice de l'Association des banquiers, qui combine avec respect l'ancien *Colegio de Niñas* (Collège de filles) et un exemple d'architecture mexicaine contemporaine. Enfin, le couvent de Sainte-Catherine-de-Sienne à Oaxaca mérite d'être mentionné, car après différentes utilisations, il est aujourd'hui devenu un hôtel élégant et magnifiquement bien adapté.

Mexico has a long tradition of reusing religious buildings. Every colonial city is full of beautiful examples of Neo-Hispanic churches and convents, which stand as a result of the needs of a deeply religious society and a sign of the unlimited power and influence of the Church during that period. At the time of Independence, religious corporations owned most of the territorial wealth in the country and, years later, when progressive ideas arrived, this led to confrontations between political and religious forces. The endeavours of the Liberal Government to abolish the tutelage of the Church over the nation culminated in 1859, when the state confiscated the religious possessions.

These religious buildings are, since then, federal property. On the one hand, most of the churches were and still are lent to religious orders to be used for worship, conserving their original purpose. On the other hand, almost all the cloisters and convents were converted according to very diverse objectives and, from the second half of the 20th century, their use was reoriented toward sociocultural functions such as museums, libraries, government offices, community centres, and schools.

These historical circumstances resulted in many successful examples of adaptive reuse of religious houses. Six cases will be presented here: four in Mexico City, one in Morelia, and one in Oaxaca.

Syncretism in Mexican Culture and Religion

The history of Mexico can be divided into four main periods: pre-Hispanic (before 1521), Neo-Hispanic (1521–1821), independent (1821–1910), and contemporary (since 1910). These epochs are also reflected in the development of the capital, which has always been the pinnacle of cultural, architectural, and ideological expressions in the country.

Mexico City was built over the ruins of Tenochtitlan, the Aztec's capital, on an island in the middle of a lake. When the Spanish arrived in Mexico and during the first century of the Viceroyalty of New Spain, the city had a wonderful setting: five interconnected lakes and several islands, in a valley surrounded by mountains and forests. The astonished European newcomers[1] wrote amazing descriptions that allow us to perceive

1. The most important descriptions were made by: Hernán Cortés, in the five letters he addressed to Charles V between 1519 and 1526, known as *Cartas de relación* [Description Letters], first published in Seville, Spain, in 1522 and 1523, and in 1525 in Toledo (Mexico City, Porrúa, 1969); Bernal Díaz del Castillo, in *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* [The True History of the Conquest of New Spain], finished in 1568 and published in Madrid in 1632 (Mexico City, Porrúa, 1962); Francisco Javier Clavijero, Jesuit expelled from the Spanish Kingdom, who published in Italy, between 1779 and 1781, *Historia antigua de México* [Ancient History of Mexico] (Mexico City, Porrúa, 1968), in four tomes; and Antonio de Solís y Rivadeneira, in *Historia de la conquista de México, población y progresos de la América septentrional, conocida por el nombre de Nueva España* [History of the Conquest of Mexico, Population and Progress of Septentrional America, Known under the Name of New

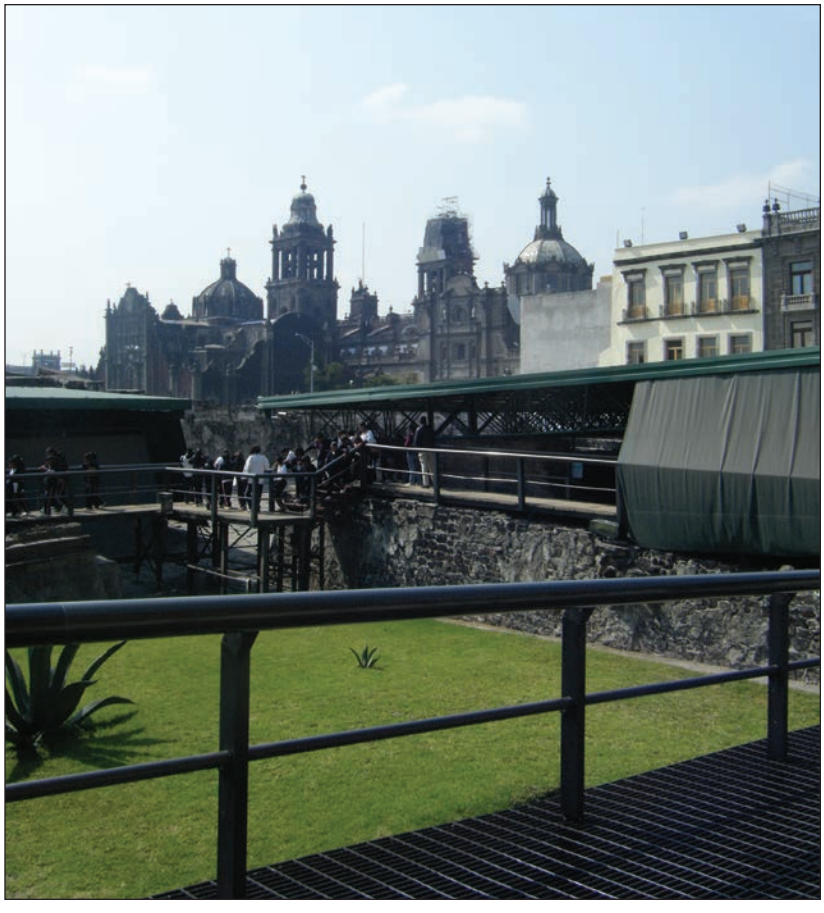


Fig. 1 ▶
The rear view of the Cathedral, with the archaeological site of the Templo Mayor (Main Temple), is a reminder of the nobility and grandeur of the ancient city of Tenochtitlan.
Photo: Jaime Lozano.

the magnificence and importance of this capital and its ceremonial centre, located on the main island of Tenochtitlan. Next to it was the island of Tlatelolco, another important settlement among the lakes, whose inhabitants operated the main marketplace of the region. Both cities and the various villages around the lake were connected by large avenues constructed over the water.

Hernán Cortés conquered the Aztec Empire in 1521 and decided to build a Spanish city on the ruins of Tenochtitlan in order to capitalize on the symbolic value of this political and religious site, thus helping to legitimize the new government before the inhabitants of the whole territory. Therefore, by instructions of the Kings, the main Aztec pyramid was destroyed and a Christian cathedral was built with the same stones and on the site of the former pre-Hispanic temple. As a result, we can say that even though this is not an example of the reuse of a religious building, it is one of a sacred place.

Spain] (Mexico City, Porrúa, 1968). Solís, appointed "Chronicler of the Indies," published this book in April 1684 in Madrid; before the end of that century, seven French editions, one in Italian, and one more in Spanish, were already printed.

◂ Fig. 2
After the mass, especially during local celebrations, the way out of the Church can be a colourful spectacle. Here, some traditional balloon sellers at a temple in the city of Queretaro.
Photo: Ana Lozano Santín.

Nowadays, some impressive ruins of the pyramids remain under, and next to the cathedral. This archaeological site, known as the Templo Mayor (Main Temple), in the heart of today's city, is a link to the ancient use of this place and to the former civilization (Fig. 1). This open-air site continues underground, in the basement of the Catholic church, where the inclined walls of a pyramid, the wooden piles set up by the Spanish as foundations for the building, and the contemporary concrete structure are signs of the different historical moments of the site.

The cathedral of Mexico City, as well as the churches, parishes, and religion in general, had a relevant position in New Spain's history and everyday life. During the colonization of the new territories, the conquest's efforts entailed a double purpose, led by the quest for precious metals and followed by the evangelization of the natives. Cities were mainly founded near silver mines, since they represented economic resources for the Spanish Crown as well as wealth and social recognition for the conquerors. For the missionaries, however, this new kingdom was the opportunity to carry out their utopian ideals, save the souls of the natives, and obtain spiritual merits.

Fig. 3 ▲
The Chapel of Santa María Tonantzintla, in Cholula, Puebla, is a remarkable example of vernacular baroque architecture where indigenous hands left a strong imprint. The richness of the decoration was, during one of our visits, extraordinarily enhanced by a neon light around a traditional sculpture of Christ.
Photo: Martina Stipitivich.

Fig. 4 ▲
The Kings' Raredos, in Mexico City's Cathedral, is one of the most prominent examples of the sumptuousness that characterized the society of New Spain. Baroque expressions were present in every aspect of life, and especially in the religious field.
Photo: Ana Lozano Santín.

The friars operated from the convents that they built on gained grounds, leaving behind impressive and beautiful religious compounds all over the country. In the convents, evangelization duties included many activities, like teaching Latin and Spanish, cultivation methods, and artistic techniques to the natives. The missionaries, especially Franciscans, Dominicans, and Augustinians, were also committed to learning local languages, customs, and rituals in order to facilitate the conversion process. This syncretism between the two cultures is present in almost every aspect of Mexican traditions and way of life.

In the field of art and architecture, the objects and monuments were conceived by Europeans following models and trends of the Old World, but were executed by native workers, causing a very interesting fusion of techniques, interpretations, aesthetic ideals, and manners of representation. In the same way, indigenous beliefs and Christian religion were mixed, producing a merge of concepts and practices. The result is a particular way to live and express spirituality, a heritage that is nowadays present in many vivid and rich devotional demonstrations (Figs. 2–3).

This religiosity and the mixture of influences were strong characteristics of the Neo-Hispanic society, which was deeply devout. Life took place around churches and the calendar was full of sacred festivities. People

participated in the holy celebrations and daily services, and priests had a huge influence on all matters. On special occasions, and also during difficult periods, processions toured the streets and squares of the cities to commemorate a special date or to win God's favour. The tithe to the Church was an obligation, but most of all a habit, since it was the duty of every good Christian. It was also common that at least one daughter of every wealthy family entered a convent, thus bestowing large donations to the congregation. And though it is true that many nuns, priests, or monks exercised the vow of poverty, the baroque society of the Neo-Hispanic period was characterized by excess, disparity, richness, and demonstrative sumptuousness, reaching its highest expressions mainly in the religious arena (Fig. 4).

From the Unlimited Power of the Church to Secularization

During the Neo-Hispanic period, the Church had nearly unlimited power and wealth, as well as strong political and social influence. The Church was the main landowner of the country and, in addition to the huge number of temples and convents, the clergy possessed more than half of the non-religious rural and urban properties.[2] For example, there were 21 convents for nuns in Mexico City, which, together, owned and collected rent from more than 890 urban properties.[3]

Independence was proclaimed in 1821 and was followed by many internal wars seeking power. Liberal thinkers saw the necessity to control the unlimited influence of the Church, and, when they had the chance, they imposed their ideas and even took revenge against the clergy and the conservatives, since they supported each other. This was similar to what happened in France during the Revolution and in Spain during the First and Second Republics.

With Benito Juárez, president from 1858 to 1872, the efforts of the Liberal Government to emancipate the state from the Church's tutelage led to the Reform Laws, which decreed the confiscation of religious properties and the suppression of religious communities.[4]

After the expropriation, many streets were opened through the ancient compounds just to divide them and to minimize the symbolic value of the former convents. Some of them were completely destroyed, or only

2. Alfonso Toro, *Compendio de historia de México. La Revolución de Independencia y México Independiente* [Compendium of the History of Mexico. The War of Independence and Independent Mexico], Mexico City, Patria, 1970 [1st ed. 1926], p. 450.
3. Antonio García-Cubas, *El libro de mis recuerdos* [The Book of My Memories], Mexico City, Patria, 1969 [6th ed.], p. 15–66. The book was originally published in 1904.
4. José María Vigil, "La Reforma," in Vicente Riva Palacio (ed.), *México a través de los siglos* [Mexico through the Centuries], Mexico City, Gustavo S. López, 1940 [1st ed. 1880], t. 5, vol. 1, p. 380.

Fig. 5 ▲
The cloister of the Azcapotzalco Convent, Dominican friary of the 16th century, is one of the very few Neo-Hispanic convents that nowadays preserve their original use of housing a religious community.
Photo: Ana Lozano Santín.

the church remained intact. Some were sold to private owners, but most of them became and still remain property of the nation. Most churches retained their original use and were lent to religious associations for worship, since the objective of the Reform Movement was to dissolve the immense influence of the clerical orders, while preserving religion. Liberals wanted to emancipate the state of the Church's guidance, promoting the operation of a renewed Church within a laic society.[5]

The situation of the convents was completely different. They were used as headquarters, stables, cellars, tenement houses, theatres, social institutions, parking lots, government offices, social clubs, schools, jails, or several of these, causing damages, destruction, abandonment, and fragmentation of the buildings.

The Azcapotzalco Convent, in the suburbs of Mexico City, is one of the few ancient convents that is still occupied by a religious community. This Dominican friary dedicated to the apostles Philip and James was constructed in 1556[6] and it is a good example of the architectural patterns of the time. It has preserved remarkable art pieces, including three baroque altars in one of the lateral chapels, wooden ceilings of *mudéjar* influence, and some mural paintings. Beyond possessing an interesting past and heritage, it provides the rare opportunity of experiencing the atmosphere of an inhabited cloister from the evangelization period (Fig. 5).

In contrast, unfortunately, there are several examples of destruction or fragmentation of religious complexes as a consequence of the Reform Laws, such as the convents of St. Dominic, St. Francis, St. Augustine, or La Merced (Our Lady of Mercy), all located in Mexico City.

In St. Dominic, one of the richest and most beautiful friaries from the colonial period, an unnecessary street was opened through

5. *Ibid.*
6. The information about the Azcapotzalco Convent was obtained from the following sources: Ernesto Alva-Martínez (coord.), *Ciudad de México: Guía de arquitectura* [Mexico City: An Architectural Guide], Mexico City, Junta de Andalucía, Gobierno de la Ciudad de México, Colegio de Arquitectos de la Ciudad de México, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1999, p. 351; and Salvador Domínguez-Asiain, "Azcapotzalco," in Roberto Olavarria (ed.), *México en el tiempo. El marco de la capital* [Mexico in the Time. The Outskirts of the Capital], Mexico City, Excelsior, 1946, p. 170.

Fig. 6 ▲
The former main cloister of the St. Francis Convent is now a methodist church.
Photo: Ana Lozano Santín.

the site, between the church and the side chapels. Therefore, the church remained as an isolated building, surrounded by a public square in the front and streets on each side. Nowadays, this new street laid during the Reformation opens with an arcade that works as a visual link between the buildings. Sadly, most of the complex cannot be recovered.

St. Francis was the first convent founded in Mexico (1524) and the largest on the continent.[7] It covered approximately 23 000 square metres.[8] After the nationalization of religious properties, the site was divided into four parts by opening two perpendicular streets. These quarters developed separately, and now only some elements of the ancient convent remain. Two architectural jewels fortunately survived: the church, which preserves its original use, and the main cloister, which is now covered with a roof and is used as a methodist church (Fig. 6). Furthermore, the

7. Niceto De Zamacois, "1855−1856: Convento de San Francisco," in Casimiro Castro, Juan Campillo, Luis Auda, and G. Rodríguez, *México y sus alrededores. Colección de monumentos, trajes y paisajes* [Mexico and Its Surroundings. Collection of Monuments, Costumes, and Landscapes], Mexico City, Establecimiento Litográfico de Decaen, 1855–1856, p. 20 (facsimile edition, 1980 [5th ed.], Mexico City, Del Valle de México).

8. The geographer Antonio García-Cubas (*El libro de mis recuerdos*, *op. cit.*, p. 76) drafted a famous map (reconstruction) of the ancient building, which serves as a basic information source. Alfonso Toro, in the book *La cantiga de las piedras* [The Ancient Chanted Poem of the Stones] (Mexico City, Patria, 1961, p. 520), first published in 1943, describes the former limits of the religious compound according to today's streets. Comparing this information, the approximate surface of the convent can be deduced.

Fig. 7 ▶
The cloister of La Merced (Our Lady of Mercy) is the only feature that remains from the original complex. Its sculptural program is of exceptional quality.
Photo: Ana Lozano Santín.

former chapel of St. Anthony houses an office[9] and some arcades can be found at the back of a bakery.

President Benito Juárez ordered the destruction of the Augustine Convent and turned the church into the National Library. For that purpose, all the façades were transformed in a neoclassical style. Currently, this building has no specific use.

Since the convent of La Merced (Our Lady of Mercy) was gradually destroyed after having been used for diverse purposes, only the cloister and a few rooms remain. The carvings at the cloister are exceptional,

9. The chapel is covered by a square-shaped construction, but the dome and its colorful tiles lean out at the top of the building.

but unfortunately this space is completely unused (Fig. 7). There is just a security guard who gives permission to visit the place to the occasional informed tourists who knock on the door. Although the law makes it difficult and the location of the building is not ideal (downtown, but far from the important areas), it would nevertheless be worthwhile and important to revive this extraordinary space.

Breathing New Life into Old Convents

As a sample of the projects done in Mexico to successfully adapt and breathe new life into former religious compounds, six examples will be presented: a museum, a school, a library, a government office, a hotel, and a social club, most of them in Mexico City. The purpose is to highlight the achievements of these projects and the diverse functions and possibilities of use.

The St. John of God Hospital, Now the Franz Mayer Museum

The origin of the St. John of God Hospital goes back to the first years of the Viceroyalty of New Spain.[10] The place functioned for almost four centuries as a health institution, most of the time in charge of religious communities.

It was founded in 1582 by Pedro López, the first medical graduate from the Royal Pontifical University of Mexico, and was called the Hospital for the Helpless, as it attended to underprivileged groups. After a short period in which the Dominicans helped to keep the institution open and obtained the sponsorship of King Philip III, the Brothers of the Order of St. John of God settled in the building in 1604. It was the first hospital of this order on the American continent. Monks took care of sick people and were also trained to open new hospitals in other places. The fame of the institution grew fast, as well as their needs; therefore, in 1620, they began the construction of new facilities, including the church, a convent, a novitiate, the hospital, and infirmaries.

The present building (Fig. 8) dates from the second half of the 18th century, since in 1766 a fire destroyed a large part of the compound. After the reconstruction in 1800, an earthquake caused new damage, which

10. I learned about the history of the building and the museum while working at this institution in 2007 and 2008, as well as in: Ernesto Alva-Martínez, *Ciudad de México: Guía de arquitectura*, *op. cit.*, p. 137−138; Federico Fernández Christlieb, *Ciudad de México*, Barcelona, Laertes, 2000, p. 139; Antonio García-Cubas, *El libro de mis recuerdos*, *op. cit.*, p. 159; and Ángel María Garibay (ed.), *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México* [Porrúa Dictionary of History, Biography, and Geography of Mexico], Mexico City, Porrúa, 1964 [2nd ed.], p. 757, 906.

Fig. 8 ▲
The Franz Mayer Museum is housed in a former religious hospital and convent founded in 1582. The present building dates from the second half of the 18th century.
Photo: Jaime Lozano.

was shortly thereafter completely repaired. A few years later, the hospital orders were suppressed by the Spanish Courts. The members of the Order of St. John of God were forced to abandon the complex, and the sick people were transferred to other institutions. Later, two female religious communities occupied the building: first the Teaching of the Indies Sisters and then, between 1845 and 1873, the Sisters of Charity. This last congregation, of French origin, was accepted in Mexico in 1843 by the authorities of the recently independent country, because of their experience in managing health and charitable institutions. Some years later, this was also valued during the government of Benito Juárez, as they were exempt from the law that established the secularization of all beneficent institutions. However, this privileged situation did not last for long. By 1875, the state took charge of the convent-hospital and converted it into a secular one, under the name of Morelos Hospital. The place functioned as a medical institution until the middle of the 20th century, when the government's policy was characterized by its effort to construct new facilities for social requirements, particularly schools and hospitals. Later, during the Olympic Games of 1968, the cloister was converted into a handcrafts market, and remained as such for some years.

The former health institution and monastery, whose building was listed as a National Heritage site in 1937, was lent in 1981 by the government to the legal trust founded in the Bank of Mexico by the German collector Franz Mayer (1882–1975). His legacy, a wonderful collection of

decorative arts, needed to be housed. The restoration of the building started in 1981, managed by the currently named Office of Sites and Monuments of Cultural Heritage, in coordination with authorities of the new museum: governmental and private-sector institutions, respectively. The two-storey complex needed massive rehabilitation,[11] the first step of which required solving the structural problems of the building and restoring the ground floor to its original level. The floors in the cloister, at the entrance of the complex and on the ground floor, were at least a half-metre higher than their original level during the Neo-Hispanic period. This platform or additional layer was removed and the whole surface, now at the original level, was covered with new tiles. At the cloister, the lower part of the columns and their bases were revealed and the fountain in the middle of the patio emerged. The entrance and the rooms are now at the same level as the plaza in front of the building and a platform that was at the entrance was removed. As a result, the arch of the main door regained its classical height and proportions.

The restoration included every wall, the wooden floors of the rooms, the iron handrails, all façades, some mural paintings, and every element of the building. It was a complex renovation, followed by the installation of the museum facilities and exhibitions. Since the inauguration in 1986, the Franz Mayer Museum houses the finest collection of decorative arts in Mexico.[12] It is one of the most important museums in the country, and the favourite of many local and international visitors.

The library[13] is also a result of Franz Mayer's passion for culture and a reflection of the fortune he made as a financier. The space itself is impressive. It is in the upper floor of the cloister, built in dark wood and in a traditional style, giving it a sober and elegant appearance. It is interesting to know that the wooden floors of Franz Mayer's house were relocated there.

Besides the successful restoration and the extraordinary collection, the place stands out because of its beauty. The cloister is described by many as an oasis in the middle of the city, and it can be said that the cafeteria, located at the ground level, next to the fountain, is another jewel of the museum.

11. I was able to see pictures and plans of the restoration process when I acted as researcher and curator in the Franz Mayer Museum. Later, I had the opportunity to learn about the process from the other side, as the deputy to the General Director of Sites and Monuments of Cultural Heritage, at the National Council for Culture and Arts. Conversations with my colleagues, who have worked more than 20 years ago in this restoration, as well as the study of the graphic material and the plans used during the process, were very useful to better understand the complexity of the works.
12. The Museo Franz Mayer [www.franzmayer.org.mx/ingles/] houses the finest collection of decorative arts in Mexico, mainly from the Neo-Hispanic period, composed of silverwork, ceramics, textiles, furniture, sculptures, and paintings, among others. The museum also presents temporary exhibitions of design and photography.
13. The library contains more than 14,000 books, including antique and rare ones, historical documents, 800 different editions of the famous *Don Quixote de La Mancha*, and some remarkable engravings and illustrations of the most important European artists.

Fig. 9 ▶
Between the canvasses and the ceramic display of the Franz Mayer collection, a wall in an elongated exhibition hall preserves the mural painting of two ancient headboards of the hospital's beds.
Photo: Jaime Lozano.

Even with the construction in the last decade of a new building, at the rear, to house the parking lot, a new warehouse for the collection, and new offices, the link to the ancient use of the place is present in this historical complex. It preserves a wonderful Neo-Hispanic setting, a special feeling, and even a mural painting in one of the exhibition halls: two ancient headboards of the hospital's beds (Fig. 9).

The Old College of St. Ildephonsus

In 1588, members of the Society of Jesus founded a seminar and school in Mexico City, on the same site as the current building.[14] Some years later, the Jesuits obtained royal protection, adopting the title of Royal and Oldest College of St. Ildephonsus. It was the best college in New Spain, and later it was one of the most recognized in Mexico until just three decades ago. It was first a Jesuit and then a secular college, continuously being adapted to the needs of the moment in order to remain relevant. Now it houses temporary art exhibitions, under the name of Antiguo Colegio de San Ildefonso (Fig. 10).

The current building dates back to 1712, when the reconstruction of this seminar started. It remained the same until now, with a few minor modifications. It is a three-storey building with several patios, which are surrounded by arcades that give lightness to this construction of massive proportions, one of the most important examples of 18th-century architecture in Mexico.

14. The basic references for this building were: Ernesto Alva-Martínez, *Ciudad de México: Guía de arquitectura*, *op. cit.*, p. 80; Federico Fernández Christlieb, *Ciudad de México*, *op. cit.*, p. 84–86; Antonio García-Cubas, *El libro de mis recuerdos*, *op. cit.*, p. 146–151; Ángel María Garibay, *Diccionario Porrúa de historia…*, *op. cit.*, p. 1392–1393; and Roberto Olavarria, Lauro Rosell, and Gonzalo Chapela, *México en el tiempo. Fisonomía de una ciudad* [Mexico in the Time. Character of a City], Mexico City, Excelsior, 1945, p. 284–285.

◂ Fig. 10
The façade of the Old College of St. Ildephonsus shows the magnificence of the former Jesuit seminary and school. The site later became the National Preparatory College, and now houses temporary art exhibitions.
Photo: Jaime Lozano.

After the expulsion of the Jesuits from the Spanish Kingdom in 1767, the building remained as a school for some years. Later it had several uses and it even was the headquarters of American, French, and Flemish regiments during the invasions. This reuse process started almost one hundred years before it happened to the great majority of religious buildings in the country, as a consequence of the Reform Laws. During the government of Benito Juárez, this building was restored to its former glory and found its decisive place in the modern education and history of Mexico by housing, since 1867, the Escuela Nacional Preparatoria (National Preparatory College). This educational institution was conceived under the ideals of Liberalism and established the basis of the new educative system in the country. It later became the centre of the National Autonomous University of Mexico.

St. Ildephonsus College and the Escuela Nacional Preparatoria were always characterized by the progressive spirit of their professors and students, first of Jesuit inspiration and later promoting the most advanced philosophical concepts of each period, including the liberal influence and positivism in science. Many famous personalities were educated there, and the ideas they learned and shared in that school were an important driving force for the Independence, the Reform, the Revolution, and the post-revolutionary eras.

From that last period, the building preserves mural paintings by Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, and others, and it is considered the birthplace of the Mexican Muralist Movement.

Fig. 11 ▲
The Mexican Muralist Movement used the walls of public buildings to communicate in a massive way the ideals of the post-revolutionary period. This building was one of the initial locations, one of the first "canvasses" for this world renowned painting movement. *Photo: Jaime Lozano.*

The objective of this painting movement, as conceived by the Ministry of Education between 1921 and 1924, was to educate the masses through the ideas and images painted on the walls of public buildings. Diego Rivera's first mural is located in the theatre of the complex. His relationship with Frida Kahlo began there as well, since she studied at that college and used to go and see him paint. The frescoes by the other artists cover the walls of the central schoolyard, the stairwell, and other areas of the former seminary. They reflect the spirit of the post-revolutionary age, and are among the first and most important examples of that wonderful period of Mexican art where painting came out to public spaces and spoke about social topics. It was a huge movement, and this was one of its initial locations, giving a new use for the building as a support for the visual messages. Because of this new function, the building could even be described as one of the first "canvasses" of this painting school (Fig. 11).

The golden age of the school ended in 1978, when it was relocated. The building remained closed for some years, and, after a restoration project carried out by architect Ricardo Legorreta, it reopened in 1992 to present a major temporary exhibition, "Mexico, Splendors of Thirty Centuries." Now, the Antiguo Colegio de San Ildefonso[15] is in charge of three institutions—the National University, the National Council of Culture and Arts, and the City's Cultural Authority—and despite the administrative problems this may generate, it preserves the mission of presenting high-quality art exhibitions, from classical to contemporary subjects.

15. The Antiguo Colegio de San Ildefonso [www.sanildefonso.org.mx] has no permanent collection. It houses major temporary art exhibitions, from classical to contemporary themes.

◂ Fig. 12
The complex consists of the old oratory (the arcades and tower on the right) and the new one (the baroque façade on the left). After a variety of uses, the New Oratory of St. Philip Neri is now the Lerdo de Tejada Library.
Photo: Ana Lozano Santín.

The St. Philip Neri Oratory, Now Miguel Lerdo de Tejada Library

The former Oratory of St. Philip Neri was inaugurated in 1661.[16] Years later the congregation decided to build a new church that was never finished, since an earthquake caused serious damage to the construction. The so-called *oratorianos* then moved to another church, offered to them by the viceroy after having recently been left by the Jesuits, who had been expelled from Spanish territories. The government then used that compound, constituted by the old and the new oratories, as orphanage and tenement houses; later it was sold and used as a theatre, a parking lot, and a car repair shop. Since 1970, the new oratory houses a library, while the ancient one was first used as government offices and then by an institution related to heritage (which closed recently). Now it is empty, but three cultural organizations are presenting their proposals to the authorities in order to borrow the old convent (Fig. 12).

The diverse uses of this compound before the 1970s are a sign of the non-regulated practices of that time. There was no specific project behind these functions, as it frequently happened with the former religious buildings following the Reform Laws. Needless to say, parking lots and tenement houses were rarely, if ever, developed under high-quality conditions. There are even cases of former convents that were occupied

16. The information about the old and new oratories of St. Philip Neri and about the Lerdo de Tejada Library was obtained from: Federico Fernández Christlieb, *Ciudad de México*, *op. cit.*, p. 112–113; Lauro Rosell, *Iglesias y conventos coloniales de México* [Colonial Churches and Convents of Mexico], Mexico City, Patria, 1961 [2nd ed.], p. 245–249; and the audioguide of the library.

Fig. 13 ▶
The sculptural program on this impressive façade is an example of the achievements of Mexican architecture during the Neo-Hispanic period.
Photo: Ana Lozano Santín.

as dwellings and stores at two to three times the normal capacity of the building, with additional floors, walls, and subdivisions that multiplied the habitable space.

In the case of the New Oratory of St. Philip Neri, a special mention must be made of the period in which Macedo Arbeu Brothers bought the ancient building and opened the Arbeu Theatre in 1875. For 80 years, this elegant theatre presented mainly Spanish *zarzuelas* and French operettas. It was the official theatre for the celebrations of the Centennial of Independence, and was also used for political ceremonies, while the rest of the compound was used as repair shops and tenement houses. The theatre closed its doors in 1954, and, some years later, the old and new oratories were bought by the Treasure Ministry to be used as offices and as a library respectively.

Since 1970, the nave of the oratory, which was never used as a church but functioned perfectly as a theatre, houses a library specialized

◂ Fig. 14
Two thousand square metres of mural paintings made three decades ago by Russian-Mexican artist Vlady cover the interior of the nave. They are an ode to revolutions that have transformed societies.
Photo: Ana Lozano Santín.

in law, economics, and management.[17] It is also the most important newspaper library in the country. To adapt the compound for this new use, a new building to preserve the reserved collection was constructed between the two oratories, while the public spaces were fitted into the nave of the church. The beautiful and impressive baroque façade was restored (Fig. 13) and, between 1974 and 1982, Russian-Mexican artist Vlady (Vladimir Victorovich Kibalchich, 1920–2005) created a mural painting that covers the interior of the nave of the church (Fig. 14). The frescoes and some huge canvases represent, in 2,000 square metres, a vision of social movements and transformations during the history. It is an ode to revolutions, including topics as religion, literature, social sciences, and even music, depicting at one point Johann Sebastian Bach holding hands with John Lennon.

The Tridentine Seminary, Now Government Palace of Michoacan State

King Charles III of Spain ordered the construction of the Tridentine Seminary of the city of Valladolid, now named Morelia, in the state of Michoacan, in the central region of the country.[18] It was inaugurated in 1770. When it was a seminary, Agustín de Iturbide, José María Morelos, and Melchor Ocampo studied there. They all became

17. The library, founded in 1957 by the Secretary of the Treasure, was named after Miguel Lerdo de Tejada (1812–1861), head of that department under the governments of Ignacio Comonfort and Benito Juárez [www.apartados.hacienda.gob.mx/cultura/apartados/biblioteca_miguel_lerdo/index.html].

18. The sources consulted for this section were: José Rogelio Álvarez (ed.), *Enciclopedia de México*, Mexico City, Enciclopedia de México, 1978, vol. IX, p. 87, 383; and Ángel María Garibay, *Diccionario Porrúa de historia…*, *op. cit.*, p. 1472.

outstanding figures of Mexican history during the Independence and the Reform. In 1859, under the influence of Liberalism and in application of the Reform Laws, the state Congress expropriated the building. Since then, and possibly because of its strategic position facing the cathedral, the former seminary and its two large courtyards house the state's government offices.

As was the case with many public buildings during the first half of the 20th century, the walls of the cloister were covered by frescoes. Here, the paintings in the main stairwell and in the corridors of the courtyard tell the history of the region. They were done by famous painter Alfredo Zalce (1908–2003), also a member of the Mexican Muralist Movement and a former student of Diego Rivera.

The St. Catherine of Siena Convent, Now Camino Real Hotel

A beautiful example of reusing religious buildings is the St. Catherine of Siena Convent, now the Camino Real Hotel, in the historic downtown of Oaxaca.[19] The Dominican nunnery was founded

Fig. 15 ▶
A Dominican convent founded in 1576 is now an elegant and beautifully adapted hotel. The wash fountain is considered one of the most ingenious hydraulic systems of the colonial period.
Photo: Gabriela Rubello.

19. The references on the origins of the convent and the situation of the hotel were: Carmen Lira Saade (ed.), "Un ex convento, nueva lucha de Toledo" [A Former Convent, New Struggle of Toledo], *La Jornada*, May 24, 2003, p. 1 [www.jornada.unam.mx/2003/05/24/03052402.pdf]; José Rogelio Álvarez, *Enciclopedia de México*, *op. cit.*, p. 1042–1043; Genaro Altamirano, "Monasterio Santa Catalina de Siena. Acusan al INAH de ocultar hallazgo" [St. Catherine of Siena Convent, 2000. INAH Accused of Hiding the Discovery], *El Universal*, December 3 [www2.eluniversal.com.mx/pls/impreso/noticia.html?id_nota=8077&tabla=cultura]. To see the present state of the building, visit the hotel's webpage [www.camino-real-oaxaca.com].

in 1576 and, since then, the building was continuously adapted to new requirements. A characteristic element of this complex is the wash basin, located in one of the patios. It is an exceptional set of twelve sinks in a building with an octagonal plan and a dome. It was for public use and is considered one of the most ingenious hydraulic systems of the colonial period (Fig. 15).

In 1862, after 300 years of occupying the building, the nuns were expelled from the convent in accordance with the Reform Laws. A letter from the prioress Plácida de Jesús María y José to the general of the Dominicans, conserved by the Archives of the St. Catherine of Siena Convent, reminds us of the suffering of the religious communities when they were evicted from their houses:

> Your Reverence should know by now the persecutions, injustices, and cruelties that have been committed against us, depriving us of our communal belongings, throwing us out from our beloved cloister and dispersing us in diverse houses, where we suffer many deprivations and miseries and an addition of sadness and sorrow.[20]

Afterward, the building underwent major changes and suffered serious damage while being adapted to house the City Hall, a Masonic temple, two schools, and a jail. In the last century, the former nave of the temple was a cinema.

In 1972, the government took care of the building, starting consolidation, restoration, and adaptive reuse projects with the purpose of using the site to promote tourism. The National Institute of Archaeology and History supervised the restoration. As a part of the process, some frescos of this 16th-century building were recovered and the floors were re-ordered following the original patterns. It is now an elegant and beautifully adapted hotel. There is, however, a polemic around the process in which the monastery was lent for private economic purposes.

Beyond this somewhat controversial argument, the end result remains a very pleasant place where the historical building and the hotel facilities co-exist. The old church is used as an auditorium or exhibition and party hall. The patio next to it, with its arcades, stone walls, and buttresses, surrounds the swimming pool. One of the cloisters gives a nice view to the restaurant, as well as a wall decorated with many ceramic pieces found during the restoration. The ancient corridors with some interesting fragments of mural paintings give access to the hotel rooms, where the traditional ambience of the resort is also present.

20. Translation of a quotation found in: Elisa Speckman Guerra, *Las órdenes femeninas en el siglo XIX: El caso de las dominicas* [The Feminine Orders in the 19th Century: The Case of the Dominicans], research made at the Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, and published online by the same institution [www.ejournal.unam.mx/ehm/ehm18/EHM01801.pdf].

Fig. 16 ▶
The most recent restoration made to Our Lady of Charity Girls' School respects the ancient building while incorporating contemporary elements. Now it is the Bankers' Club.
Photo: Ana Lozano Santín.

Our Lady of Charity Girls' School, Now the Bankers' Club

The last example is Our Lady of Charity Girls' School in Mexico City, now the Bankers' Club.[21] Founded in 1548, it is one of the most ancient philanthropic institutions of the colonial era. It was destined to take care of poor girls, under the sponsorship of the Brotherhood of the Holy Sacrament. Many important architects of the Neo-Hispanic period participated in the construction and several expansions; the present building dates from the 18th century. After being expropriated by the state, the property was sold to a private owner and partially used as a social club by the German community of Mexico City. Other parts were demolished and the remaining space was occupied by commercial ventures and personal residences on the first and second floors, respectively. The chapel kept its original function, but in the hands of the French community of the city. As years went by, the building was transformed into the Havre Hotel, a bar named *Cantina Montecarlo*, more shops and tenement houses, the luxurious Colón Theatre, and the Imperial Cinema.

The ancient school occupied the whole block, but nowadays just a relatively small part remains. It is interesting to see how the different uses changed the building, since they were especially reflected in the façade and captured by several pictures that can be seen in books and archives. Some of them show the building's front with just a few windows, when later the whole wall had openings, each of them with an elegant French-inspired

21. The information was found in: Ernesto Alva-Martínez, *Ciudad de México: Guía de arquitectura*, *op. cit.*, p. 100–101; Roberto Olavarria *et al.*, *México en el tiempo…*, *op. cit.*, p. 82–83; and Ángel María Garibay, *Diccionario Porrúa de historia…*, *op. cit.*, p. 356–357.

frame. Today the original appearance has been recovered as much as possible, but it also includes many contemporary elements (Fig. 16).

The most recent era of the building started almost three decades ago, when it was acquired by the Bankers' Association. The restoration was made by architect Ricardo Legorreta, the author of the restoration of the Old College of St. Ildephonsus. Here he achieved one of his most successful adaptations, which proudly merges the integrity of the old building with a design of contemporary Mexican architecture. The mixture includes, for example, a panoramic, transparent elevator in one corner of the cloister, geometrical forms and primary colours that contrast with the historical building, sacred sculptures set in brightly coloured corridors, elements of traditional materials decorated with geometrical modern patterns, historic furniture, and contemporary art pieces of Neo-Hispanic inspiration (Fig. 17).

The result is an interesting contrast of two moments in history, each one helping the other to highlight its qualities. The new facilities of the Bankers' Club[22] opened its doors in 1994 in a fancy and elegant place that includes a restaurant and private rooms for meetings, while the main cloister is a wonderful setting for corporate and social events (Fig. 18). Finally, it is a prime example of lucrative, private, and social adaptive reuse.

A Complex Legal Framework

As previously stated, these six examples show diverse uses of former religious houses, which were suppressed in the middle of the 19th century and have undergone various uses. They also provide a sample of the uneven legal situation of the buildings and the diverse interests that have determined their purpose:

- Franz Mayer Museum: state property, lent to a trust to create a private museum;
- St. Ildephonsus College: co-property of three institutions (the state, the city, and the university);
- Lerdo de Tejada Library: private property during its time as theatre, later bought by the Treasure Ministry with a cultural and educative purpose;
- Government Palace of Michoacan State: property of the local government of Michoacan since the implementation of the Reform Laws;
- Camino Real Hotel: state property, lent to a private company for touristic purposes, provoking disapprovals because of the economic profit it generates and a possible irregular situation;

22. More data about the Banker's Club and its building can be found on the association's webpage [www.clubbanqueros.com.mx].

Fig. 17 ▲
Contemporary artworks, architecture and interior design were integrated into the colonial building, producing an appealing and well-balanced contrast of two moments in history.
Photo: Ana Lozano Santín.

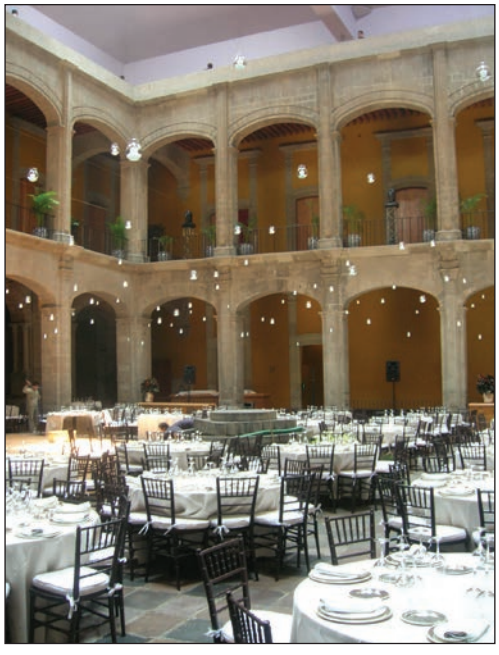


Fig. 18 ▲
The cloister of the former religious school and its elegant arcades are a wonderful setting for corporate and social events.
Photo: Ana Lozano Santín.

- Bankers' Club: private property since the Reformation, now owned by an association.

The previous description shows the complex legal framework. Nevertheless, most of the religious buildings in Mexico are state property, which means that they cannot be sold, or prescribed to private owners, and that they are exempt from taxes. The only exceptions to this rule are the buildings sold by the state in the times of the Reform Laws, like Our Lady of Charity Girls' School, as well as the religious houses or temples built after 1992. In that year, the relations between Mexico and the Vatican were re-established and religious associations were again officially recognized.[23]

As previously mentioned, temples maintained their original function, while new uses for the convents have been found since 1859. In some cases, that happened even before the Liberal Reforms, but always under a situation intentionally provoked by political purposes. Later, in the middle of the 20th century, the government used the buildings mainly as offices, schools, or museums, in a period of economic growth and a

23. According to the current law in Mexico, every temple destined to public worship before January 29, 1992 is considered state property (*Diario Oficial de la Federación* [Federal Official Diary], January 28, 1992, p. 3–5).

strong socialist ideology. At the present time, new uses are assigned under very specific circumstances, while the buildings are in constant need of maintenance and repairs.

Therefore, as owner, the government has a specialized office to take care of these federal properties. The first one goes back to 1860, while nowadays the responsibility lays on the aforementioned Dirección General de Sitios y Monumentos del Patrimonio Cultural (DGSMPC),[24] under the coordination of the Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).[25] It is responsible of protecting, restoring, conserving, and cataloguing more than 20,000 buildings of state property all through the country, as well as the related artistic objects.

The DGSMPC has the knowledge and is aware of the legal and technical procedures to contract, supervise, and orchestrate the restorations, and the religious associations are obligated to obtain their supervision and approval for any intervention. Even if they are in charge of the maintenance and restoration, the state is constantly asked to fund the works because of the limited financial resources of the religious associations and communities. The DGSMPC applies the budget assigned by the federal government for these tasks based on the urgency of the projects and the importance of the building. The results are remarkable, but it is ultimately impossible to attend to all the needs of the country.

In addition, too many government institutions are involved in the process and the DGSMPC needs to coordinate its actions with them. The Instituto de Administración y Avalúos de Bienes Nacionales (INDAABIN)[26] is in charge of the administrative matters related to the legal property of the buildings and supervises the interventions. Furthermore, the CONACULTA authorizes the restorations through two different offices and rules—the Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)[27] or the Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura (INBA)[28]—depending on the year in which the building was constructed: before 1900, it is considered "historic" heritage and, after that date, it is catalogued as "artistic." The same CONACULTA, through the DGSMPC, contracts, coordinates, and supervises the restoration works. Finally, the local government of the state, city, or neighbourhood must also authorize the interventions to the buildings.

Restorations, adaptive reuses, and particularly the assignment of new uses for religious buildings entail complicated processes and an important but limited federal budget. There are additional financial

24. Office of Sites and Monuments of Cultural Heritage.
25. National Council for Culture and Arts.
26. Institute for Administration and Valuation of National Properties.
27. National Institute of Anthropology and History.
28. National Institute of Fine Arts and Literature.

resources assigned by the Congress for specific projects, and funds obtained from private donors for a few but relevant restorations. Furthermore, finding solutions to face the major task of restoring religious heritage, the DGSMPC created the Fondo de Apoyo a Comunidades para la Restauración de Monumentos y Bienes Artísticos de Propiedad Federal (FOREMOBA).[29] It gathers money from the national government, the states, the cities, the districts, the communities, and the associations, to support rural and urban communities in the conservation and restoration of historical monuments and artistic objects owned by the nation. Since its creation in 2002, the fund and its actions have been growing progressively.

Protecting, restoring, conserving, and cataloguing this cultural legacy are the main challenges faced by the Mexican government nowadays regarding religious buildings. A simplification of the administrative procedure and the generation of new sources of economical funds would really help to solve the problems faced by religious heritage.

The Importance of Preserving Religious Heritage

The famous architect Félix Candela (1910–1997), who lived and worked in Mexico during the 20th century, said that religion produced the most characteristic examples of the architecture of every era, up to the point of being able to say that the history of architecture is, in general, the history of religious art.[30] To this statement we could add that the outstanding relevance of the buildings for worship not only results from their architectural and artistic values, but also from their protagonist position in society.

Churches and convents are collective expressions, a result of the way in which a community relates to its members and with the divine. They are also an effort by a social group to create a masterpiece that represents them. Therefore, the responsibility of preserving, cherishing, and optimizing the use of the religious buildings inherited from our ancestors is a bold and significant challenge.

With these examples and through the explanation of Mexican circumstances and experience, mistakes and achievements, we would like to emphasize the importance of having a well-regulated criterion based on the preservation of cultural heritage and its architectural, urban, and social values. It is a difficult task, but it is the only way in which we will be able to

29. National Fund for the Restoration of Historical Monuments and Artistic Estate in Mexico. The social perspective is an important aspect of this program, as communities take an active part in the restoration process. The year of its creation, the program funded fourteen projects in seven states. In 2008, there were 89 restoration works in 21 of the country's 32 states.

30. Quoted by Juan Carlos Tello Velasco, *La iglesia. El significado actual arquitectónico* [The Church. The Present Architectural Meaning], bachelor thesis in Architecture, Mexico City, Universidad Iberoamericana, 1992, p. 54.

adapt the patrimonial buildings to new needs and requirements, maintain their value for subsequent generations, and appreciate the significance they represent for today's society.

Additional Bibliography

Benítez, Fernando, 1984, *Historia de la ciudad de México* [History of Mexico City], Mexico City, Salvat Mexicana de Ediciones, 9 tomes.

Casasola, Gustavo, 1978, *Seis siglos de historia gráfica de México 1325-1976* [Six Centuries of Graphic History of Mexico], Mexico City, Gustavo Casasola, 14 tomes.

De la Maza, Francisco, Felipe Pardinas-Illanez, Juan de la Encina *et al*., 1981, *Cuarenta siglos de arte mexicano* [Forty Centuries of Mexican Art], Mexico City, Herrero, 8 tomes.

González-Obregón, Luis, 1980 [10th ed.], *México viejo (época colonial)* [Old Mexico (Colonial Period)], Mexico City, Patria.

Gurría-Lacroix, José, Edmundo O'Gorman, María Del Carmen Velásquez *et al*., 1978, *Historia de México* [History of Mexico], Mexico City, Salvat, 13 tomes.

Rivera y Cambas, Manuel, 1880, *México pintoresco, artístico y monumental* [Picturesque, Artistic, and Monumental Mexico], Mexico City, Editora Nacional, 3 tomes (facsimile edition).

Rojas, Pedro, 1963, *Historia general del arte mexicano* [General History of Mexican Art], Mexico City, Hermes, 3 tomes.

Toussaint, Manuel, 1983, *Arte colonial en México* [Colonial Art in Mexico], Mexico City, Universidad Nacional Autónoma de México.

5

La sauvegarde des édifices conventuels et le développement de la conscience patrimoniale au Québec dans les années 1970

Martin Drouin

Abstract

The 1970s were a period of multiple demolitions that decimated the original built landscape in the province of Québec. The formation of groups and associations devoted to heritage, however, marked a turning point compared to the previous decade. There can be no doubt that these groups, by exerting pressure in the public sphere and lobbying to save certain buildings, nurtured an awareness of heritage that resonates to this day. Using examples of conservation campaigns that took place in Montréal, Québec City, and Ottawa in the 1970s, this presentation will seek to highlight the role originally played by religious houses in the growth of heritage awareness in Québec.

Il suffit généralement que soit annoncée la fermeture d'un couvent, d'un monastère ou d'une abbaye pour que des citoyens inquiets ou des associations de sauvegarde du patrimoine se mobilisent et réclament un débat public sur l'avenir des bâtiments et des propriétés qui les entourent. Les exemples au Québec abondent. La destruction récente d'une partie de l'ensemble des Franciscaines de Marie à Québec a suscité, en ce sens, une incompréhension populaire devant le spectacle offert[1] (ill. 1). La disparition prochaine du monastère des Dominicains, à moins de un demi-kilomètre du site, pour faire place à un nouveau pavillon du Musée national des beaux-arts du Québec, provoquera, à n'en pas douter, une réaction similaire[2]. À Montréal, le destin incertain de la maison mère des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie a entraîné une succession de protestations contre le projet de conversion en copropriétés résidentielles après le désistement de l'Université de Montréal en raison des coûts trop élevés de rénovation[3] (ill. 2). D'autres cas pourraient être semblablement tirés de l'actualité récente.

Cette réalité n'est pas nouvelle. Les passions soulevées par les possibles démolitions ou les transformations en usage commercial ou privé des couvents s'inscrivent dans une tradition de revendication patrimoniale. L'une des premières batailles, organisée au début des années 1970, fut justement menée pour la sauvegarde du Domaine des Messieurs-de-Saint-Sulpice de la rue Sherbrooke à Montréal[4]. L'association Espaces verts, créée pour livrer le combat, empêcha le lotissement de la partie ouest de la propriété pour permettre la construction d'immeubles d'appartements[5]. Le gouvernement québécois était intervenu à ce moment-là pour classer les tours de l'ancien Fort de la montagne, vestiges de l'ouvrage défensif érigé à la fin du XVII[e] siècle pour l'évangélisation des Amérindiens[6]. L'aire de protection associée au classement avait alors freiné les plans des Sulpiciens. La multiplication des campagnes de sauvegarde pendant la décennie 1970 entraîna la conservation d'une dizaine d'édifices par l'institution patrimoniale québécoise, c'est-à-dire le plus gros contingent jamais protégé. Non seulement des ensembles conventuels y ont été sauvés (en partie ou en totalité), mais les combats menés ont considérablement influencé, par la résonance médiatique et l'impact

1. Le couvent était situé sur la Grande Allée Est à Québec et avait été construit en 1898 d'après les plans de Berlinguet et Lemay, architectes. Le site a été requalifié pour y accueillir des immeubles d'appartements. (Louise Lemieux, « À la défense de la chapelle des Franciscaines », *Le Soleil*, 23 août 2007.)
2. Seuls l'église Saint-Dominique et le presbytère, œuvre d'Albert Larue datant de 1930, seront conservés. (Valérie Gaudreau, « Couvent des Dominicains : un pas de plus vers la démolition », *Le Soleil*, 22 mai 2009.)
3. Voir la contribution de Marie Lessard dans le présent ouvrage.
4. Jean-Claude Marsan, *Montréal en évolution. Historique du développement de l'architecture et de l'environnement urbain montréalais*, Montréal, Méridien, 1994, p. 385.
5. Martin Drouin, « Le domaine des Messieurs de Saint-Sulpice, trente ans de luttes pour la sauvegarde du patrimoine à Montréal », *Architecture Canada. Journal de la Société pour l'étude de l'architecture au Canada*, 2004, vol. 29, n[os] 1-2, p. 3-14.
6. Germain Casavant, « Domaine et tours du Fort des Messieurs de Saint-Sulpice », dans Commission des biens culturels du Québec, *Les chemins de la mémoire. Monuments et sites du Québec*, tome 2, Québec, Publications du Québec, 1991, p. 129-134.

Ill. 1 ▶
Couvent des Franciscaines (Québec).
Photo : Guillaume St-Jean.

Ill. 2 ▶
Maison mère des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie (Montréal).
Photo : Guillaume St-Jean.

des démonstrations, le développement d'une conscience patrimoniale au Québec. Trois campagnes emblématiques serviront de fil d'Ariane pour aborder cette problématique et analyser les transformations de la perception du patrimoine conventuel à cette époque : celles pour la sauvegarde du couvent Notre-Dame-du-Sacré-Cœur à Ottawa, du couvent des Sœurs grises à Montréal et du couvent du Bon-Pasteur à Québec. Avant d'aller plus loin, il faut toutefois poser un regard en amont afin de bien saisir les nouvelles dynamiques instaurées dans les années 1970.

◂ Ill. 3
Maison des Jésuites (Québec).
Photo : Martin Drouin.

De rares protections malgré les gestes en faveur du patrimoine religieux

Un premier coup d'œil sur les protections accordées par l'institution patrimoniale québécoise depuis l'adoption de la première Loi relative à la conservation des monuments et des objets d'art ayant un intérêt historique ou artistique de 1922 nous renseigne sur le tournant survenu dans les années 1970 à l'égard de l'appréciation des couvents. La maison des Jésuites, située à Sillery, fut l'un des trois premiers bâtiments protégés par l'État québécois en 1929 (ill. 3). Construite sur le site d'une ancienne mission, la maison à deux étages en pierre de grès, recouverte de crépi, fut érigée au début du XVIII[e] siècle. Si ses propriétaires successifs y apportèrent des modifications, elle était au moment de sa sauvegarde réputée comme étant la « plus vieille habitation de toute l'Amérique du Nord[7] ». De plus, cette relique était « remplie de glorieux et saints souvenirs[8] » à la suite du passage de la Compagnie de Jésus[9]. Les valeurs d'âge et d'histoire cristallisaient l'intérêt étatique. Au regard de ce classement, il aurait été possible de croire que l'avenir serait prometteur pour la protection des édifices conventuels. La réalité fut tout autre. Il fallut attendre 1965 pour qu'un deuxième édifice soit protégé, soit la maison Saint-Gabriel, propriété de la congrégation de Notre-Dame, située dans le quartier de Pointe-Saint-Charles à Montréal (ill. 4). Le geste honorait l'apport de Marguerite Bourgeoys et l'importance de la congrégation de Notre-Dame dans l'histoire de Montréal.

7. Lucie K. Morisset, *Des régimes d'authenticité. Essai sur la mémoire patrimoniale des Québécois*, Rennes / Québec, Presses universitaires de Rennes / Presses de l'Université du Québec, 2009, p. 85.
8. *Ibid.*
9. Claude Reny, « Maison des Jésuites », dans Commission des biens culturels du Québec, *Les chemins de la mémoire. Monuments et sites du Québec*, t. 1, Québec, Publications du Québec, 1990, p. 228.

Ill. 4 ▶
Maison Saint-Gabriel (Montréal).
Photo : Martin Drouin.

Ill. 5 ▶
Chapelle de procession Saint-Isidore (Isle-aux-Coudres).
Photo : Martin Drouin.

Une plaque, dévoilée par le maire Jean Drapeau en 1962, le soulignait d'ailleurs lors du tricentenaire de la présence religieuse sur le site. Par la même occasion, l'un des rares témoins de l'architecture rurale montréalaise du XVII[e] siècle était ainsi protégé[10]. Deux édifices conventuels seulement avaient donc été reconnus par l'État québécois jusqu'à ce que les campagnes des années 1970 viennent changer la donne. Cependant, à y regarder de plus près, on constate que les classements furent accordés, tant dans le cas de la maison des Jésuites que de la maison Saint-Gabriel, en référence à la figure de la maison traditionnelle plus qu'à celle du couvent.

Paradoxalement, au cours de la même période, l'architecture religieuse ne cessa d'être protégée grâce au classement de calvaires, de chapelles, de cimetières, de presbytères et – surtout – d'églises (ill. 5). À l'évidence, les biens associés à l'exercice des rituels de la foi et la maison de son serviteur trouvaient plus facilement une place dans la conception du monument historique, laquelle privilégiait souvent l'âge du bâtiment. Selon cette méthode d'analyse, les plus anciennes structures conventuelles, généralement situées au cœur des villes, furent plutôt sauvegardées lors de la constitution des arrondissements historiques au début des années 1960. À Québec, le périmètre incluait l'ancien séminaire, l'Hôtel-Dieu et le monastère des Ursulines. À Trois-Rivières, l'ancien couvent des Récollets et le monastère des Ursulines furent inclus dans l'arrondissement en 1964. À Montréal, le vieux séminaire des Sulpiciens et l'ancien hôpital général des Sœurs grises furent protégés cette même année. Des édifices étaient déjà disparus depuis longtemps, victimes de la croissance urbaine. Pensons au couvent des Jésuites, démoli en 1877 pour faire place à l'hôtel de ville de Québec, ou au monastère des Sœurs de Notre-Dame à Montréal, rasé en 1914 pour permettre de prolonger le boulevard Saint-Laurent. Il est vrai aussi qu'une majorité de congrégations religieuses étaient arrivées au Québec au XIX[e] siècle ou avaient été fondées à la même période[11]. Les lieux bâtis pour le besoin des communautés étaient conséquemment de conception plus récente, donc moins susceptibles de faire l'objet d'une protection gouvernementale (ill. 6). Il fallut attendre 1975 pour qu'un premier véritable immeuble conventuel érigé dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, le couvent des Sœurs grises à Montréal, soit classé[12]. En somme, jusqu'aux années 1970, le corpus des biens nationaux avait largement privilégié la conservation de l'architecture résidentielle et religieuse[13]. Parmi ces biens, les couvents et les autres ensembles conventuels occupaient une place marginale.

10. Patrice Dubé, « Ferme Saint-Gabriel », dans Commission des biens culturels du Québec, *Les chemins de la mémoire…*, t. 2, *op. cit.*, 1991, p. 188-190.
11. Guy Laperrière, *Les congrégations religieuses. De la France au Québec, 1880-1914*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996-2005, 3 volumes.
12. Il faut toutefois faire exception de la maison de Madame-De-La-Peltrie et du séminaire de Québec, classés respectivement en 1964 et en 1968, mais situés dans l'arrondissement historique de Québec.
13. Des 181 monuments historiques classés entre 1922 et 1971, 163 appartiennent à ces catégories typologiques. (Ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine du Québec, *Répertoire du patrimoine culturel du Québec*, [http://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/RPCQ/].)

Ill. 6 ▶
Couvent (Saint-Ours).
Photo : Guillaume St-Jean.

À la suite de ces premières et timides décennies de protection des monuments historiques, les années 1970 ont vu se transformer non seulement la notion de patrimoine, mais aussi les modalités de reconnaissance. En 1972, l'adoption de la Loi sur les biens culturels, présentée comme l'une des législations les plus musclées concernant la sauvegarde des édifices anciens, marquait une avancée significative sur le plan de la conservation du patrimoine[14]. Il serait cependant faux de croire que l'augmentation du nombre de classements au cours de la décennie n'est attribuable qu'à cette seule loi. Depuis les années 1960, les changements socioéconomiques des villes, l'évolution des formes architecturales et l'échelle du paysage urbain favorisèrent les démolitions en plus de modifier le visage des centres urbains[15]. En réaction, des luttes s'organisèrent, appuyées par l'esprit de revendication sociale et identitaire du temps, pour remettre en question l'idée de progrès sous laquelle se présentaient les transformations urbaines. Une nouvelle façon d'appréhender l'urbanisme et l'architecture s'inspirait de l'*advocacy planning* et du mouvement culturaliste[16]. Dans ce contexte, l'attachement au monument historique, qui avait été longtemps l'apanage d'une élite cultivée, s'imposait comme un projet partagé à une échelle élargie de la collectivité[17]. Le désir de sauvegarde se retrouvait dès lors dans la rue et plus seulement dans les officines du pouvoir ou dans les salons feutrés des

14. Alain Gelly, Louise Brunelle-Lavoie et Corneliu Kirjan, *La passion du patrimoine. La Commission des biens culturels du Québec, 1922-1994*, Sillery, Septentrion, 1995, p. 181 ss.; Paul-Louis Martin, « La conservation du patrimoine culturel : origine et évolution », dans Commission des biens culturels du Québec, *Les chemins de la mémoire…*, t. 1, *op. cit.*, p. 16.
15. Jon C. Teaford, *The Twentieth-Century American City*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
16. Martin Drouin, « De la démolition des taudis à la sauvegarde du patrimoine (Montréal, 1954-1973) », *Urban History Review /Revue d'histoire urbaine*, vol. 41, nº 1, 2012.
17. Martin Drouin, *Le combat du patrimoine à Montréal (1973-2003)*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2005; Jean-Claude Marsan, *Montréal en évolution*, Montréal, Méridien, 1992.

sociétés d'histoire. C'est dans ce contexte que se déroulèrent les premières campagnes de sauvegarde en faveur des édifices conventuels (ill. 7).

New alarm sounded on future of Sulpicians' proper

hurches in money squeeze,
ther uses must be found

even that have fallen

ne that was saved . . . and recycled

▲ Ill. 7
Articles de la série « Montreal at the Crossroads » parus dans *The Gazette*, 15 mars 1975.
BAnQ.

Ottawa – une démolition, un démontage et un départ

À Ottawa, comme à Montréal et à Québec, les protestations s'inscrivirent au cœur des transformations structurelles des villes. Le déménagement des communautés religieuses, voulu ou forcé, obligea à repenser la pérennité des édifices qui les avaient abritées pendant un siècle ou un siècle et demi. Les militants pour la sauvegarde du patrimoine espéraient attirer l'attention du public et des autorités sur le sort des couvents tout en tentant de gagner suffisamment de temps pour trouver des solutions. Plus la décennie avançait et plus leurs tentatives furent couronnées de succès. La campagne à Québec dura de 1974 à 1979, celle à Montréal de 1973 à 1976. À Ottawa, elle s'échelonna sur un peu plus d'un an, c'est-à-dire de 1970 à 1972. Si elle fut de courte durée, son dénouement fut spectaculaire. Elle constitue un jalon important dans l'histoire des luttes patrimoniales.

C'est à la fin de l'année 1970 que l'opinion publique fut alertée au sujet de la mise en vente de l'ensemble conventuel des Sœurs de la Charité d'Ottawa (ill. 8-9). Trois groupes de citoyens allaient, assez rapidement, se mobiliser pour discuter publiquement de l'avenir de l'édifice. Le premier existait déjà et militait en faveur d'un développement urbain sensible à la protection des milieux anciens, sous le nom de *A Capital for Canadians* / La capitale des Canadiens. Il tenta de jouer dans le dossier un rôle d'intermédiaire entre les différentes forces impliquées. L'association Action Côte-des-Sables, quant à elle, travaillait depuis quelque temps déjà à la sauvegarde de l'ancien quartier de la bourgeoisie francophone d'Ottawa dans lequel était situé le couvent. Elle se joint tout naturellement au débat. Le troisième groupe fut créé pour l'occasion sous un nom qui ne laissait aucun doute sur ses intentions : Sauvez-le-couvent / *Save-the-Convent*. Les médias locaux, tant le journal *Le Droit* que le *Ottawa Citizen*, allaient relayer les causes du mécontentement. Devant les pressions du public, les autorités municipales entreprirent des discussions avec les différents intervenants, dont le promoteur Glenview Realty. Ce dernier se disait prêt à laisser tomber le projet à condition de récupérer les montants investis pour l'achat et les sommes engagées depuis l'acquisition de l'ensemble conventuel[18].

18. André Guibord, « Nouvel espoir pour la chapelle », *Le Droit*, 29 avril 1972.

Ill. 8 ▶
Pensionnat Notre-Dame-du-Sacré-Cœur (Ottawa).
Bibliothèque Archives du Canada, C-38843.

Ill. 9 ▶
Pensionnat Notre-Dame-du-Sacré-Cœur (Ottawa).
Bibliothèque Archives du Canada, C-38844.

Le couvent de la rue Rideau était en réalité constitué d'un ensemble de bâtiments dont la construction s'était échelonnée sur 125 ans, soit de 1840 à 1964. Il occupait un quadrilatère compris entre les rues Rideau, Waller, Besserer et Cumberland. En 1869, les sœurs achetèrent pour s'y installer l'hôtel Mathews, édifice qui avait inclus lors de sa construction en 1855 la maison Revere. C'est à partir de ce noyau que les religieuses poursuivirent leur œuvre d'enseignement par l'addition de bâtiments successifs jusqu'à la construction d'un gymnase moderne dans les années 1960[19]. Toutefois, les transformations du quartier, la baisse de clientèle et le vieillissement des installations obligèrent la communauté à revoir ses plans d'avenir. Par ailleurs, un nouveau plan de zonage de la ville d'Ottawa, adopté en 1964, donnait au secteur dont la population résidente déclinait une forte possibilité de développement commercial. Lors de la mise en vente du couvent, il ne fallut

19. Luc Noppen, *Au Musée des beaux-arts du Canada : « Une des plus belles chapelles du pays »*, Ottawa, Musée des beaux-arts du Canada, 1988, p. 61.

◂ Ill. 10
Chapelle de la rue Rideau, Musée des beaux-arts du Canada (Ottawa).
Musée des beaux-arts du Canada, 40634.1-40.

donc pas attendre très longtemps pour qu'un promoteur, Sol Shabinsky du groupe Glenview Realties, s'en porte acquéreur. Celui-ci souhaitait ériger un centre commercial avec des espaces modernes et aérés. Il estimait difficile de réaliser le développement à l'intérieur des bâtiments anciens. Tout au plus, il prévoyait conserver les fenêtres ogivales de la chapelle pour les intégrer dans le nouveau bâtiment[20].

Dans leur plaidoyer, les militants ne tardèrent pas à vanter les mérites des lieux. Toutefois, même s'ils étaient épaulés par des historiens de l'art et des architectes reconnus, leur discours ne mettait guère en valeur les qualités architecturales du couvent. Si des citoyens pouvaient qualifier l'extérieur de « charmant[21] » ou souhaiter conserver des « édifices qui chantent[22] », les arguments sans fondement scientifique ne pesaient pas très lourd devant la proposition d'un développement immobilier. Alors que l'importance historique de l'œuvre des religieuses devait « susciter une réaction du public, surtout canadien-français », comme le soulignait le journal *Le Droit*, il ne semblait pas encore important que cette mémoire s'incarne dans des bâtiments. En fait, ce qui retint l'attention des spécialistes fut la chapelle de 1887, œuvre du chanoine Bouillon, dont les voûtes de fer en éventail constituent l'un des éléments les plus singuliers (ill. 10). Qualifiée de véritable « trésor caché », elle allait devenir la pierre angulaire de la lutte pour sauver le couvent, au point d'occulter la conservation de l'ensemble. Ce fut d'ailleurs l'une des conclusions de la campagne de sauvegarde.

Les protestations médiatiques encouragèrent les autorités à discuter avec le promoteur. La Commission de la capitale nationale (CCN) travailla en effet pendant des mois pour trouver une solution. Ces discussions

20. Burt Heward, « New Shopping Area Brings Back a Touch of Bytown », *Ottawa Citizen*, 14 décembre 1971.
21. Mary E. Roaf, « Les édifices historiques », *Le Droit*, 23 mars 1971.
22. Georges-André Poudrier, « Ils étaient 100 pour sauver la chapelle », *Le Droit*, 12 avril 1972.

n'empêchèrent pas les démolisseurs de se lancer à l'assaut du couvent dans la nuit du 6 mai 1972[23]. Toutefois, ceux-ci laissèrent intacte la chapelle. Six jours plus tard, le 12 mai, la CCN annonçait une grande opération de sauvetage de concert avec le Musée des beaux-arts du Canada, à laquelle participaient également les étudiants du collège Algonquin et les spécialistes de Parcs Canada[24]. Les fragments du décor furent alors placés en entreposage pour une dizaine d'années. C'est lors de la construction d'un nouveau bâtiment pour le Musée des beaux-arts du Canada qu'il fut décidé d'y installer la chapelle[25]. La campagne du couvent de la rue Rideau se terminait de façon doublement spectaculaire, c'est-à-dire avec le démontage et, une quinzaine d'années plus tard, la restauration. Finalement, le couvent a été démoli et oublié, tandis qu'un monument historique, la chapelle, était révélé et sauvé. Toutefois, la conservation a extrait le joyau de son milieu pour en faire un objet muséal. Le scénario fut tout à fait différent quelques années plus tard lors de la campagne pour la sauvegarde du couvent des Sœurs grises à Montréal.

Montréal – deux classements et un *statu quo*

Si la campagne de sauvegarde du couvent des Sœurs de la Charité fut un échec, malgré la soustraction de la chapelle à l'appétit des démolisseurs, la nouvelle servit de mise en garde pour les luttes patrimoniales à venir. Les journaux québécois rapportèrent la conclusion abrupte du combat de la rue Rideau. Alors que débutait la bataille pour la protection du couvent des Sœurs grises à Montréal, la référence à la démolition fut en effet soulignée. Un résident d'Ottawa envoya une lettre pour rappeler le drame qui s'était déroulé, un an plus tôt, dans la capitale canadienne. Il espérait que le citoyen ordinaire « prenne conscience du devoir qu'on a de protéger nos édifices historiques les plus riches en architecture et en souvenirs[26] ». Une autre lectrice souhaitait que « Montréal retienne la leçon d'Ottawa[27] ». Elle ajoutait :

> Que l'on soit croyant ou pas, il est certain que le passé et l'individualité de Montréal sont liés à quelques communautés religieuses et à leurs bastions de pierre […] Si Montréal perd les témoins de son passé, nous deviendrons rapidement un autre Toronto, Chicago ou New York, échangeant nos couvents contre des blockhaus à conciergeries. Nous n'appauvririons pas seulement la postérité, nous en serions les premiers lésés[28].

23. Marsha Sadoway, « Demolition Permit Issued for Convent », *Ottawa Citizen*, 21 avril 1972.
24. Anonyme, « La photogrammétrie au secours de la chapelle », *Science Dimension*, 1972, vol. 4, nº 4, p. 1-7.
25. Harold Kalman, « Restoration of the Chapel of the Rideau Street Convent », *APT Bulletin*, 1986, vol. 18, nº 4, p. 18-29.
26. Jean Régnier, « La maison-mère des Sœurs grises », *Le Devoir*, 8 mai 1973.
27. Mona Nicholson, « Montréal doit retenir la leçon d'Ottawa », *Le Devoir*, 16 mai 1973.
28. *Ibid*., p. 4.

◂ Ill. 11
Couvent des Sœurs grises (Montréal).
Photo : Guillaume St-Jean.

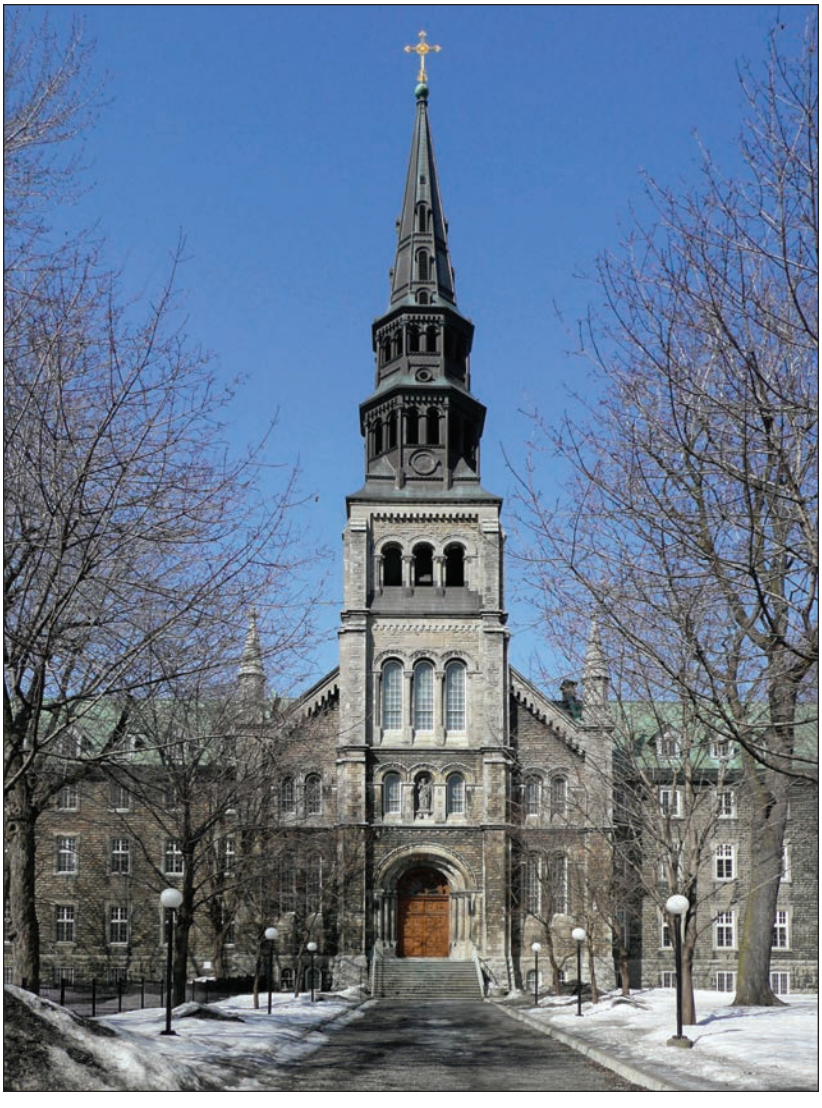
Rien n'était gagné d'avance dans la bataille qui s'engageait.

Une fois de plus, c'est l'annonce de la vente du couvent qui marqua le début de la campagne. Les religieuses, qui venaient de célébrer le bicentenaire de la mort de leur fondatrice, avaient projeté de réemménager dans leur ancienne maison située dans le Vieux-Montréal. Elles avaient en effet quitté le quartier en 1871 à cause de l'activité portuaire grandissante et des besoins d'expansion de leur œuvre[29]. Elles avaient acheté une dizaine d'années plus tôt un terrain dans le quartier Saint-Antoine au sud de la rue Sainte-Catherine. La construction de leur nouvel établissement s'amorça en 1869 sous la supervision de Victor Bourgeau qui signa les plans du couvent[30] (ill. 11). Après un peu plus d'une centaine d'années passées dans le secteur ouest du centre-ville, leur retour s'inscrivait dans le processus de renaissance de l'arrondissement historique, protégé depuis 1964, et celui de rationalisation de leurs activités caritatives. Toutefois, revenir dans des lieux livrés aux commerces pendant un siècle nécessitait des rénovations considérables, ce que la vente de leur maison mère permettrait de financer.

Les défenseurs purent tabler sur de nouveaux arguments en ce qui concerne la campagne du couvent de la rue Rideau. La valeur architecturale du bâtiment occupa une large place dans le débat. La monumentalité de l'édifice forçait l'admiration. Il n'avait pas le défaut d'avoir été construit par phases sans véritable unité stylistique comme le couvent d'Ottawa. Il

29. Joanne Burgess, « Le centre victorien, 1850-1880 », dans Gilles Lauzon et Madeleine Forget (dir.), *L'histoire du Vieux-Montréal à travers son patrimoine*, Québec, Publications du Québec, 2004, p. 166-169.

30. Luc Noppen, « La maison-mère des Sœurs grises de Montréal. Genèse d'un haut lieu du paysage construit montréalais », *Architecture Canada. Journal de la Société pour l'étude de l'architecture au Canada*, 2009, vol. 34, nº 2, p. 3-43.



Ill. 12 ▶
Chapelle de l'Invention-de-la-Sainte-Croix (Montréal).
Photo : Guillaume St-Jean.

s'inscrivait plutôt dans une tradition architecturale avec un plan symétrique organisé autour de la chapelle. L'ensemble était d'ailleurs qualifié d'un des plus importants du genre au Québec et l'une des plus grandes structures réalisées au XIX[e] siècle[31]. L'utilisation de la pierre grise, élément constitutif de la singularité du paysage urbain montréalais, de même que le nom du concepteur, Victor Bourgeau, figure déjà encensée à Montréal, démontraient la pertinence de sauver le bâtiment[32]. L'histoire de la congrégation et le rôle joué par les religieuses déplaçaient l'argumentation dans un registre social et mémoriel. L'importance de l'œuvre caritative de la communauté faisait de

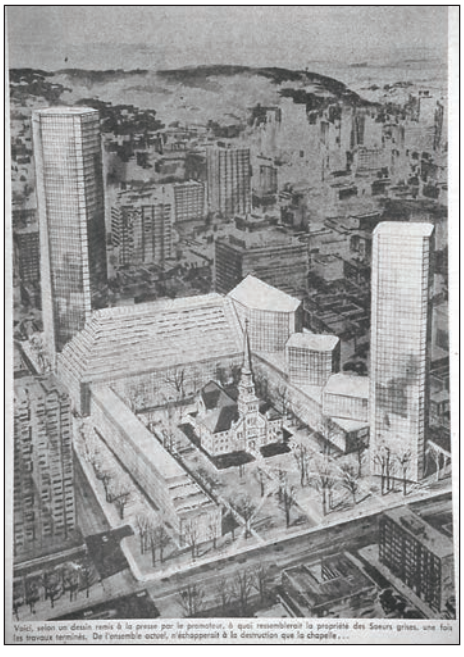
31. Jacques Benoît, « Le beau couvent que l'on veut détruire… Une œuvre de l'architecte Victor Bourgeau, comme Saint-Jacques et l'Hôtel-Dieu », *La Presse*, 14 décembre 1974.
32. Anonyme, « A 'Must' for Preservation », *The Gazette*, 10 janvier 1975.

◂ Ill. 13
Intérieur de la chapelle de l'Invention-de-la-Sainte-Croix (Montréal).
Photo : Guillaume St-Jean.

la maison mère le symbole de leur héritage et devait plus naturellement se perpétuer grâce à la conservation de l'édifice[33]. Si les défenseurs du couvent de la rue Rideau avaient tenté de faire valoir un même type d'arguments à valeur historique, ils n'avaient pas su les arrimer à un édifice ayant un poids similaire. À Montréal, la maison mère des Sœurs grises participait plus généralement à la formulation de l'image de la ville[34].

L'étrange sauvetage de la chapelle du chanoine Bouillon à Ottawa prit un autre chemin à Montréal. En novembre 1974, la chapelle de l'Invention-de-la-Sainte-Croix était classée par le gouvernement du Québec[35] (ill. 12-13). Même si l'argumentaire des défenseurs se structurait autour de la protection de l'ensemble du couvent, l'institution patrimoniale québécoise en limitait la valeur à la seule chapelle, considérée lors de sa construction en 1874 comme l'un des « plus beaux ensembles religieux de Montréal[36] ». Face à la décision ministérielle, le promoteur esquissa les plans d'un nouveau complexe moderne, appelé « tour de la chapelle », puis « parc de la chapelle » (ill. 14). Le monument historique était bel et bien sauvé, mais les deux ailes du couvent étaient sacrifiées afin de densifier le quadrilatère avec une série de bâtiments en hauteur. L'offre ne fit rien pour calmer les militants. Au contraire, ils redoublèrent d'énergie devant le « scandale » d'un tel

33. Alain Duhamel, « Le Parc de la Chapelle : un massacre, selon le mouvement "Sauvons Montréal" », *Le Jour*, 5 juin 1975.
34. Gilles Lesage, « Les Sœurs grises : un domaine qu'un peu de démolition mettrait en valeur », *Le Devoir*, 11 juin 1975.
35. Le classement de la chapelle eut lieu quinze jours avant celui des tours du Fort des Messieurs de Saint-Sulpice, ce qui mit fin à la campagne dirigée par l'association Espaces verts.
36. Raymonde Gauthier, « Chapelle de l'Invention-de-la-Sainte-Croix », dans Commission des biens culturels du Québec, *Les chemins de la mémoire…*, t. 2, *op. cit.*, p. 112.


Voici, selon un dessin remis à la presse par le promoteur, à quoi ressemblerait la propriété des Sœurs grises, une fois les travaux terminés. De l'ensemble actuel, n'échapperait à la destruction que la chapelle...

Ill. 14 ▲
Projet Tour de la Chapelle paru dans *La Presse*, 27 mai 1975.
BAnQ.

sauvetage[37]. Finalement, l'intégrité du domaine était préservée avec un deuxième classement en janvier 1976. Le ministère des Affaires culturelles protégea alors non seulement l'édifice conventuel, mais aussi tout le terrain de la maison mère pour créer un site historique. La campagne de sauvegarde s'acheva avec une telle annonce[38].

La décision de classement démontrait que l'intérêt pour le couvent des Sœurs grises dépassait la seule figure architecturale pour englober des références à l'histoire de la communauté. Avec cette campagne, les défenseurs du patrimoine gagnaient du terrain dans l'élargissement des types de biens pouvant mériter une reconnaissance officielle. La victoire était célébrée unanimement et renforçait les convictions des militants[39]. Non seulement un premier édifice conventuel était nommément protégé par l'institution étatique, mais l'ensemble du site pouvait être conservé au nom de l'architecture et de la mémoire. Avec cette décision, les autorités municipales évoquèrent même la « renaissance de la ville traditionnelle[40] ». La tournure des événements poussa les religieuses à repenser le projet de déménagement qu'elles avaient esquissé. Elles décidèrent plutôt de demeurer dans leur couvent du boulevard René-Lévesque.

Québec – un classement, un départ et une requalification

À Québec, la menace planait sur la pérennité du couvent du Bon-Pasteur depuis le début de la décennie 1970. Situé en haute ville au coin des rues Saint-Amable et De La Chevrotière depuis 1850, l'édifice était mis en danger par l'expansion de la colline parlementaire qui avait radicalement changé le secteur[41]. Depuis les années 1960, le gouvernement québécois, dans son désir de modernisation, cherchait à centraliser ses activités et à

37. Jean-Claude Leclerc, « Au nom du parc, et du fric et de la chapelle », *Le Devoir*, 28 mai 1975.
38. Martin Drouin, « Les campagnes de sauvegarde de la maison Van Horne et du couvent des Sœurs grises ou les questionnements d'une identité urbaine (Montréal, 1973-1976) », *Architecture Canada. Journal de la Société pour l'étude de l'architecture au Canada*, 2001, vol. 26, n^{os} 3-4, p. 25-36.
39. Jean Hubert, « Des félicitations et des suggestions à M. L'Allier », *Le Devoir*, 19 février 1976.
40. Claude Turcotte, « L'hôtel de ville s'occupe enfin d'affaire municipale », *La Presse*, 7 février 1976.
41. Louise Bouchard, *Le complexe du Bon-Pasteur : les sept coopératives*, Québec, Département de géographie, Université Laval, 1984, p. 5.

loger convenablement les fonctionnaires de l'État[42]. Ce fut finalement en 1974 que les religieuses reçurent un avis d'expropriation du ministère des Travaux publics et de l'Approvisionnement du Québec. Le gouvernement planifiait en effet d'ériger sur le site le nouveau palais de justice. À quelques mètres du couvent, l'édifice Marie-Guyart, le plus haut gratte-ciel de la capitale avec ses 32 étages, symbolisait depuis son achèvement en 1972 l'avance inexorable de la rénovation urbaine.

Sans surprise, la résistance s'organisa autour de la sauvegarde de la chapelle. Il est vrai que l'ensemble des Sœurs du Bon-Pasteur s'apparentait au couvent de la rue Rideau dans la mesure où il était lui aussi composé de douze bâtiments construits entre 1850 et 1929. La communauté les avait graduellement fait construire pour répondre à ses besoins et à ceux liés à l'éducation et aux services sociaux. Toutefois, contrairement aux deux campagnes précédentes, ce sont les religieuses elles-mêmes qui demandèrent de protéger la chapelle construite en 1866-1868 par l'architecte Charles Baillargé, figure emblématique du XIX^e^ siècle à Québec[43]. La demande fut appuyée par les historiens de l'art Claude Thibault, conservateur adjoint en art ancien au Musée du Québec, et Luc Noppen, professeur à l'Université Laval, ajoutant de la crédibilité à la démarche de protection. De langage classique, le sanctuaire impressionnait avec sa colonnade et ses deux galeries superposées. Il abritait des œuvres d'art de très grande qualité, dont l'autel principal et les autels latéraux, antérieurs à la construction de la chapelle, de même qu'une série de toiles peintes. L'ensemble était dans un état de conservation exceptionnel[44]. Appuyé par d'autres associations, dont la Société historique de Québec, et par l'opposition péquiste à l'Assemblée nationale, l'effort de représentation paya puisque la chapelle fut classée en octobre 1975 pour les raisons invoquées lors de la campagne de sauvegarde[45]. À la manière de la chapelle de l'Invention-de-la-Sainte-Croix, le geste de protection ne signifiait pas la conservation de l'ensemble du couvent. D'ailleurs, le maire Gilles Lamontagne, en poste à l'hôtel de ville de 1965 à 1977, suggérait qu'elle soit intégrée dans les plans du nouveau palais de justice « à titre de témoin d'une époque dont le souvenir doit être conservé vivace dans le cœur de tous les Québécois[46] ». La solution s'apparentait en quelque sorte à celle proposée pour la sauvegarde de la chapelle de l'Invention-de-la-Sainte-Croix à Montréal.

La campagne aurait pu se terminer avec le classement de la chapelle ; elle aurait pu aussi se poursuivre, comme à Montréal, jusqu'à l'obtention de la protection de l'ensemble du couvent. En fait, elle se poursuivit,

42. Christian Blais, Gilles Gallichan, Frédéric Lemieux et Jocelyn Saint-Pierre, *Québec : quatre siècles d'une capitale*, Québec, Publications du Québec, Assemblée nationale du Québec, 2008, p. 487.

43. Monique Duval, « Les religieuses du Bon-Pasteur veulent épargner leur chapelle de la démolition », *Le Soleil*, 2 octobre 1974.

44. Luc Noppen, « La chapelle de la maison-mère des Sœurs du Bon-Pasteur », dans Commission des biens culturels du Québec, *Les chemins de la mémoire…*, t. 2, *op. cit.*, p. 210.

45. Anonyme, « Les œuvres d'art de la Chapelle des Sœurs du Bon-Pasteur », *Le Soleil*, 16 juillet 1976.

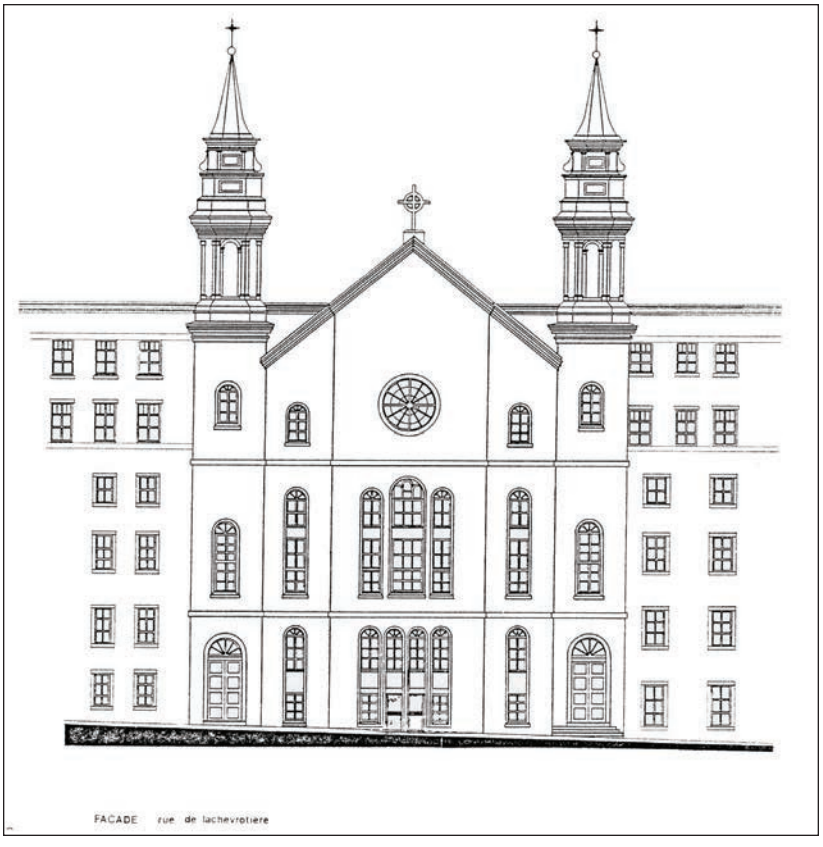
46. Gilles Lamontagne, « Le couvent des Sœurs du Bon-Pasteur », *Le Soleil*, 9 novembre 1976, p. 4.

Ill. 15 ▲
Ancien couvent du Bon-Pasteur (Québec), aujourd'hui.
Photo : Jean Mercier.

mais en tablant sur de nouveaux arguments. Le Groupe de sauvegarde du couvent des Sœurs du Bon-Pasteur engagea la lutte autour des questions d'habitation et d'environnement[47]. Les deux campagnes précédentes, celles du couvent de la rue Rideau et du couvent des Sœurs grises, avaient également valorisé de nouveaux usages pour les bâtiments. Les défenseurs du couvent à Ottawa vantèrent la solidité de la structure pour en favoriser la requalification. Un projet de centre commercial avait même failli voir le jour, mais les coûts de restauration étaient apparus trop élevés[48]. À Montréal, maintes solutions furent proposées pour occuper le couvent des Sœurs grises : auberge, centre pour personnes âgées, immeuble gouvernemental ; même l'Université Concordia étudia la possibilité d'acheter le bâtiment pour agrandir son campus[49]. Dans les deux cas, aucun projet concret ne se réalisa. Le couvent de la rue Rideau fut démoli, ce qui mit fin aux souhaits de réutilisation des partisans de la conservation. Le couvent des Sœurs grises, quant à lui, ne changea finalement pas de fonction à partir du moment où les religieuses décidèrent de rester sur place. À Québec, la situation était différente car les sœurs quittèrent les lieux en septembre 1976 à la suite d'un avis d'éviction qu'elles avaient reçu deux ans et demi plus tôt[50]. Deux solutions s'offraient dès lors à elles : démolir pour reconstruire ou trouver une nouvelle fonction pour les bâtiments anciens.

Les défenseurs du couvent du Bon-Pasteur inscrivirent la sauvegarde de l'édifice dans une optique visant la sauvegarde du quartier (ill. 15-16-17-18). Entre 1961 et 1976, la population du quartier Saint-Jean-Baptiste diminua de près de 50 pour cent. Le nouveau groupe venait ainsi appuyer la garderie coopérative Saint-Jean-Baptiste qui luttait depuis 1974 pour trouver des locaux. Le groupe voyait le couvent du Bon-Pasteur comme un

47. Anne-Marie Voisard, « Le gouvernement Bourassa prié de suspendre l'ordre de démolition du couvent des Sœurs du Bon-Pasteur », *Le Soleil*, 19 octobre 1976.
48. Marquise Timmerman, « Pouvons-nous rester indifférents devant la démolition de ce témoignage du passé ? », *Le Droit*, 20 mars 1971.
49. En 2007, l'Université Concordia a finalement acquis le bâtiment pour y loger sa Faculté des beaux-arts.
50. Monique Duval, « La maison mère du Bon-Pasteur, rue de la Chevrotière, sera démolie d'ici deux ans et demi », *Le Soleil*, 18 avril 1974 ; Jean-Marie Villeneuve, « Adieu à la maison-mère », *Le Soleil*, 27 septembre 1976.

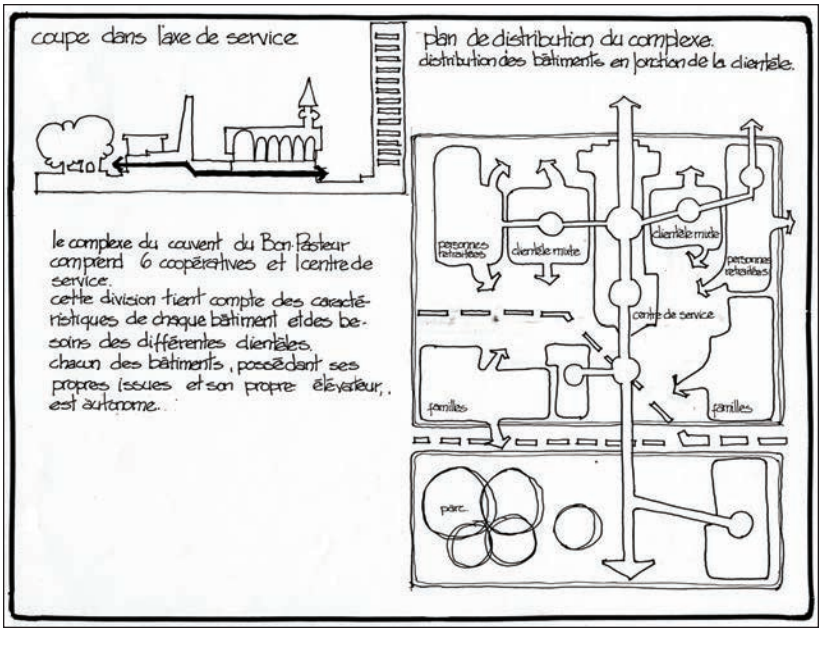


◂ Ill. 16
Ancien couvent du Bon-Pasteur (Québec). *Dessin de Jean Côté, architecte.*

espace pouvant facilement être converti en résidences pour personnes âgées et accueillir la garderie[51]. Leur constat était simple : « En démolissant, c'est la vie de tout un quartier qu'on détruit[52]. » L'élection du Parti québécois le 15 novembre 1976, formation qui avait déjà appuyé le classement de la chapelle, permit une période de réflexion pour l'avenir du couvent, puisque le Parti gela les plans d'expansion de la colline parlementaire. Une commission parlementaire fut mise sur pied en 1977[53]. Le groupe de sauvegarde y présenta d'ailleurs un mémoire[54]. En 1978, la Commission d'aménagement de la Communauté urbaine de Québec présenta un schéma d'aménagement sensiblement différent de la vision qui avait prévalu jusqu'alors[55]. En ten-

51. Le groupe était composé de Joseph Baker, professeur à l'École d'architecture de l'Université Laval, de Reynald Gaboury, architecte à la Société d'habitation du Québec, de Claude Reny, géographe et directeur du patrimoine au ministère des Affaires culturelles du Québec, de Michel Ruelland, architecte au ministère des Travaux publics et de l'Approvisionnement, et de Gilles H. Tremblay, professeur adjoint à l'École d'architecture de l'Université Laval.
52. Anne-Marie Voisard, « Le gouvernement Bourassa prié de suspendre l'ordre de démolition… », *op. cit*.
53. Jean-Marie Lebel et Alain Roy, *Québec 1900-2000*, Québec, Éditions MultiMondes, 2000, p. 130.
54. Groupe de sauvegarde du couvent des Sœurs du Bon-Pasteur, *Mémoire présenté à la Commission parlementaire sur la colline parlementaire*, 1977, 8 feuillets.
55. Commission d'aménagement de la Communauté urbaine de Québec, *Schéma d'aménagement de la colline parlementaire*, Québec, La Commission, 1978.

Ill. 17 ▶
Ancien couvent du Bon-Pasteur (Québec), avant les travaux.
Photo : Jean Côté.



Ill. 18 ▶
Ancien couvent du Bon-Pasteur (Québec). Esquisse du programme d'occupation.
Dessin de Jean Côté, architecte.

tant de favoriser l'équilibre démographique du quartier Saint-Jean-Baptiste et en ne misant plus sur la concentration des activités gouvernementales en un même lieu, un avenir pour le couvent pouvait être envisagé. En 1979, la Corporation d'aménagement du couvent du Bon-Pasteur était mise sur pied avec la mission de convertir l'ensemble conventuel en immeubles d'appartements. Sept coopératives furent créées et réparties selon les phases d'expansion de l'ensemble conventuel. Une dizaine d'années après les premières protestations, c'est-à-dire en 1984, 238 logements étaient accessibles à des familles, des personnes seules et des personnes âgées. La chapelle, désormais monument historique, fut louée aux religieuses qui en firent un lieu d'animation liturgique et artistique[56].

▲ Ill. 19
Pétition de l'association Espaces verts, publiée dans *Le Devoir,* 21 décembre 1971.
BAnQ.

Conclusion

Les trois campagnes de sauvegarde brièvement explorées ont marqué trois étapes dans le développement de la conscience patrimoniale au Québec. De la destruction du couvent de la rue Rideau au recyclage en coopérative d'habitation de l'ensemble du Bon-Pasteur, en passant par le classement du domaine des Sœurs grises, les années 1970 virent se transformer radicalement l'appréciation de ce patrimoine religieux conventuel jusque-là laissé à la marge. Trois ingrédients furent à l'origine de ce changement. Tout d'abord, la chapelle, véritable œuvre d'art, permit une première prise de conscience qui rejaillit sur l'ensemble du bâtiment. Alors que le plaidoyer pour convaincre de la valeur patrimoniale des couvents était encore mal assuré, la sauvegarde de la chapelle offrait une meilleure prise aux défenseurs. Elle répondait en effet aux canons du monument historique auquel il était possible d'associer des valeurs appréciées. Dans un deuxième temps, le rayonnement de l'œuvre des communautés religieuses au Québec représentait, peut-être mieux que n'importe quel bien, l'idée d'appartenance collective associée à la notion de patrimoine. Le souvenir de leur apport, alors que l'État québécois intervenait depuis le début

56. Les religieuses se retirèrent du projet au tournant des années 2000. La corporation Espace Bon-Pasteur fut l'animatrice de la chapelle jusqu'en 2007, mais dut malheureusement fermer ses portes à cause de trop lourdes dettes. (Luc Noppen et Lucie K. Morisset, « Les premières conversions de couvent », *ARQ Architecture-Québec*, 2009, nº 148, p. 20-21.)

Ill. 20 ▶
Monastère des Carmélites (Montréal).
Photo : Martin Drouin.

des années 1960 dans les domaines de l'éducation, de la santé et des services communautaires, sensibilisait l'opinion publique à l'importance de conserver des traces de leur présence. Enfin, les possibilités de transformation attribuées à ces bâtiments favorisaient la diffusion de la notion de recyclage des structures anciennes. Avec la sauvegarde des couvents, la finalité ne se réduisait pas à l'attribution d'un statut juridique, mais s'actualisait au bénéfice de la collectivité. D'objet de délectation artistique ou d'enseignement historique, le patrimoine jouait désormais un rôle actif dans l'aménagement urbain. C'est l'une des clés qui a permis la requalification d'un si grand nombre de couvents à partir des années 1980.

Ces trois ingrédients, même composés de manière différente, se retrouvent encore dans les campagnes de sauvegarde. Bien sûr, les bâtiments ont acquis aujourd'hui aux yeux des spécialistes une valeur intrinsèque. Conséquemment, le poids des chapelles dans l'effort de sauvegarde a considérablement diminué, quoiqu'il garde toujours une place particulière dans les opérations de sauvegarde. Le rôle mémoriel des ensembles conventuels a encore une influence considérable avec une valeur de repère sur laquelle tablent les campagnes de sauvegarde. Les possibilités de réutilisation demeurent nettement les plus exploitées. Toutefois, c'est autour de la finalité de ces opérations, qui ne s'inscrivent plus dans une dynamique de logement social ou de coopérative d'habitation, qu'une grande partie des débats achoppe désormais. La construction d'appartements de luxe suscite la méfiance et choque les consciences[57]. S'ajoute désormais la valorisation

57. Martin Drouin, « Un lieu de calme et de paix au cœur de la tourmente. Le débat patrimonial autour de la sauvegarde du Carmel de Montréal (2003-2007) », *Architecture Canada. Journal de la Société pour l'étude de l'architecture au Canada*, 2009, vol. 34, nº 2, p. 5-60.

d'un patrimoine vert sur les propriétés des communautés, alors que les bâtiments sont de moins en moins menacés de démolition. Ce nouveau regard a élargi la vision du bien à défendre. Si la défense des arbres et des espaces non construits a pris une place considérable dans les campagnes de sauvegarde, elle rappelle l'un des premiers combats médiatiques au début des années 1970, celui mené par l'association Espaces verts pour contrer la construction d'édifices en hauteur sur le domaine des Sulpiciens de la rue Sherbrooke à Montréal (ill. 19). Le classement de deux tours du XVII^{e} siècle de l'ancienne mission des Messieurs de Saint-Sulpice et l'aire de protection de 152 mètres associée au décret gouvernemental avaient alors mis un terme aux menaces. Le monument historique permettait de protéger des espaces verts. La densification des propriétés religieuses est sans conteste l'une des problématiques majeures dans la sauvegarde des édifices conventuels aujourd'hui (ill. 20).

Le temps long du patrimoine : conversion et reconversion

6

Friches monastiques en longue durée

Les ruines de l'ancienne abbaye de Landévennec, entre réinvestissement religieux et remploi culturel

Yvon Tranvouez

Abstract

A victim, like many others, of the French Revolution, the ruined Abbey at Landévennec was symbolically reappropriated between the wars by the Breton nationalist movement, which made it the heart of historic Brittany. The monks eventually returned in 1950, built a new monastery nearby, and decided to leave the ruins as they were. The celebration of the abbey's 1,500th anniversary in 1985 led to heritage preservation efforts: archaeological digs, tours, and a museum. This paper will examine that history and shed light on the problems caused today by this curious cohabitation of the religious and cultural spheres: death, of sorts, remains under the control of the living (the abbot retains a veto on the museum's management board), but the living are threatened with death anew, this time because of a fading calling: there are only twenty or so monks left in the new monastery.

La France est riche – ou accablée, si l'on préfère – d'un long et tumultueux passé qui a souvent mis abbayes et couvents en déshérence. À s'en tenir à l'époque contemporaine, on se souvient qu'à trois reprises des dispositions légales ont entraîné la confiscation de biens appartenant à des ordres ou à des congrégations. Une première fois en 1790, lorsque, au nom de la liberté individuelle, la Révolution française interdit les vœux religieux et supprima par voie de conséquence les établissements où l'on en prononçait. Une deuxième fois sous la Troisième République, en 1880, à la suite de mesures d'expulsion inégalement appliquées. Une troisième fois, toujours sous le même régime, du fait de l'application sévère de la loi de 1901 qui refusait aux congrégations la liberté qu'elle accordait aux autres associations et les soumettait à autorisation[1]. Qu'ils aient été conservés dans le domaine national ou adjugés à des particuliers, les bâtiments ont connu dès lors des fortunes diverses. Parfois détruits, ils ont plutôt été réutilisés à des fins variées, souvent très éloignées de leur fonction antérieure, parfois peu compatibles avec l'esprit de l'édifice. On a tout vu : tribunaux, écoles, usines, hôpitaux, casernes, prisons et autres recyclages plus ou moins insolites. La tendance est aujourd'hui à la récupération de ce qui peut l'être encore à des fins culturelles, mais l'expérience a montré que le processus était parfois difficilement réversible. Si le Mont-Saint-Michel a cessé d'être une prison dès 1863, il a fallu attendre 2002 pour que les locaux monastiques de Clairvaux soient transférés au ministère de la Culture, sachant que le ministère de la Justice conserve le contrôle du domaine sur lequel une centrale de détention moderne a été construite[2].

Le destin de l'abbaye de Landévennec relève d'un autre cas de figure, celui du retour du bien aliéné à sa destination première. Mais, alors que dans la plupart des opérations similaires le bâti ancien a été restauré et réoccupé, ici un nouveau monastère a été construit à quelques centaines de mètres en surplomb des ruines de l'ancien (ill. 1), ce qui a créé une situation assez originale, comparable à celle qui existe à la Trappe d'Orval[3], en Belgique, et analogue – *mutatis mutandis* – à celle qui s'observe, dans un tout autre contexte, à Oradour-sur-Glane[4]. Le domaine monastique de Landévennec est aujourd'hui à double face. En haut, dans des locaux modernes, vit une communauté bénédictine, forte de 22 moines (ill. 2). En bas, autour des ruines, fonctionne un musée géré par une association, financé par les collectivités locales et employant en 2010 quatre salariés, dont deux à temps partiel (ill. 3). On se demandera tout d'abord quel fut le regard porté sur l'ancienne abbaye

1. Émile Poulat, *Notre laïcité publique*, Paris, Berg International, 2003.
2. Florence Evin et Marie-Aude Roux, « Entre prison et prière, une troisième vie pour Clairvaux », *Le Monde*, 13-14 septembre 2009. Une tentative de récupération religieuse avait échoué au début des années 1960. (Voir Yvon Tranvouez, « Boquen-Clairvaux et retour : un projet avorté de refondation monastique [1959-1962] », *Revue d'histoire de l'Église de France*, n° 228, janvier-juin 2006, p. 193-220.)
3. Claude Soetens (dir.), *Orval 1926-1948 ; entre restauration et résurrection*, Louvain-la-Neuve, ARCA, 2001.
4. L'ancien village d'Oradour a été conservé à l'état de ruines après l'incendie et le massacre de la population civile par les soldats de la division SS *Das Reich*, et le nouveau village a été construit à quelques centaines de mètres de l'ancien. (Sarah Farmer, *10 juin 1944, Oradour. Arrêt sur mémoire*, Paris, Perrin, 2007.)

Ill. 1 ▶
Vue aérienne de l'abbaye de Landévennec (années 1980). En bas à droite (entouré), le site des ruines de l'ancienne abbaye.
Collection Abbaye de Landévennec.

Ill. 2 ▶
La communauté bénédictine en 2007. Au centre, avec la croix abbatiale, le père abbé Jean-Michel Grimaud. Au dernier rang à l'extrême gauche, le frère François-Xavier Massue, trésorier d'*Abati Landevenneg.*
Collection Abbaye de Landévennec.

pendant son long exil profane, de 1790 à 1950. On verra ensuite comment, entre 1950 et 1990, la communauté monastique qui a racheté la propriété est passée d'un relatif délaissement des ruines à la préoccupation de leur valorisation patrimoniale. On évoquera enfin les problèmes posés depuis lors par la cohabitation du culturel et du religieux.

Un long exil profane (1790-1950)

À la fin du XVIII[e] siècle, l'abbaye de Landévennec était moribonde. Elle avait été épargnée de justesse lors du coup de balai opéré par la Commission des Réguliers – la « commission de la hache » instituée par Louis XV en 1765 –, mais on se désolait quinze ans plus tard de n'y pouvoir trouver « une demi-douzaine de religieux qui [dissent] exactement la messe,

◂ Ill. 3
Visite guidée dans les ruines sous la conduite de Marie-Françoise Malleter, animatrice au musée, novembre 2009.
Photo : Gilles Couix, UBO.

qui fissent maigre, qui fissent l'office avec édification et qui montrassent un grand extérieur de dévotion[5] ». Il n'y restait que quatre moines, peu motivés, lorsque la Révolution française procéda à la liquidation que l'on sait. Ils se dispersèrent sans barguigner. À l'automne 1790, il n'y avait plus personne. Mis en vente en 1792, les bâtiments du monastère furent achetés par un négociant brestois qui acquit également, en 1796, l'église abbatiale laissée jusqu'alors à la disposition des paroissiens de Landévennec. Un éphémère projet d'annexe hospitalière ayant été abandonné, le nouveau propriétaire commença dès 1797 à vendre ce qui avait du prix. Si les stalles gardèrent leur dignité en allant garnir le chœur de la principale église de Brest, il n'en fut pas de même du cloître, converti en marché aux volailles dans la même ville. Les entrepreneurs de la région achetaient des pierres selon leurs besoins.

La démolition cessa sous l'Empire, lorsque l'ancienne abbaye fut rachetée par un officier à la retraite, par ailleurs maire de la commune, qui se borna à préserver ce qui restait. Ses héritiers l'ayant remise en vente en 1815, un employé de l'octroi de Brest s'en porta acquéreur. Mais il partit sous les tropiques en oubliant de payer et en laissant les lieux à l'abandon. Lorsque la propriété fut saisie en 1825, à la requête des créanciers, les bâtiments s'étaient largement effondrés. C'est alors, pour la première fois depuis 1790, qu'on vit apparaître un projet de reprise à des fins religieuses. Un prêtre du diocèse, l'abbé Jacques Madec, imagina d'en faire à la fois une maison de repos pour le clergé et une école préparatoire au petit séminaire. Il réussit à en convaincre son évêque et le supérieur du Petit Séminaire de Pont-Croix, mais la vente aux enchères fut emportée par un architecte parisien qui souhaitait créer une briqueterie. Bientôt découragé par l'échec de cette activité industrielle, celui-ci revendit à son tour en 1843.

5. Dom Levittoux, cité par Marc Simon, *L'Abbaye de Landévennec de saint Guénolé à nos jours*, Rennes, Ouest-France, 1985, p. 144.

Ill. 4 ▶
Les ruines de l'abbaye au milieu du XIX[e] siècle. *Jean Taylor, Charles Nodier et Alphonse de Cailleux,* Voyages pittoresques et romantiques dans l'ancienne France, *Paris, F. Didot, 1846.*

À considérer ce premier demi-siècle d'après l'arrêt de la vie monastique à Landévennec, on est frappé de voir comment la perception du lieu évolue. Jusqu'en 1815, au fond, les choses se passent dans une relative indifférence. Mais le climat de la monarchie restaurée modifie le regard. Désormais, le démantèlement volontaire, opéré sous la Révolution, et le délabrement accidentel, dû à la négligence ou à l'usure du temps, se trouvent confondus dans un discours qui stigmatise le vandalisme révolutionnaire. Ce sont les « ruines affreuses » que désigne en 1825 l'abbé Madec, et sur lesquelles il entend bien établir, par les projets que l'on a dits, le « brillant triomphe de la religion[6] ».

Lorsqu'un médecin de Crozon rachète le domaine, en 1843, cette image est déjà en train de changer. À la charge morale se substitue une appréciation esthétique : les ruines révolutionnaires font place aux ruines romantiques (ill. 4). Les voyageurs qui visitent Landévennec décrivent les murs à demi-écroulés, les débris de sculptures, les décombres qui s'amoncellent. L'heure est à l'invention du patrimoine et l'on se désole d'une dégradation si avancée qu'elle décourage la restauration. L'ancienne abbaye semble comme réduite à l'état de traces. Mais la végétation qui s'insinue entre les pierres, et leur évite ainsi un ultime écroulement, contribue inversement à apaiser le regard. Les vestiges suggèrent moins la pensée de la destruction que l'émotion du paysage, celle que note Flaubert en 1847 :

> Apparaissent au fond les ruines du chœur et de l'abside découpant leur dentelure blanchâtre sur la couleur bleue du ciel […] Dans les chapelles latérales, par le trou des fenêtres, on voit au loin la mer à

6. Cité par Marc Simon, *ibid.*, p. 154.

◂ Ill. 5
Les ruines réaménagées par le comte de Chalus. *Collection Abbaye de Landévennec.*

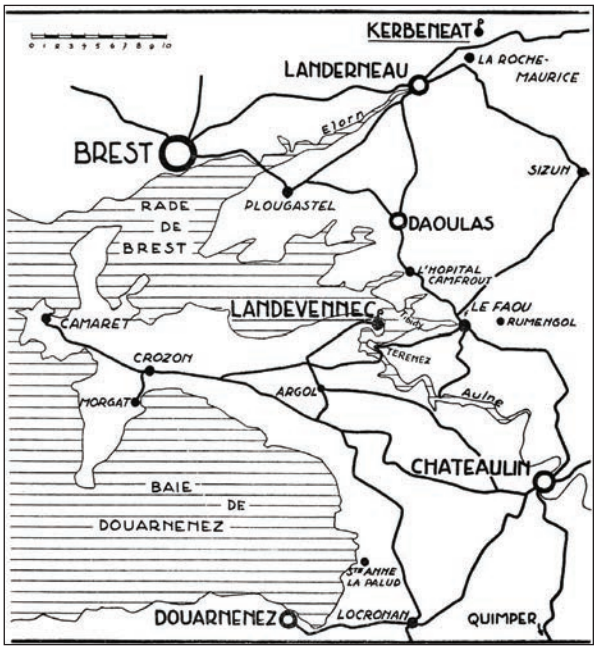
l'horizon d'une prairie que bossellent en dômes verts les têtes rondes des pommiers et qui s'encadre comme un tableau dans le plein cintre rongé des fenêtres romanes[7].

D'une perspective surgie spontanément sur les ruines délaissées, le comte Louis de Chalus va bientôt faire un décor organisé. Catholique fervent, cet aristocrate est devenu propriétaire du domaine en 1875. Comme nombre de ses semblables marginalisés par le progrès des idées républicaines, il se retire sur ses terres et s'adonne à l'agriculture. Installé dans l'ancienne maison de l'abbé, qu'il fait rehausser et réaménager, il développe les cultures fruitières et maraîchères et rationalise l'exploitation des arbres de la propriété. Le même esprit entreprenant l'incline à mettre en valeur les vestiges du monastère. L'église est déblayée, ses murs consolidés, ses fenêtres ornées de ferrures ogivales et ses parois de treillis ; il fait en quelque sorte un jardin d'agrément où voisinent fleurs, plantes vertes et même palmiers, puisque la douceur du climat le permet (ill. 5). Se piquant d'histoire et d'archéologie, le comte de Chalus se fait aussi le guide empressé de ses hôtes de passage sur ces ruines curieusement *relookées*, que ses commentaires enchanteurs peuplent « de moines et de légendes » de la vieille Armorique[8].

Mais c'est seulement au lendemain de la Première Guerre mondiale que l'ancienne abbaye se trouve portée à l'attention de l'opinion publique. Pour faire pièce aux orientations païennes de la branche la plus activiste du nationalisme breton, les sympathisants catholiques de la cause, regroupés dans une association, le *Bleun-Brug*, créée par l'abbé Jean-Marie Perrot,

7. Gustave Flaubert, *Par les champs et par les grèves*, cité d'après les *Œuvres complètes de Gustave Flaubert*, 1973, t. 10, Paris, Club de l'Honnête Homme, 1847, p. 189-190.
8. Marc Simon, *L'Abbaye de Landévennec de saint Guénolé à nos jours*, *op. cit.*, p. 158.

Ill. 6 ▲
Yann Landevenneg chassant les Normands, dessin de Xavier de Langlais pour le programme du *Bleun-Brug* de Pleyben, 1935.
Collection Abbaye de Landévennec.



Ill. 7 ▲
Kerbénéat et Landévennec, carte de situation.
Collection Abbaye de Landévennec.

cherchent à valoriser la dimension identitaire du monachisme celtique originel et de sa déclinaison bénédictine. Landévennec, dont la fondation attribuée à saint Guénolé remonterait au V^e^ siècle, leur apparaît comme le cœur de la Bretagne – *Kalon Breiz*. Ils en appellent donc à la résurrection de la vie monastique sur cette « terre sainte bretonne ». En 1935, année du millénaire supposé du retour à Landévennec des moines qui en avaient été chassés en 913 par les Normands, on organise dans le cadre du congrès du *Bleun-Brug*, qui se tient à Pleyben, une journée dans les ruines de l'abbaye : le matin, messe « pour le salut de la Bretagne » ; l'après-midi, représentation théâtrale mettant en scène l'abbé Jean de Landévennec qui passe pour avoir eu un rôle décisif dans la libération de la patrie bretonne de l'envahisseur normand (ill. 6). Dans son discours de clôture, l'abbé Perrot s'enflamme : « Voici mille ans les murs de cette église étaient abattus bien plus bas qu'ils ne le sont aujourd'hui ; ils ont été relevés. Notre pays, d'un bout à l'autre, était écrasé bien pis qu'il ne l'est aujourd'hui ; il a été relevé !… Pourquoi donc, Bretons, ne ferions-nous pas au vingtième siècle ce qu'ont fait nos pères au dixième[9] ? » Deux ans plus tard, au congrès de Plougastel-Daoulas, dom Godu, de l'abbaye anglaise de Farnborough, se fait insistant : « Landévennec ! Landévennec !… Ce nom résonne à nos oreilles tel un glas. Serait-elle morte à jamais, l'abbaye de saint Guénolé ?… Son histoire est

9. Cité par Marc Simon, *Bleun-Brug : expression d'un idéal breton. Pages d'histoire*, Landévennec, Musée de l'ancienne abbaye, 1998, p. 114.

faite pour nous rendre courage : vingt fois détruite, vingt fois relevée […] Une vie nouvelle doit jaillir sur ces ruines[10]… »

Cette conjonction affichée de la cause catholique et de la cause bretonne séduit certains. Elle en indispose d'autres, à commencer par l'évêque de Quimper, M^gr^ Duparc, pour qui la condamnation pontificale de l'Action française implique la mise en garde épiscopale du nationalisme breton[11]. Elle embarrasse surtout les moines bénédictins qui s'étaient établis en 1878 à Kerbénéat, en Plounéventer, et y étaient revenus en 1922 après un exil gallois depuis 1903 à la suite de la législation anticléricale évoquée plus haut (ill. 7). Leur prieur, dom Eugène Joie, craint d'être piégé par cet appel pressant à entrer dans une aventure aussi connotée. Il hésite également à engager sa communauté encore relativement récente et aux effectifs aléatoires – partis quarante en 1903, les moines de Kerbénéat étaient revenus huit en 1922. Ils sont vingt-trois en 1937 : le recrutement a repris, certes, mais l'avenir reste incertain. Enfin, le prix de vente affiché par le propriétaire, René de Chalus – fils de Louis – excède de toute évidence les moyens du monastère.

Tout commande donc de tergiverser, et la guerre vient opportunément redistribuer les cartes. À son issue, rien n'est plus comme avant. Déconsidéré par l'engagement collaborationniste de ses éléments les plus extrémistes, le mouvement breton est contraint d'adopter un profil bas. L'abbé Perrot lui-même a été abattu par la Résistance. Le nouveau prieur, dom Colliot, prisonnier dans un *oflag* en Allemagne, y a suscité des vocations. D'autres postulants arrivent du terroir : en 1946, deux prises d'habit, neuf professions temporaires et trois professions solennelles. On va bientôt dépasser les quarante moines et Kerbénéat devient trop petit. René de Chalus, enfin, qui avait songé à vendre par lots, accepte de rabattre ses prétentions. Les moines ont désormais la main. Tout bien pesé, ils décident de racheter Landévennec (ill. 8). Dom Colliot, devenu leur abbé depuis 1945, l'annonce solennellement en 1950 à Saint-Pol-de-Léon, lors des fêtes organisées par le *Bleun-Brug* autour des reliques des saints bretons :

> Il y a des lieux saints dans notre Bretagne, l'un des plus saints d'entre eux se nomme Landévennec. Landévennec, lieu témoin de la vie et des vertus de saint Guénolé, Landévennec, berceau du monachisme, et, pour une part, berceau de notre foi, Landévennec allait-il être morcelé définitivement ? Pouvions-nous, nous moines bretons, nous chrétiens de Bretagne, laisser pareille chose s'accomplir sous nos yeux ?… Voilà pourquoi, en la majesté et la splendeur de cette nuit où palpite au milieu de nous l'âme de nos vieux saints, je viens, en leur nom à tous, au nom de Dieu, vous inviter, vous aussi, à une croisade : il faut reconquérir, il faut ressusciter Landévennec[12].

10. *Ibid.*, p. 116.
11. Michel Lagrée, *Religion et cultures en Bretagne (1850-1950)*, Paris, Fayard, 1992, p. 287 ss.
12. Cité par Marc Simon, *L'Abbaye de Landévennec de saint Guénolé à nos jours*, *op. cit.*, p. 167.

Ill. 8 ▲
Au *Bleun-Brug* de Saint-Pol-de-Léon, en août 1950, dom Colliot annonce le retour des moines à Landévennec.
Collection Abbaye de Landévennec.

Ill. 9 ▲
Le retour des moines : office dans les ruines, 17 octobre 1950.
Collection Abbaye de Landévennec.

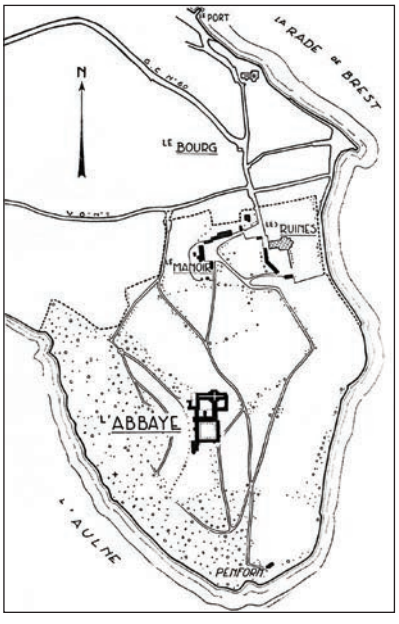
C'est évidemment un appel à la générosité des fidèles, servi par le pathos qui convient, mais c'est aussi un engagement implicite à mettre en valeur la dimension bretonne de Landévennec. Sur ce deuxième point, la suite va décevoir les espérances.

L'écho des ruines (1950-1990)

« Comment résister à l'appel de ces ruines ? » interroge le dépliant d'appel de l'association des Amis de Landévennec, fondée en 1951 pour, d'après ses statuts, « favoriser l'étude et la mise en valeur du patrimoine religieux, artistique et littéraire de la Bretagne », notamment par la « création d'une bibliothèque bretonne et d'un foyer de culture celtique[13] ». L'objet immédiat est plus prosaïque : il s'agit d'établir les bases matérielles de la refondation monastique, ce que la communauté ne peut faire elle-même faute de personnalité juridique. Or, sur le domaine dont les moines prennent possession en octobre 1950, (ill. 9) il y a peu de locaux exploitables : quelques bâtiments agricoles et, un peu plus haut, le Pénity – manoir abbatial. Le reste, c'est effectivement des ruines. « L'esprit de fidélité » au passé suggère sans doute de reconstruire *in situ*, au bord de l'eau, sur les fondations anciennes, selon le même plan et dans le même

13. « Association Les Amis de Landévennec », statuts, dans *Pax. Chronique de l'abbaye de Kerbénéat*, avril 1951, p. 14.

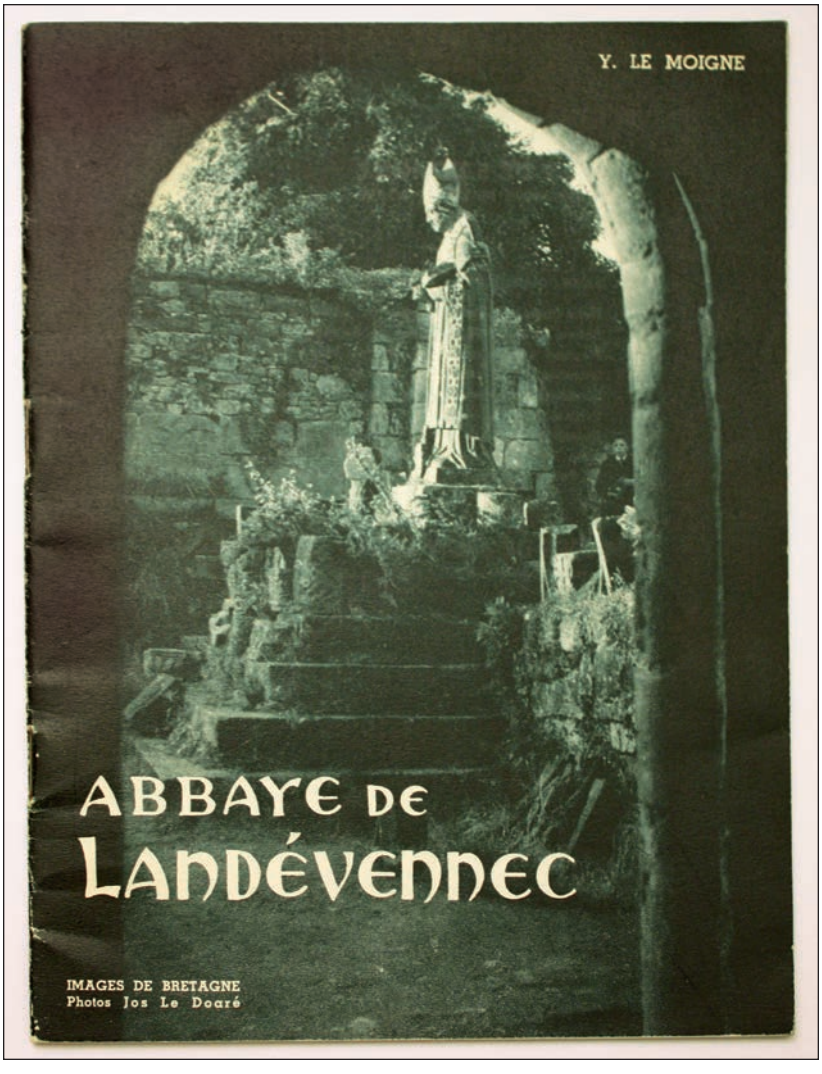
style, mais le bourg est trop près – la solitude et le silence qu'exige la vie monastique feraient défaut – et l'espace est relativement exigu, insuffisant pour une communauté en plein essor qui veut disposer d'une cinquantaine de cellules au moins[14]. Au demeurant, les vestiges ont fait l'objet d'une inscription à l'inventaire supplémentaire des monuments historiques en 1932, ce qui signifie que tout projet de restauration doit être soumis à l'administration, qui peut fort bien classer le site et s'opposer à son remploi, ou y mettre des conditions telles que la liberté d'action des moines en serait singulièrement restreinte. Les difficultés rencontrées, dans une configuration analogue, par les cisterciens de l'abbaye de Boquen, dans les Côtes-du-Nord, incitent à la prudence[15]. Un temps, on envisage de réutiliser et d'agrandir le Pénity, situé « à un jet de pierres » des ruines, donc, en quelque sorte, toujours *ad sanctos*, voire plus encore dans la mesure où là serait précisément le site primitif. Mais cette idée ne résout qu'une partie des problèmes.



▲ Ill. 10
Plan du domaine monastique, 1953. Pax. Chronique de Kerbénéat, *avril 1953.*

Le choix est donc fait de construire un nouveau monastère sur la colline, là où, tout en restant à l'abri des vents violents, on bénéficie d'une vue splendide (ill. 10). Comme le chroniqueur de l'abbaye l'écrit en des termes plus convenables, cet emplacement, « par sa grandeur et son harmonie incomparable, porte de lui-même l'âme à chanter les magnificences de Dieu[16] ». Il faut bien cela pour justifier le renoncement relatif à « une terre sanctifiée par des générations de moines, illustrée par les origines chrétiennes du pays breton[17] ». « Nous bâtirons sur les ruines », titrait encore un petit film de propagande présenté en 1951 aux sociétaires de l'Amicale des Bretons de Paris : c'était une image pour gagner la sympathie et attirer les dons. Un an plus tard, le président des Amis de Landévennec explique à ses adhérents que le but de l'association n'est pas de « relever des ruines[18] ». Et puis, au fond, ajoute-t-on en 1953, « la fidélité aux souvenirs ne recommande-t-elle pas […] de respecter les ruines anciennes, de leur garder le cachet secret que les siècles leur ont conféré[19] » ?

14. « Notre nouveau monastère », *Pax. Chronique de Kerbénéat*, avril 1953, p. 15. En fait, les effectifs plafonneront à quarante-neuf.
15. Voir Yvon Tranvouez, « Boquen et Landévennec : deux destins », dans *Landévennec et la Bretagne religieuse du XX^e siècle*, Landévennec, Abbaye Saint-Guénolé, 2001, p. 45-56. (Repris dans Yvon Tranvouez, *Catholiques en Bretagne au XX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.) Dom Alexis Presse, abbé de Boquen, est consulté par dom Colliot à propos du montage juridique de l'opération. (Nathalie Riou, *La Résurrection de Landévennec sous le signe du renouveau, 1922-1965*, mémoire de maîtrise en histoire, Brest, Université de Brest, 1995, p. 42-43.)
16. « Notre nouveau monastère », *op. cit.*, p. 16.
17. « Visite à Landévennec », *Pax. Chronique de l'abbaye de Kerbénéat*, avril 1951, p. 19.
18. « L'âme de Landévennec n'est pas dans ses vieilles pierres, si vénérables soient-elles ; pas davantage dans le site, serait-il, comme on l'a dit, comparable au paradis terrestre. » (« L'assemblée générale des Amis de Landévennec », rapport de M. Quéinnec, président de l'association, *Pax. Chronique de l'abbaye de Kerbénéat*, juillet 1952, p. 17.)
19. « Notre nouveau monastère », *op. cit.*, p. 16.



Ill. 11 ▶
Couverture de la plaquette de l'abbé Le Moigne, 1952. *Collection Abbaye de Landévennec.*

Les énergies se tendent donc vers l'avenir. Et quelles énergies ! Plus de cinq mille personnes rejoignent l'association des Amis de Landévennec qui, patronnée par l'épiscopat, draine inlassablement la générosité des catholiques bretons : dons ou prêts, bien sûr, mais aussi main-d'œuvre bénévole arrivant par cars entiers pour des journées de débroussaillage ou d'aménagement des chemins[20]. Ce n'est pas ici le lieu de détailler cette aventure. En résumé, trois décennies pour trois chantiers. Les années 1950 sont celles des bâtiments conventuels, achevés en 1958. C'est à cette date que toute la communauté rejoint Landévennec, où ne demeuraient jusque-là, dans le Pénity réaménagé, qu'une dizaine de moines chargés de suivre les différents travaux entrepris sur la propriété.

20. Marc Simon, « Les Amis de Landévennec hier, aujourd'hui et demain… », *Chronique de Landévennec*, juillet 1977, p. 103-107.

Les années 1960 sont celles de l'église abbatiale, consacrée en 1965. Les années 1970 sont celles de l'extension de l'hôtellerie par deux petits pavillons construits en 1975. Indépendants des locaux strictement réservés aux religieux, ils permettent de répondre à une demande croissante, mais surtout d'accueillir des groupes mixtes, jusque-là exclus de cet univers de célibataires masculins[21].

Toute cette époque, il faut bien le dire, n'est pas seulement tournée vers le *neuf*. Elle est aussi résolument *moderne*, ce qui, d'une part, ne plaît pas à tout le monde et, d'autre part, a une incidence sur le devenir des ruines. L'un des premiers, l'abbé Jean-Yves Le Moigne, professeur dans un collège quimpérois et aumônier scout, voit un côté crépusculaire au retour des moines à Landévennec. Il l'exprime dès 1952 – alors que l'heure est à la fièvre de la mobilisation des cœurs, des bras et des portefeuilles – dans une courte plaquette aux accents péguystes, illustrée de photographies en vert sépia, qui anticipe, en quelque sorte, la nostalgie à venir (ill. 11). Ce texte étonnant vaut d'être cité longuement :

> Nous l'avons déjà remuée vingt fois cette terre des moines, nous avons vingt fois déjà taillé et scellé ces pierres, vingt fois débroussaillé et nivelé, pris vingt fois la hauteur, la longueur et la largeur et couronné vingt fois du bouquet de feuillage le faîte du bâtiment achevé – *in aeternum* !
>
> Nous, les gens de Basse-Bretagne, de génération en génération, de constructions en reconstructions, nous, avec nos mêmes têtes rondes et dures, et nos mêmes noms : Le Gall ou Kervella ou Pennec ou Guéguen – « *hag ar re all'zo war a bedenn sul*[22] » – point besoin de les inscrire dans le granit des frontons ou sur les parchemins, ces noms des grands bâtisseurs de Landévennec : ils demeurent vivaces dans la chair et le sang de cette population, vivaces comme ces primevères dans l'herbe ou ces digitales au revers du talus […]
>
> Et c'est parce que pour nous, gens de ce pays, Landévennec est notre œuvre commune, notre grand-œuvre héréditaire, que cela ira bon train : la race n'a pas dégénéré. Nous bâtirons ici la gloire de notre génération, le témoignage de notre valeur, de toutes nos valeurs. Dans ce pays, chaque pierre – menhir ou clocher ou calvaire – est la trace durable d'une génération, par-delà ses tombes disparues. Bien sûr, entassons-nous ici les pierres des grands écroulements futurs ; nos constructions crouleront donc dans les désastres des siècles à venir, mais dans l'herbe et dans la terre nos pierres resteront, qui feront dire qu'une fière race a vécu là : « Ah ! ceux-là, comme ils savaient construire… »

21. Abbé Jean de la Croix Robert, « Des projets : une réponse », *Pax. Chronique de l'abbaye de Landévennec*, avril 1974, p. 33-35.
22. « Et tous ceux qui sont inscrits sur la prière prônale » : on priait chaque dimanche dans les paroisses pour les défunts inscrits par leur famille sur la liste de ladite prière.

Ill. 12 ▲
Fouilles dans les ruines, années 1950.
Chronique de Landévennec, *janvier 1984.*

Ill. 13 ▲
Image prospectus pour la collecte de dons, années 1950.
Collection Abbaye de Landévennec.

> Pourvu, justement, qu'il n'arrive pas tout de suite trop de millions : je redoute le ciment armé qui va si vite et qui fera la triste preuve de l'impatience du XX^e^ siècle, de la pauvreté de ce XX^e^ siècle. Le ciment armé fait de tristes ruines. (Et c'est toute une affaire à déblayer, on ne peut rien faire de ses débris – même pas une belle photographie ! – Pensons aux successeurs afin que l'endroit soit toujours « préparé » pour tout recommencer.)
>
> Faisons donc sagement le mur pierre par pierre, mais de la pierre ; la charpente chevron par chevron, mais du bois ; et l'histoire mot par mot, mais du breton[23].

En fait, il n'y aura de béton que pour la charpente de l'église, et les références bretonnes abondent dans le nouveau monastère : pierres jaunes « de Logonna » en extérieur, pierres « de Telgruc » – moins onéreuses – en intérieur, schistes « de Locquirec » pour le dallage du cloître, ardoises « de Ploërmel » en toiture, et bien sûr la bibliothèque bretonne – *Levraoueg sant Gwenole*[24].

23. [Jean-]Yves Le Moigne, *Sur les pas de saint Guénolé. Abbaye de Landévennec*, Landévennec, 1952, p. 28-30. Sur ce prêtre influent, voir Christophe Carichon, *Scouts et guides en Bretagne (1907-2007)*, Fouesnant, Yoran Embanner, 2007, p. 340-343.
24. Marie-Thérèse Cloître, « Landévennec, l'esthétique d'une reconstruction », dans *Landévennec et la Bretagne religieuse du XX^e^ siècle*, Landévennec, Abbaye Saint-Guénolé, 2001, p. 17-28.

Lors de l'inauguration du chantier, en 1953, le chanoine Favé, aumônier général d'un *Bleun-Brug* assagi, salue « un grand moment de l'histoire de la Bretagne catholique[25] ». Le passage de la procession par les ruines de l'ancienne abbaye est assurément un symbole fort, hommage du *haut* au *bas*, c'est-à-dire à la fois du nouveau à l'ancien et de l'universel au local, mais est-ce pour perpétuer ou prendre congé ? Quinze ans plus tard, Ronan Caouissin, héritier sourcilleux de l'idéal du *Bleun-Brug* d'avant-guerre, revenu de bien des illusions, se désole de l'évolution des choses : « La foi bretonne ne semble plus habiter ces lieux millénaires. Seules, les ruines ont conservé leur empreinte celtique, où se réfugient les ombres de Yann Landevenneg, saint Gwénolé, l'abbé Perrot[26]. »

Mais qui se soucie encore des vieilles pierres ? « Dans l'allégresse du nouveau chantier ces ruines donnent une note mélancolique », remarque un bon témoin[27]. Tout ce qui compte se passe en haut, où l'on arrive par une nouvelle route, sans passer par le site ancien, qui a sa propre entrée en bas. L'accès est libre lorsque les grilles sont ouvertes, les samedis, dimanches et jours de fête, d'octobre à Pâques, et tous les jours pendant la saison, mais c'est peu fréquenté. « Quelques visites, souvent rapides, de touristes pressés[28] », ou des promenades familières des gens du bourg. Seuls quelques passionnés – historiens du dimanche ou archéologues amateurs – s'y attardent et commencent en 1955 des travaux de déblaiement (ill. 12), avec l'aide ponctuelle de scouts ou de petits séminaristes[29]. « On répare les ruines. Tout en construisant du neuf, il faut avoir l'œil sur le vieux », note la chronique du monastère[30]. Ces premières fouilles justifient bientôt l'ouverture d'un petit musée lapidaire qui vient compléter l'exposition historique mise en place dès 1952 dans une bâtisse attenante. En 1957, la Société française d'archéologie, qui tient congrès à Quimper, visite le site. D'année en année, les fouilles suscitent un intérêt croissant, parce qu'elles dégagent les traces des constructions superposées, identifiant autant d'étapes, de plus en plus anciennes – et donc de plus en plus prestigieuses –, de la vie monastique locale. Il est clair, au demeurant, que l'argent dont les moines ont alors besoin pour construire le nouveau monastère a d'autant plus de chances d'affluer qu'il est quêté au nom de la résurrection de Landévennec (ill. 13), et qu'il se présente ainsi comme une contribution à la cause bretonne, contrainte par les circonstances à se replier sur le folklore, la culture ou la religion.

25. Propos rapportés dans « La bénédiction de la première pierre à Landévennec », *Pax. Chronique de l'abbaye de Kerbénéat*, juillet 1953, p. 23.
26. Ronan Caerleon (pseudonyme de Ronan Caouissin), *Complots pour une République bretonne. Les dossiers secrets de l'autonomisme breton*, Paris, La Table Ronde, 1967, p. 107.
27. Guy Ricou, « Fouilles de Landévennec », *Pax. Abbaye de Landévennec*, janvier 1960, p. 12.
28. *Ibid.*
29. Guy Ricou, Bernard de Parades, Jos Le Doaré, plus tard Jo Irien, qui trouvent l'oreille attentive et l'érudition précieuse du père Grégoire Ollivier, archiviste et bibliothécaire de l'abbaye. (Voir : « Père Grégoire [Pierre Ollivier], 1902-1983 », *Chronique de Landévennec*, janvier 1984, p. 9-21.)
30. « Chroniques », *Pax. Abbaye de Kerbénéat*, octobre 1955, p. 12.

Ill. 14 ▶
Musée de l'ancienne abbaye de Landévennec : le sarcophage du IX[e] siècle.
Photo : Gilles Couix, UBO.

Cependant, deux évidences s'imposent. La première est que l'ampleur et la richesse du site dépassent les moyens et les compétences des amateurs éclairés qui s'en occupent. Confiées à la Direction régionale des Antiquités historiques à partir de 1978, les fouilles sont désormais placées sous la responsabilité d'archéologues professionnels[31]. La deuxième est que, à mesure que l'on creuse, on fragilise les strates supérieures. Un matin de décembre 1982, Jo Irien et ses compagnons de fouille découvrent qu'un pan de mur s'est écroulé dans la nuit. Reste un conduit de cheminée, invisible jusque-là, qu'ils ont le temps de photographier avant qu'il ne s'écroule à son tour dans la soirée[32]. Il faut donc ouvrir également, en 1984, un chantier de restauration afin de garder aux ruines le visage qu'on leur veut, c'est-à-dire celui de 1950 mais nettoyé de la végétation et des gravats et enrichi d'une perspective en profondeur[33]. C'est ainsi un musée de site qui se prépare.

Il se trouve qu'entre-temps, l'avenir de Landévennec est passé, ou plus exactement qu'il s'est déplacé. Sa nouvelle frontière se trouve depuis 1981 en Haïti, où l'abbaye a relevé le défi d'une fondation. Ils sont six moines en 1986 sur le Morne Saint-Benoît, à soixante kilomètres de Port-au-Prince, dans un pays difficile, soumis aux aléas du climat, aux infortunes de l'économie et à l'instabilité politique. Mais, à Landévennec aussi, des problèmes se posent aux quarante moines de la maison mère. Ils ont traversé vaille que vaille les turbulences des années 1970 – remous postconciliaires et retombées du mouvement de mai 1968 – qui ont mis à mal l'autorité de leur abbé vieillissant et provoqué quelques dommages collatéraux. La démission de dom Colliot en 1970, officiellement pour raisons de santé, a été suivie d'une énergique reprise

31. Elles sont dirigées par Annie Bardel, bientôt aidée par Ronan Perennec.
32. Jo Irien, « Quand la terre restitue son passé », *Chronique de Landévennec*, avril 1984, p. 62-71.
33. Chantier conduit par Françoise Mouton. Sarah Farmer (*10 juin 1944, Oradour. Arrêt sur mémoire*, *op. cit.*, p. 222), qui souligne, à propos d'Oradour, les difficultés de conservation, observe que « les ruines, préservées afin de figer un moment spécifique dans le temps, contiennent aussi l'histoire de leur nature éphémère et de la fragilité de la mémoire humaine ».

en main par un jeune prieur venu de La-Pierre-qui-Vire, le père Jean de la Croix Robert, élu abbé en 1972. Pourtant la crise des vocations se fait sentir et la communauté vieillit, faute de se renouveler suffisamment.

Si les ruines reprennent sens, c'est peut-être en partie à cause de cette situation incertaine, qui fait que les esprits chagrins songent aux décadences du passé. Mais c'est aussi, plus largement, un effet d'époque. Les années 1980 sont un peu partout celles de la redécouverte et de la sauvegarde des monuments en péril. « La voix des pierres » devient alors un thème porteur, qui suggère l'idée de célébrer, en 1985, le quinzième centenaire de la fondation supposée de l'abbaye de Landévennec[34]. Tout au long de l'année, diverses rencontres attirent l'attention du public sur les fouilles et la restauration en cours, mais deux moments forts émergent. Fin avril, au nouveau monastère, se déroule un colloque scientifique international sur le monachisme breton médiéval[35]. Quinze jours plus tard, une importante exposition sur *Landévennec aux origines de la Bretagne* est inaugurée au nouveau centre culturel créé par le Conseil général du Finistère dans l'ancienne abbaye des Augustins, à Daoulas[36].

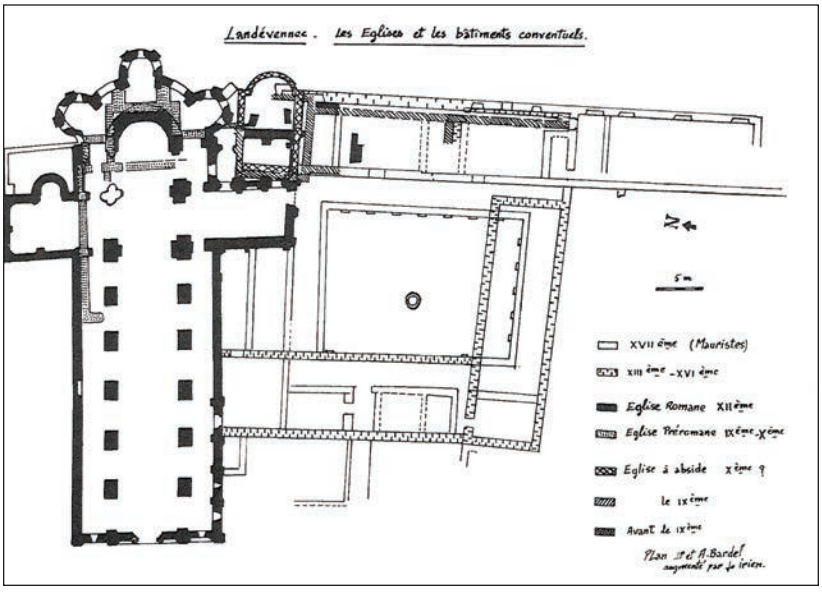
Le succès de ces deux manifestations est tel que l'idée s'impose de leur donner une suite durable. Les historiens lancent dès 1986 le Centre international de recherche et de documentation sur le monachisme celtique (CIRDoMoC), qui tiendra des journées d'études annuelles à Landévennec. L'année suivante, le Conseil général accepte de financer l'essentiel d'un musée à couvert, complément logique du musée de site, destiné à présenter au public – et notamment aux scolaires – les maquettes exposées à Daoulas pour reconstituer l'aspect des lieux aux grandes étapes de la vie monastique à Landévennec, mais aussi les objets découverts lors des fouilles, en particulier le sarcophage carolingien du IX^{e} siècle (ill. 14). Dès lors, les choses s'enchaînent d'autant mieux que la conjoncture est porteuse. Le musée de site, achevé en 1988, reçoit le prix *Europa Nostra*, qui récompense chaque année les meilleures contributions à la « sauvegarde du patrimoine architectural et naturel de l'Europe[37] ». Le musée à couvert, partiellement enterré, « comme une crypte », et d'une architecture résolument moderne mais volontairement effacée « en présence de ce site vénérable qu'elle a mission de servir[38] », est achevé et inauguré en juin 1990 (ill. 15). Point d'orgue de cette spectaculaire bonification des ruines, menée en quelque sorte au pas de charge, le site est classé monument historique en 1992.

34. « Les ruines sont parfois plus parlantes que les grands édifices […] Elles sont le livre clair d'un passé prestigieux, le livre neuf d'un avenir toujours possible » (Abbé Jean de la Croix Robert, préface à Marc Simon, *L'Abbaye de Landévennec…*, *op. cit.*, p. 12).
35. Voir les actes publiés : *Landévennec et le monachisme breton dans le Haut Moyen Âge*, Landévennec, Abbaye saint Guénolé, 1986.
36. Voir le « Numéro spécial du XV^{e} Centenaire » de la *Chronique de Landévennec*, juillet 1985.
37. « *Europa Nostra* », *Chronique de Landévennec*, juillet 1989, p. 105.
38. « Quinze siècles pour un musée », *Chronique de Landévennec*, juillet 1990, p. 111. On observe le même choix d'effacement architectural pour le « Centre de la Mémoire » d'Oradour, inauguré en 1999. (Voir Jean-Jacques Fouché, « Le Centre de la Mémoire d'Oradour », *Vingtième Siècle*, n° 73, janvier-mars 2002, p. 125-137.)

Ill. 15 ▶
Les ruines et le musée : affiche pour l'inauguration du musée de l'ancienne abbaye, 1990. *Collection* Abati Landevenneg.

Ruines religieuses et ruines culturelles (1990-2009)

Depuis une vingtaine d'années, les vestiges de l'ancienne abbaye de Landévennec vivent donc sous un régime de cohabitation qui mérite examen. Ce curieux attelage prend trois figures, qui se succèdent dans une sorte de fondu enchaîné plus que par des césures brutales que l'on serait bien en peine de dater. Dans un premier temps, il semble que la communauté monastique n'a qu'à se louer de ce remploi culturel de ses origines religieuses. D'abord parce qu'il ne s'agit pas d'un *recyclage*, où la fonction sacrée disparaîtrait derrière un usage profane, mais d'une *représentation*, qui donne à voir la longue durée du spirituel malgré les accidents de l'histoire. À cet égard, plus la météorologie catholique contemporaine devient maussade, plus le spectacle des ruines de l'abbaye apparaît consolant. Ces traces de constructions



◂ Ill. 16
Le palimpseste des ruines : plan par Jean-Pierre et Annie Bardel, augmenté par Jo Irien. Chronique de Landévennec, *avril 1984.*

superposées rappellent opportunément qu'il y a eu par le passé d'autres temps difficiles, chaque fois surmontés. Plus question, certes, d'évoquer les bâtiments « vingt fois » relevés, comme se plaisaient à le faire un dom Godu ou un abbé Le Moigne. La précision archéologique tue l'exagération rhétorique, mais elle a vertu d'attestation pour le visiteur moderne (ill. 16). Du rêve à la réalité, la perte est moindre que le gain, surtout si l'on considère que le parti retenu pour la restauration offre l'avantage de livrer un double message. Débarrassés de la végétation qui les apaisait, les murs de l'abbatiale romane évoquent plus facilement les « pierres échappées au massacre » de la Révolution[39]. Mis au jour par le travail des fouilleurs, les restes du monastère carolingien donnent au lieu le prestige de l'ancienneté et le bénéfice de la rareté.

On touche ici au deuxième avantage du musée de site. Auparavant, les seuls éléments visibles étaient ceux de la période romane, pour laquelle on trouve facilement mieux ailleurs. Le carolingien, c'est beaucoup moins fréquent et opportunément chargé de connotations européennes. « Le patrimoine que nous sauvons de l'oubli et de la destruction nous redonne à tous une histoire et une identité », observait le père Jean de la Croix Robert en recevant le prix *Europa Nostra*. « L'Europe doit bien quelque chose de son histoire et de son identité aux moines celtes d'abord, aux moines bénédictins ensuite, ajoutait-il. De l'unité véritable vers où marche l'Europe puissions-nous, aujourd'hui et par tout ce que nous souhaitons, être les témoins, les prophètes et les artisans[40] ! » Vision irénique

39. Plaquette *Abbaye de Landévennec*, Landévennec, 1970, p. 14. « L'envahissement des ruines par la végétation atténue le caractère pathétique des lieux et estompe le témoignage », écrivait en 1983 l'architecte en charge d'Oradour. « Peut-on, ajoutait-il, laisser le site devenir une promenade romantique ? » (Cité par Sarah Farmer, *10 juin 1944, Oradour. Arrêt sur mémoire*, *op. cit.*, p. 228.)

40. « *Europa Nostra* », p. 106.

développée par la suite et dont les dividendes sont de deux ordres. D'une part, en réactivant la dimension bretonne, quelque peu marginalisée au temps des réformes conciliaires et françaises, elle réconcilie la communauté avec une partie des amis qui l'ont soutenue en 1950 et qu'elle a déçus[41]. D'autre part, et plus prosaïquement, elle autorise l'espoir de bénéficier un jour de fonds européens.

Le dernier élément qui contribue à nourrir la satisfaction générale est que tout cela fonctionne en quelque sorte entre amis. Le montage juridique et financier est original, reposant à première vue sur un carré paradoxal. Le sol et donc aussi les objets exhumés par les fouilles appartiennent à la communauté monastique[42]. Le musée est la propriété du Parc naturel régional d'Armorique (PNRA). L'équilibre financier dépend des subventions du Conseil général du Finistère. La structure est gérée par une association loi de 1901, *Abati Landevenneg*. Mais quand on passe des institutions aux hommes, ce carré devient magique (ill. 17). Toute l'affaire n'a été possible que parce qu'elle a été portée par le premier vice-président du Conseil général, Jean-Yves Cozan, catholique notoire, ancien dirigeant national de la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC)[43]. Le PNRA est largement contrôlé par le Conseil général. Les moines sont fortement représentés dans *Abati Landevenneg*, dont le recrutement extérieur reste volontairement limité aux amis sûrs, et la présidence confiée au maire de la commune, Roger Lars, qui désire évidemment la réussite de son principal équipement touristique. Au demeurant, le musée de l'ancienne abbaye de Landévennec coûte moins cher à la collectivité que d'autres équipements analogues. La fréquentation est bonne, avec près de 20 000 visiteurs par an au début de années 2000, tandis que les dépenses de personnel sont quasi inexistantes, garde et visite étant assurées bénévolement jusqu'en 2002 par une communauté de quatre religieux retraités appartenant à la congrégation des Frères des écoles chrétiennes. Il y a donc un fort taux d'autofinancement.

Parmi les grands moments de cette première période figure l'insertion passagère du musée de Landévennec dans la programmation du festival culturel Louis Jouvet, du nom du célèbre acteur, originaire de la presqu'île de Crozon. L'ancienne abbatiale accueille en 1995 une création théâtrale sur la vie de saint Guénolé. L'année suivante, c'est une composition

41. Même si ceux qui avaient trop longtemps attendu que Landévennec devînt le foyer d'une spiritualité chrétienne celtique ont fini, de guerre lasse, par créer ailleurs, en 1984, un centre de cette sorte, le *Minihy Levenez*, animé par l'abbé Jo Irien, grand ami du monastère. Originaire du Dauphiné, le père Jean de la Croix Robert n'était pas prédisposé à valoriser cet aspect du monastère. Il s'était pourtant progressivement convaincu que Landévennec, comme Belloc au Pays basque, est de ces abbayes qui appartiennent au pays autant qu'aux moines. L'élection du nouvel abbé, le père Louis Cochou, Breton et bretonnant, en 1991, ne fit que renforcer ce recentrage breton. Sur Belloc, dont la profondeur historique est moindre, voir Marc Doucet, *Des Hommes travaillés par Dieu. Histoire de l'abbaye de Belloc*, Paris, Cerf, 2009.

42. La communauté monastique a demandé et obtenu en 1977 la reconnaissance légale devenue possible pour les congrégations depuis 1970, à la suite de quoi l'association des Amis de Landévennec lui a cédé ses biens avant de se dissoudre.

43. Voir *Jean-Yves Cozan, l'homme à l'écharpe blanche*, entretiens avec Erwan Chartier, Spezet, Coop Breizh, 2005.

◂ Ill. 17
Le père Jean de la Croix Robert, abbé de Landévennec, en conversation avec Jean-Yves Cozan, premier vice-président du Conseil général du Finistère, 1985. *Collection Abbaye de Landévennec.*

poétique sur la Passion qui s'y trouve mise en scène. Pourtant, aussi réussis soient-ils, ces spectacles signalent l'une des difficultés qui contribuent à forger la deuxième figure, moins agréable, du remploi culturel des vestiges religieux. Même si les thèmes sont ici directement ou indirectement liés au lieu, ces manifestations suggèrent que les ruines pourraient être un *décor* plus qu'un *message*. Or, passé l'enchantement des premières années, il apparaît que la fréquentation du musée ne peut se maintenir que si l'offre culturelle est enrichie ou renouvelée (ill. 18). Outre les expositions temporaires organisées chaque année, des concerts de cornemuse, de harpe ou de guitare celtique, des lectures et des contes sont introduits lors de soirées destinées à attirer un public nouveau et à conserver les habitués[44]. Comme il arrive pour l'usage estival des chapelles bretonnes, cette programmation pose la question de ses limites, c'est-à-dire de la définition de ce qui est compatible avec l'esprit du lieu, même si l'ancienne abbatiale n'a plus de vocation cultuelle. L'animation culturelle, qui doit tenir compte dans les lieux de culte paroissiaux des droits de l'affectataire, ne peut négliger ici le point de vue du propriétaire.

Reste que s'esquisse peu à peu une logique d'autonomisation culturelle. Au début, le musée était, en somme, l'instrument par lequel les moines valorisaient leur patrimoine religieux. Peu à peu, il s'émancipe, et son rapport à la communauté monastique devient plus problématique. Plusieurs facteurs favorisent cette évolution. L'affaissement de la culture religieuse du grand public fait que bon nombre d'éléments du site deviennent incompréhensibles au tout venant. Quel que soit le talent des animateurs qui font les visites guidées, la présence inopinée d'un moine sur le site fait

44. Voir Manuel Moreau, directeur du musée, « État des lieux. Projet culturel et scientifique », décembre 2007 (archives d'*Abati Landevenneg*).

Ill. 18 ▶
Concert de harpe celtique par Cécile Corbel dans les ruines de l'abbatiale.
Collection Abati Landevenneg.

l'effet d'un *must*, et les touristes se pressent pour entendre en quelque sorte des commentaires « vécus ». Tout en s'y prêtant volontiers, les moines ont parfois le sentiment d'être entraînés dans un jeu de rôle, surtout lorsqu'il se trouve un quidam pour regretter qu'ils ne portent plus l'habit traditionnel qui va si bien avec les vieilles pierres[45]. Le risque apparaît que, dans un processus de « folklorisation » du catholicisme que signalait déjà Michel de Certeau en 1974, la clôture monastique qui isole la communauté fasse l'effet d'une limite de réserve indienne, surtout que ses effectifs diminuent et que sa pyramide démographique se dégrade[46]. Cette image désobligeante s'insinue d'autant plus facilement qu'il y a une sorte d'étanchéité entre le musée et le monastère actuel. On accède au premier sans passer par le second, que l'on ne voit d'ailleurs pas depuis les ruines. Les publics ne sont pas les mêmes. La communauté estime à quelque 100 000 le nombre de passages annuels à la nouvelle abbaye, soit cinq fois plus, en gros, que ceux relevés sur le site de l'ancienne : cela peut sembler considérable, mais on sait l'attraction qu'exercent aujourd'hui, sur des publics très différents, ces *paradisi claustri* que sont les monastères[47]. Reste que l'affluence subodorée en haut est difficile à vérifier, alors que celle mesurée en bas a la précision du tiroir-caisse. Mais la proportion des fidèles, des convaincus ou des défricheurs spirituels est assurément plus forte en haut qu'en bas, où l'on a plus de chances de rencontrer une population détachée du christianisme et en état d'indifférence religieuse[48].

45. Le frère François-Xavier Massue, trésorier d'*Abati Landevenneg*, que cette fonction amène à passer beaucoup de temps sur le site, est régulièrement devant une telle situation.
46. Michel de Certeau et Jean-Marie Domenach, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974.
47. Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Cerf, 1986, p. 9-16 (évocation des « monastères revisités »).
48. Yves Lambert, « Religion : développement du hors-piste et de la randonnée », dans Pierre Bréchon (dir.), *L'évolution des valeurs des Français, 1980-2000*, Paris, Armand Colin, 2000, p. 126-150.

◂ Ill. 19
Les ruines expliquées par des panneaux : une signalétique vieillie.
Photo : Gilles Couix, UBO.

Le processus d'autonomisation culturelle tient aussi aux problèmes particulier posés par la mise en valeur du patrimoine. Centre d'interprétation plus que musée proprement dit, la structure ne pourrait vraiment accéder à ce dernier statut qu'en développant ses collections, ce qui suppose inventaire, clarification du statut juridique des objets et présentation dans des conditions de conservation exigeantes. Tout cela a un coût, de même que la nécessaire mise à niveau de la muséographie originelle, vieillie et insuffisante au regard des attentes du public (ill. 19). Par ailleurs, en raison de l'inachèvement du projet initial, la circulation se fait des ruines au musée, à rebours de ce qu'exigerait une approche intelligente des lieux, quand elle ne se limite pas aux ruines, voire à un regard fugace sur l'abbatiale hors périmètre payant : la reconfiguration de l'accueil et de la « clôture culturelle », si l'on peut dire, exige un investissement important. Or, au moment où ces dépenses s'imposent, les ressources disponibles diminuent, à la fois parce que la fréquentation stagne – une moyenne de 19 000 visiteurs annuels entre 2006 et 2009 – et que les coûts de fonctionnement augmentent depuis qu'il a fallu embaucher du personnel salarié. Ajoutons que les recettes annexes restent modestes, la communauté ne souhaitant pas que la boutique du musée fasse concurrence à la sienne, qui est sa principale source de revenus.

En somme, les moines se trouvent face à une offre culturelle dont ils ont eu l'initiative mais qui tend à devenir insolite, exigeante et coûteuse, tout en leur renvoyant une fâcheuse image de *has been*. Et pour ajouter aux contrariétés, voilà que l'on ne peut plus gérer en confiance, entre soi. Le PNRA, dont les musées ne sont pas le cœur de métier, envisage de se désengager. Le Conseil général, principal bailleur de fonds, a changé de couleur politique : la majorité est à gauche depuis 1998, et le nouveau président, Pierre Maille, est un socialiste laïque, qui respecte la religion mais ne fréquente guère les sacristies. Il se soucie d'autant plus du

Ill. 20 ▶
Office des vêpres du Pardon de saint Guénolé, 1er mai 2005. Portant l'étole, à droite, le père Louis Cochou, abbé de Landévennec, à gauche, Mgr Mark Jabalé, évêque de Menevia au pays de Galles. Chronique de Landévennec, *juillet 2005.*

bon emploi des deniers publics que la gauche a brocardé la dispendieuse « politique des châteaux » de l'ancienne majorité.

Alors se dessine la troisième figure, qui tend à se superposer à la précédente. Le remploi culturel se double d'un nouveau réinvestissement religieux, après celui, éphémère, qui avait accompagné le rachat de la propriété. Dès 1981, les moines avaient repris la tradition du pardon de saint Guénolé, fixé à la date commode du 1er mai pour permettre à un plus grand nombre de fidèles d'y participer. À partir de 1996, l'usage s'instaure – chaque fois que le temps le permet – de se rendre en procession jusqu'aux ruines pour y chanter les vêpres (ill. 20). Il arrivait déjà que la communauté y descende occasionnellement pour un office. Mais voilà que la prière des fidèles dans l'ancienne abbatiale s'inscrit dans l'ordinaire du calendrier du printemps, faisant contrepoint à ses usages profanes de l'été[49]. Dans la même perspective de réenchantement du site, le nouvel abbé élu en 2007, le père Jean-Michel Grimaud, encourage le metteur en scène Antoine Juliens qui propose d'instaurer, sous l'appellation « Verbe sacré », un festival annuel conçu comme un « voyage culturel au cœur du spirituel ». Il s'agit de convier les spectateurs à « s'imprégner d'une pensée culturelle tournée vers le spirituel[50] ».

Ce *come back* est aussi une manière de réaffirmer des principes quand les pouvoirs publics présentent leurs exigences. Sollicité d'augmenter la subvention annuelle qu'il accorde à l'association *Abati Landevenneg*, le

49. Une éphémère directrice du musée, animée d'un zèle intempestif, crut devoir représenter au maire, qui était aussi le président d'*Abati Landevenneg*, que la communauté ne pouvait organiser les vêpres dans les ruines sans demander l'accord de l'architecte des bâtiments de France, au motif qu'il y avait accueil d'un public nombreux dans un site classé. On lui opposa vertement – et à tort – le bon sens et les prérogatives du propriétaire…

50. Antoine Juliens, directeur artistique de Teatr'opera, « Projet Winwaloé, *Abati Landevenneg*, Verbe sacré », archives d'*Abati Landevenneg*, 2009.

Ill. 21 ▲
Père Jean-Michel Grimaud, abbé de Landévennec.
Photo : Jean-Philippe Tranvouez.

Ill. 22 ▲
Pierre Maille, président du Conseil général du Finistère.
Conseil général du Finistère.

Conseil général fait savoir en 2006 qu'il subordonne une augmentation de son aide financière à la définition d'un véritable projet scientifique sous le contrôle d'un universitaire. Ce préalable amène le maire, conscient de l'enjeu, à abandonner la présidence de l'association, et le père Louis Cochou, encore abbé à cette date, à solliciter un historien de l'Université de Brest – l'auteur de ces pages –, qui se trouve porté à la présidence d'*Abati Landevenneg*. Au même moment, une assemblée générale extraordinaire modifie les statuts de l'association de manière à y introduire une disposition prévoyant qu'« aucune décision ne peut être adoptée si elle n'a pas recueilli le vote positif du membre de droit » du conseil d'administration, à savoir le supérieur de la communauté monastique[51].

Un échange surréaliste résume cette nouvelle situation dans laquelle les moines sont contraints de négocier avec des interlocuteurs qui n'entrent plus immédiatement dans leurs vues (ill. 21-22). La scène se passe le 18 mai 2009 dans les bureaux du Conseil général du Finistère. Président d'*Abati Landevenneg*, je viens exposer les projets et les besoins de l'association, et je suis accompagné du père abbé, dont la présence se justifie par le fait qu'il est le propriétaire du site. C'est la première fois que Pierre Maille rencontre le père Jean-Michel Grimaud, pourtant abbé depuis un an et demi : le temps n'est plus où pouvoirs publics et autorités ecclésiastiques échangeaient des visites protocolaires. Les affaires qui motivent la réunion sont évoquées dans un climat très cordial et les propos du président du Conseil général laissent espérer que l'association obtiendra l'aide demandée. L'atmosphère est détendue. Tout à coup, Pierre Maille interroge le père Jean-Michel : « *Vous êtes combien ? — Vingt-deux, plus cinq en Haïti, où*

51. Article 8.1.3 des statuts d'octobre 2006 (archives d'*Abati Landevenneg*).

nous avons une fondation. — Les entrées, les sorties ? — Compte tenu de la pyramide des âges (il y a cinq octogénaires), les sorties sont plutôt vers le cimetière, mais nous avons deux novices. — Et qu'est-ce que vous faites ? » Je me demande comment le père abbé va lui résumer en deux mots la vie contemplative et j'entends, stupéfait : « *On fabrique des pâtes de fruits, on a une librairie et on accueille des hôtes tout au long de l'année. — Combien de nuitées ? — 8 000 par an, sachant que 2 500 personnes passent au moins une nuit à l'hôtellerie de l'abbaye*[52]. » Au moment de prendre congé, le président du Conseil général confie qu'il viendrait volontiers, pendant ses vacances, faire connaissance de la communauté monastique. Le père abbé répond qu'il le recevra avec plaisir. Chacun a parlé le langage de l'autre.

⁂

C'est assurément une histoire singulière que celle des ruines de Landévennec. Trop singulière, peut-être, pour qu'on puisse en tirer des leçons générales. Elle suggère pourtant trois remarques utiles – *reflexionou profitabl* comme on dit en breton à propos des considérations sur la mort. La première est que la pérennité d'un édifice religieux est étroitement liée à la surface de son rayonnement, mais aussi à la diversité de l'attraction qu'il exerce. Pour qu'un bâtiment conventuel mérite d'être d'une manière ou d'une autre conservé, il faut qu'il ait une valeur symbolique qui dépasse le seul horizon religieux, qu'il soit par conséquent chargé d'une dimension identitaire par laquelle, autant qu'aux moines, aux moniales, aux religieux ou aux religieuses, il appartient aussi, virtuellement, à la population. La deuxième observation est que si les responsables de locaux abandonnés veulent éviter certaines formes de remploi qu'ils jugent inconvenantes, ils peuvent avoir intérêt à en conserver la propriété, de manière à garder un droit de regard sur leur usage dans le cadre d'une location ou de quelque autre convention particulière. La dernière remarque est quelque peu paradoxale : si l'on estime que la population locale a définitivement cessé de pratiquer, autant vendre couvents et abbayes, les laisser devenir maison de retraite ou centre de remise en forme et maximiser les profits pour assurer au mieux, en d'autres bâtiments plus adaptés, la fin de vie des personnels religieux. Mais si l'on pense qu'il y a un avenir pour le catholicisme, alors il ne faut pas avoir peur des ruines, surtout là où les lieux ont un sens et les pierres une histoire. Elles seront un signe fort pour de lointains héritiers spirituels, qui se feront un devoir de se les réapproprier.

52. Je rapporte cet échange fidèlement, sans pouvoir garantir au mot près la précision des propos que j'ai notés dès la fin de la réunion.

7

Mort et résurrection de l'ancienne abbaye royale de Royaumont

Jean-Michel Leniaud

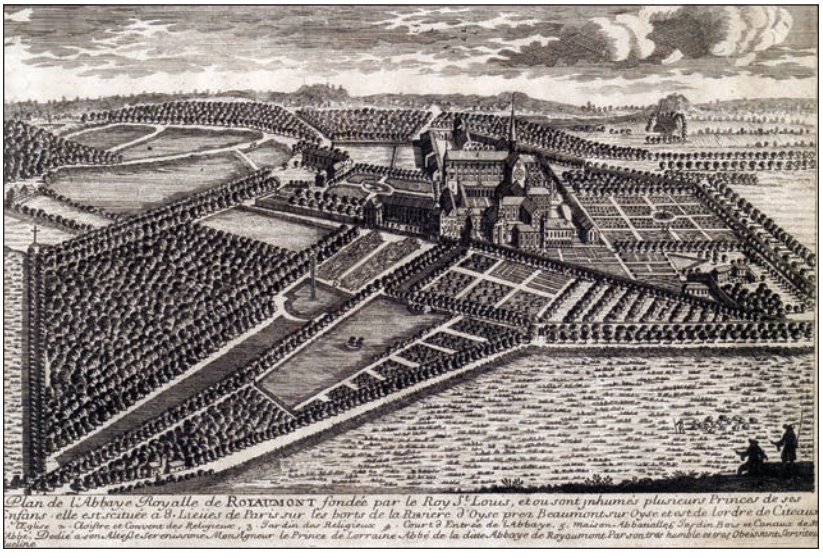
Abstract

After the Revolution, what became of the masterpieces of *Monasticum gallicanum*? Some of these mighty abbeys were destroyed, partially or totally, or were assigned to various public services: penal, education, health, etc.

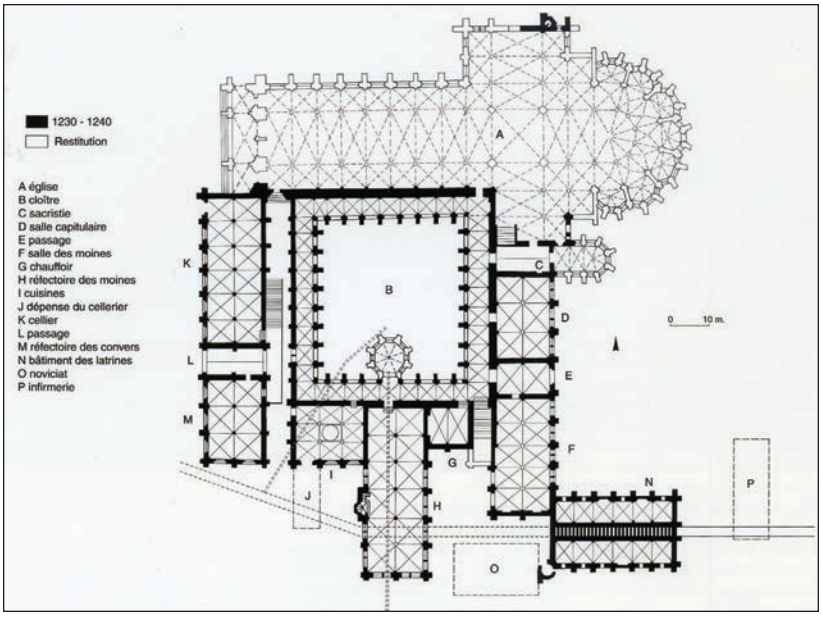
The case of the former Royaumont royal abbey, proud to be the burial place of Saint Louis' children, will be explored here. We will examine the challenges and lessons for contemporary conservation of the various adventures of the monument, whose buildings were sold as national assets; were partially destroyed; were assigned for a time to industry; were a home for vacationers; then were purchased by a female religious community to serve as their noviciate, until community members were forced into exile, leading to the buildings' sale at the end of the 19th century. Our reflections will encompass the projects of the Royaumont Foundation, which has taken over the premises and made them famous for musical, literary, and artistic activities.

Les abbayes et les grands établissements ecclésiastiques de l'Ancien Régime ont subi des sorts divers après la Révolution. Certains ont été privatisés, d'autres non. Les premiers ont été totalement ou partiellement détruits ; les seconds, affectés à des services publics ; d'autres ont retrouvé à plus ou moins longue échéance leur vocation originelle. L'histoire monographique de ces bâtiments à partir du XIX^e^ siècle reste souvent à faire ou à moderniser : celle de Clairvaux, de Fontevraud, du Mont-Saint-Michel, de Jumièges, d'Ourscamps, des Vaux-de-Cernay, etc., mériterait d'être questionnée et mise en vue panoramique : qui ont été les acteurs des transformations, quels en ont été les mobiles, comment la réutilisation s'est-elle accordée avec un projet de sauvegarde, comment la sauvegarde a-t-elle amené à modifier les conditions de la réutilisation en conduisant peu à peu à une occupation culturelle, combien d'édifices ont été détruits ou restent occupés dans des usages dégradants ? Plusieurs études ont été entreprises en ce sens, généralement produites par des chercheurs marqués par la problématique des monuments historiques, celle du bien-fondé de restituer dans l'état existant ; elles présentent un intérêt précieux, mais souvent n'analysent pas les conditions dans lesquelles s'est opérée la transmission du bien avant sa restauration par les services officiels. Elles tendent à fausser la perspective au profit d'un discours téléologique qui énoncerait que, après une longue parenthèse de deux siècles, la construction enfin restaurée trouverait la plénitude de son être antérieur, débarrassé de ses usages, religieux ou civils, et des servitudes qu'ils entraînent. Récemment, un nouveau mode de questionnement a été formulé, prenant en compte la totalité de l'histoire de l'édifice depuis la Révolution et analysant le processus de stratification mémorielle qui conduit au façonnage d'un lieu auquel s'attachent des « émotions patrimoniales » : c'est le cas du palais des Papes, en Avignon, qui a récemment fait l'objet d'une longue étude monographique de la part de Dominique Vingtain dans une thèse soutenue sous ma direction en 2008 à l'École pratique des hautes études (*Le palais des Papes de la révolution à nos jours*). La même année, l'abbaye de Royaumont a bénéficié d'une recherche à plusieurs mains, *Royaumont au XIX^e^ siècle. Les métamorphoses d'une abbaye*[1], qui explore dans le détail la surprenante histoire de cet édifice, depuis la sécularisation des biens du clergé et la vente des biens nationaux jusqu'à l'acquisition du bien par la famille qui a créé la Fondation Royaumont, connue pour la qualité des manifestations culturelles et artistiques qu'elle organise en ce lieu. Grâce à cette recherche approfondie et aux nombreux documents iconographiques qui ont été mis au jour à cette occasion, il devient possible de proposer une réponse à la question posée par le colloque « Des couvents en héritage », en y distinguant trois aspects : 1. De quel héritage s'agit-il ? 2. Comment s'est opérée la transmission ? 3. Quels en ont été les acteurs ?

1. Sous la direction de Jean-François Belhoste et Nathalie Le Gonidec, préface de Denis Woronoff, Paris, Créaphis, 2008 ; les photographies illustrant le présent article sont extraites de cet ouvrage. Voir aussi : François-Michel van der Mersch, *La Révolution Belgique : chronique d'une famille entre France et Flandres*, Bruxelles, Racine, 2000 ; et, bien sûr, l'incontournable source, de l'abbé H. Duclos, *Histoire de Royaumont, sa fondation par saint Louis et son influence sur la France*, Paris, Douniol, 1867, 2 vol.



Ill. 1 ▶
Plan de l'abbaye royale de Royaumont. Aveline. Début du XVII[e] siècle, gravure.
Royaumont au XIX[e] siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.



Ill. 2 ▶
Plan de l'abbaye de Royaumont au XIII[e] siècle.
Royaumont au XIX[e] siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

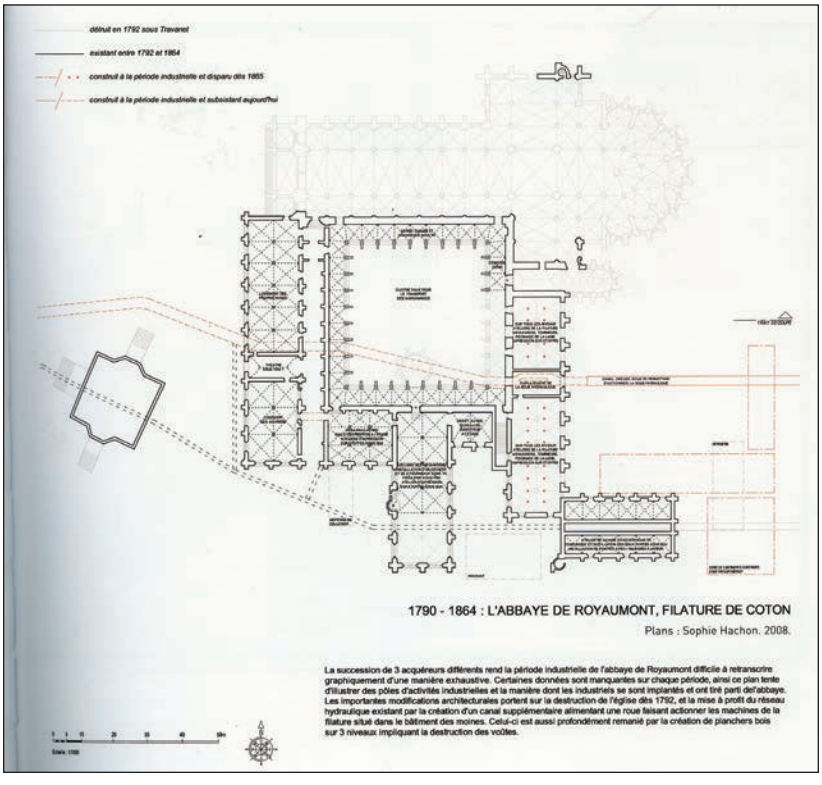
De l'abbaye royale à l'entreprise textile

Fondée par saint Louis en 1228 et construite avant 1235, l'abbaye royale de Royaumont (ill. 1-2) est située à 40 kilomètres au nord de Paris, dans l'actuel département de l'Oise. Elle appartenait à l'ordre cistercien et, en raison de sa fondation royale, se trouvait directement rattachée à Cîteaux, la maison mère de l'ordre. L'église abbatiale remplit le rôle de nécropole familiale : y furent inhumés, de préférence à Saint-Denis, l'un des frères et trois des enfants de saint Louis. À la fin du XVIII[e] siècle, l'abbé commendataire est Henri-Éléonore-François Le Cornut de Ballivières, aumônier du roi. Il

◂ Ill. 3
Vue de l'église et du palais abbatial de Royaumont. Louis-Jean Allais (1762-1833), s. d. *Extrait de* Monumens français, tels que Tombeaux, Inscriptions, Statues, Vitraux, Mosaïques, Fresques, etc. ; tirés des Abbayes, Monastères, Châteaux et autres lieux, *par Aubin-Louis Millin, t. II, édition de 1802, gravure.*

consacre ses revenus à la construction d'un splendide palais abbatial (ill. 3) dont il ne profite pas avant son départ en émigration dès 1789. En 1791, la communauté monastique se limite à dix moines, dont une petite minorité, les plus âgés, restera fidèle à l'état ecclésiastique. À cette époque, les constructions et les jardins sont reconnus comme des chefs-d'œuvre d'art, c'est du moins ce qu'en pense Aubin-Louis Millin dans ses *Monumens français, tels que Tombeaux, Inscriptions, Statues, Vitraux, Mosaïques, Fresques, etc. ; tirés des Abbayes, Monastères, Châteaux et autres lieux*, dont la première édition paraît en 1790.

Le 31 mai 1791, à la suite de la sécularisation des biens du clergé, à la suppression des ordres religieux et de la décision de vendre les biens nationaux, l'ensemble de l'abbaye – bâtiments, terres et pièces d'eau – est acquis par le marquis de Travanet. Né Jean-Joseph-Guy Bourguet (1746-1795) dans une famille sans titre ni fortune, il embrasse la carrière militaire jusqu'à la dissolution de son régiment en 1776. Peu après, il est anobli comme marquis de Travanet, du nom d'une terre entre Albi et Castres d'où sa famille était originaire. Est-ce pour compenser sa réduction à l'état civil ou pour faciliter son entrée dans le monde ? La seconde raison semble très probable car, à la même époque, à l'âge de trente ans, il contracte un très beau mariage avec Marie-Jeanne de Bombelles, dont le père est gouverneur de Bitche en Lorraine et le frère, diplomate – il est désigné en 1786 ambassadeur au Portugal. Mieux, la jeune mariée est une familière de la reine Marie-Antoinette et le contrat de mariage est signé à Versailles en présence de la famille royale. Jean-Joseph accède, grâce à sa femme, à l'intimité de Trianon et, promu au rôle de banquier de jeu de la reine, acquiert une fortune considérable, dont, en 1780, la seigneurie de Viarmes, au nord de Paris. Contrairement à sa femme – dont il se sépare – et à sa belle-famille,



Ill. 4 ▶
L'abbaye
de Royaumont, filature
de coton, 1790-1864.
Sophie Hachon, 2008.

qui restent fidèles à Louis XVI et fervents royalistes, Jean-Joseph embrasse sans scrupule les idées nouvelles. Après avoir acquis l'abbaye, il en fait détruire l'église en déclarant qu'elle avait été « bâtie par un de nos anciens tyrans que la superstition avait fait appeler l'abbaye Saint Louis ». Il est néanmoins incarcéré en novembre 1793, reste en prison jusqu'à la chute de Robespierre, en sort le 4 août 1794 et décède le 9 octobre 1795 des suites de son emprisonnement.

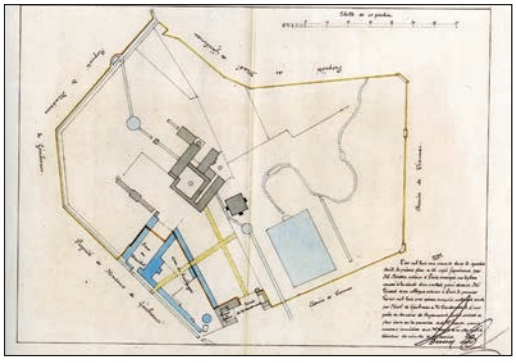
Travanet a acheté l'abbaye pour près de 660 000 livres ; il déclare vouloir placer ses fonds de manière solide, mais aussi rendre utile à la nation « l'azile de l'oisiveté et de l'inactivité monacale ». Il se lie d'amitié avec les frères Périer qui ont introduit en France la machine à vapeur de Watt et se sont mis à la fabrication de machines textiles. On sait, grâce aux travaux de Jean-François Belhoste, qu'ils ont fait œuvre de concepteur et participé au perfectionnement de grandes roues mues par l'eau ou par des machines à vapeur qui transmettaient leur énergie à des machines à carder et à filer. C'est ainsi qu'ils ont équipé la filature d'Orléans d'une gigantesque machine à vapeur. On sait en outre que, dans les environs de Royaumont, plusieurs entreprises textiles ont été créées : à Coye, une fabrique d'impression sur étoffes fonctionne depuis les années 1760 dans l'ancien château des Condé et, dans son domaine de Liancourt, le duc de La Rochefoucault a fondé une manufacture de toiles et même, en 1791, une véritable usine.

C'est donc une usine textile (ill. 4), une filature, que le marquis de Travanet a l'intention d'installer à Royaumont. Comme tous les sites de monastères cisterciens, l'endroit s'y prête en raison de son potentiel hydraulique et des caractéristiques de son architecture : le grand bâtiment, dit des moines, où se trouvent le dortoir et la salle capitulaire, mesure 65 mètres de long sur 14 de large, dimensions commodes pour un bâtiment industriel. Il suffit d'amener l'eau, de lui faire traverser le bâtiment, d'organiser une chute, d'augmenter le nombre de niveaux. Un document signale en 1803 que la roue mesurait 6,43 mètres de diamètre et la chute, 2,21 mètres. À coup sûr, l'installation se situait à la pointe de la modernité technique.

Quand il sort de prison, Travanet entreprend d'ajouter à la filature une fabrique de tissage orientée vers la production de toiles fines, qui est encore à l'époque une spécialité anglaise. Il construit un bâtiment neuf, long de 85 mètres et large de 7, en utilisant des pierres provenant de l'abbatiale. On y compte 46 métiers en 1795, mais il prévoit en installer 200 et commence la construction d'une extension à cette fin. Il pense même aménager des ateliers de lustrage, de teinture et de blanchiment. Si l'on ajoute aux diverses constructions réalisées les annexes destinées à la filature et au tissage, on constate que l'ancienne abbaye royale s'est rapidement transformée en une gigantesque usine. Sa productivité est considérable et sa capacité de commercialisation tient au fait qu'elle est installée sur l'ancienne route royale Paris-Amiens, le long de laquelle se trouvent diverses filatures, et qu'elle est reliée en quatre heures à Paris, la capitale du coton. Une partie de sa production est vendue à Christophe Oberkampf, propriétaire de la manufacture de Jouy, pour y être imprimée. En 1795, à la mort du marquis, l'entreprise est reprise par son jeune frère, le vicomte Nicolas de Travanet, qui constitue une société d'exploitation. Elle connaît ses meilleures années vers 1805-1806 avec une capacité de production considérable et l'installation d'une blanchisserie utilisant le chlore selon le principe de Claude Berthollet. En 1812, quelques jours avant sa mort, Nicolas cherche à vendre son entreprise, qui connaît alors des difficultés liées à la grande crise qui secoue les dernières années de l'Empire. La cession est faite en 1815 : l'acquéreur est un Flamand, Joseph van der Mersch (ill. 5).

L'époque Van der Mersch et La Morinière

Joseph van der Mersch est en relation avec Jean-Michel Soehnée, commanditaire de Royaumont, et a été informé de la vente par François Soult, frère du maréchal et préfet du département de la Lys, en Flandre occidentale. Il arrive, écrit-il par la suite, avec 300 ouvriers flamands et tous les métiers à tisser qu'il avait installés dans sa manufacture de Ménin en Flandre. Il connaît parfaitement la technologie britannique et affirme vouloir moderniser l'équipement de l'entreprise. En 1817, il installe une machine à vapeur, puis oriente ses investissements moins vers le tissage, dont l'activité devient résiduelle, que vers la blanchisserie. Pour disposer

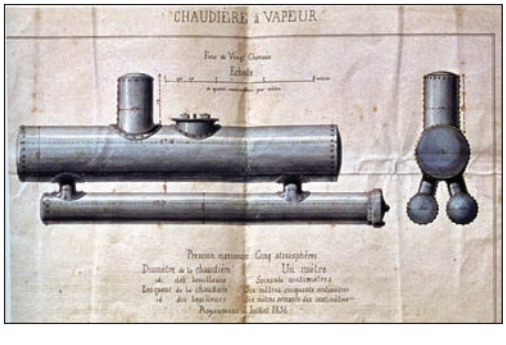


Ill. 5 ▲
Plan de l'enclos de Royaumont annexé à l'acte de vente du 1er février 1815, lavis.
Royaumont au XIXe siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

Ill. 6 ▲
Cachet de l'entreprise Vandermersch [Van der Mersch], s. d., gravure.
Raban, Galerie Delorme, Royaumont au XIXe siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

Ill. 7 ▲
Aile sud du cloître.
H.C. [Henri Courmont?], vers 1850, Royaumont au XIXe siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

Ill. 8 ▲
Jardin et galerie nord du cloître.
Anonyme, vers 1855, Royaumont au XIXe siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.



Ill. 9 ▲
Chaudière à deux bouilleurs. Dessin joint à la demande d'autorisation pour une nouvelle chaudière à deux bouilleurs adressée à la préfecture par La Morinière en 1856.
Anonyme, juillet 1856, Royaumont au XIXe siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

Ill. 10 ▲
Bâtiment des moines transformé en filature et nouveau bâtiment de tissage, aquarelle.
Anonyme, vers 1860, Royaumont au XIXe siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

une installation neuve, il fait prolonger le bâtiment des latrines par trois constructions nouvelles en brique à un seul niveau et leur adjoint deux hautes cheminées et une roue destinée à alimenter une pièce d'eau pour le rinçage des étoffes. Puis il transforme le réfectoire en séchoir ; il détruit une partie des voûtes, construit un plancher intermédiaire, remplace les vitraux par des persiennes. L'extrémité ouest de l'aile est affectée au stockage et à l'expédition.

Avec l'aide de chimistes anglais, l'entreprise prospère jusqu'en 1830. À partir de cette date, l'industrie cotonnière de la région parisienne souffre de la concurrence que lui opposent des usines plus performantes et plus modernes qui s'installent en Normandie et en Alsace. Joseph van der Mersch (ill. 6) prend de l'âge et, faute de liquidités, contracte de nouvelles dettes sans rembourser les anciennes. En 1832, il vend l'ancien palais abbatial et ses dépendances au marquis de Bellissen et, parallèlement, cherche à tirer bénéfice des dépendances rendues vacantes par l'arrêt de certaines activités, en mettant sur pied un système de location de cottages.

En 1853 se présente une offre de rachat. Elle provient de la manufacture De la Morinière et Cie, installée sur l'île Saint-Louis, 12, quai de Béthune, connue pour ses robes et ses châles qui lui ont valu une médaille à l'Exposition universelle de Londres en 1851. Une fois le bail signé, le matériel de filature et de blanchisserie est démonté et vendu : la nouvelle entreprise travaille la laine et la soie plutôt que le coton et requiert de nouveaux savoir-faire, en particulier l'impression au rouleau. Trois ailes du cloître, (ill. 7-8) hors celle qui longe le bâtiment des moines, sont cloisonnées, garnies de baies et dallées avec de la brique rouge de Beauvais pour servir d'ateliers d'impression. Les premier et deuxième étages du bâtiment des moines, jusqu'alors occupés par les machines à filer, accueillent désormais les machines à imprimer au rouleau qui peuvent utiliser l'énergie produite par la roue et par la machine à vapeur (ill. 9). L'impression des petits châles est faite dans l'aile sud, en partie dans l'ancien réfectoire, en partie dans les anciennes cuisines. Le dessin et la gravure sont réalisés aux étages, où l'on stocke les planches et les rouleaux. Au total, le changement d'activité suscite un profond bouleversement des espaces et quelques nouveaux dommages à l'architecture. En 1860, l'entreprise cesse brusquement son activité (ill. 10). En 1864, les héritiers de Van der Mersch vendent l'abbaye.

Villégiature et théâtre amateur

En 1825 et en 1846, Joseph van der Mersch constitue, avec ses cinq filles – Émilie est célibataire (ill. 11) et deux d'entre elles sont mariées, Sophie avec André de Traz, banquier suisse et Élise avec un militaire –, des sociétés destinées à utiliser la totalité des bâtiments et des terrains de sa propriété. Avant même le décès de Traz en 1843, la famille cherche à tirer profit des capacités d'accueil des bâtiments de l'abbaye dans un contexte

Ill. 11 ▲
Emilie van der Mersch, 1850.
Anonyme, L'Illustration, journal universel, *n° 363, vol. XV, samedi 9 février 1850.*

268 MAGASIN PITTORESQUE.

LA GUÊPE ICHNEUMON ET LA SAUTERELLE

DES AQUEDUCS ROMAINS.

Ill. 12 ▲
Le Magasin pittoresque, t. I, 1833, p. 268.

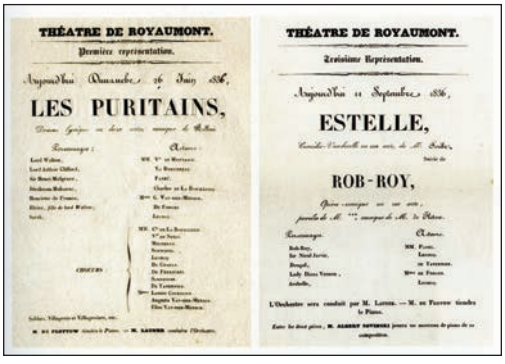
Ill. 13 ▲
Photographie rehaussée d'aquarelle
prise par Paul Périer [?], 1854-1864.
Royaumont au XIX[e] siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

Ill. 14 ▲
« Royaumont, 1862 ».
« Maison de la Tour habitée par mon grand-père, dans le fond madame Berthier, les Périer et les Ledieu. Ed. de Traz » [légende reproduite au verso de l'encadrement], gouache sur papier. Royaumont au XIX[e] siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

où le tourisme dans l'Oise, (ill. 12) en provenance notamment de Grande-Bretagne, se développe rapidement. Il en résulte une activité de villégiature cosmopolite que fréquentent de grands voyageurs d'Afrique ou d'Asie, tel le couple Troyer d'Aufkirchen, connu pour ses séjours en Inde et ses traductions du sanskrit, et des artistes, tel Paul Périer, fils du ministre de Louis-Philippe et collectionneur d'œuvres d'art. Les hôtes sont accueillis dans les « cottages », (ill. 13) dans un espace désigné comme l'« enclos ». On a pu retracer le quotidien de cette histoire grâce aux correspondances familiales et aux nombreux dessins produits par les frères Albert et Édouard de Traz (ill. 14).

De son côté, le marquis de Bellissen, propriétaire du palais abbatial, anime un théâtre dans un local mis à sa disposition par les Van der Mersch, dans le cloître semble-t-il. Avec l'aide des sœurs Van der Mersch, il organise un programme de pièces, choisit des interprètes, y compris parmi les occupants des cottages et quelquefois parmi des artistes professionnels. Les sœurs s'occupent de la musique, du piano comme du chant, et veillent attentivement à ce que l'intimité des spectacles soit préservée des indiscrétions de la presse. On présente des pièces d'Eugène Scribe, mais aussi des opéras, par exemple *Les Puritains* de Bellini (ill. 15), des pots-pourris de musique diverse, mais aussi des compositions inédites, tel ce *Rob Roy* inspiré de Walter Scott dont le livret est de Duport et de Forges et la musique de Friedrich von Flotow, lui-même ami et protecteur de Jacques Offenbach. Les décors sont réalisés par le baron Schwiter, (ill. 16) connu pour le portrait peint qu'en a fait Eugène Delacroix. Chaque participant s'occupe de son costume (ill. 17).

Ainsi, grâce au mécénat du marquis de Bellissen et à l'activité des sœurs Van der Mersch, le théâtre de Royaumont prend le relais, à la belle saison, des salles et des salons parisiens. Mais si le premier pousse à la médiatisation des spectacles par


THÉATRE DE ROYAUMONT.
Première représentation.
Aujourd'hui Dimanche 16 Juin 1836,
LES PURITAINS,
THÉATRE DE ROYAUMONT.
Troisième Représentation.
Aujourd'hui 11 Septembre 1836,
ESTELLE,
ROB-ROY,

Ill. 15 ▲
Programmes du théâtre de Royaumont.
Royaumont au XIXe siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

Ill. 16 ▲
Baron Schwiter. Crayon sur papier, s. d.
Attribué à André de Traz. Royaumont au XIXe siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

Ill. 17 ▲
Costumes. Crayon et aquarelle sur papier, s. d.
Attribué à André de Traz. Royaumont au XIXe siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

Ill. 18 ▲
Les dames de Lorette dans la galerie ouest du cloître, s. d.
Royaumont au XIX[e] siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

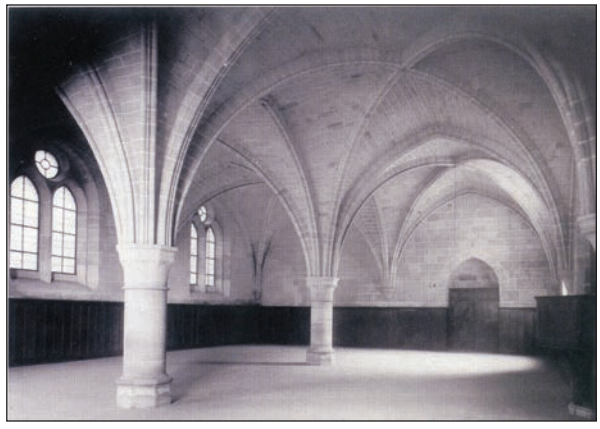
Ill. 19 ▲
Le bâtiment des moines, après restauration, s. d. Devant le bâtiment des latrines, on peut voir l'architecte Louis Vernier et une religieuse de la Sainte-Famille.
Royaumont au XIX[e] siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

l'intermédiaire de la presse, il n'en va pas de même des sœurs Van der Mersch qui ne supportent pas la publicité faite à leurs activités musicales et théâtrales. Ce désaccord conduit sans doute à la disparition du théâtre vers la fin de la monarchie de Juillet.

Les Sœurs de la Sainte-Famille de Bordeaux

En 1864, la propriété est rachetée par la congrégation des Oblats de Marie-Immaculée ou, plus exactement, puisque cette congrégation ne jouit d'aucune existence légale, par la société Vve Clavier et Cie qui s'est constituée en 1854 pour gérer une partie de son patrimoine derrière une façade commerciale (vente de tissus, livres, fournitures scolaires). Depuis plusieurs années, quelques-uns des anciens sites monastiques sont progressivement réinvestis : en 1849, les Trappistes s'installent à Fongombault, dans l'Indre, les Prémontrés à Frigolet, en 1858. Le mouvement se poursuit après la chute du Second Empire, avec le rétablissement des abbayes de Bonneval (1875) et de Bonnecombe (1876) en Aveyron. Fondée en 1816 par M[gr] Fortuné de Mazenod, évêque de Marseille, la congrégation des Oblats se lance dans des activités de prédication que la révolution de 1830 ralentit. Mais elle reprend vite son élan au niveau international et, dès 1841, envoie six de ses membres à Montréal comme missionnaires pour le Grand Nord et entreprend ce que Louis-Frédéric Rouquette va appeler *L'Épopée blanche*, titre d'ailleurs qu'il donne au livre qu'il fait paraître en 1926 (Paris, Ferenczi). En 1861, au décès de Mazenod, la congrégation rassemble 400 membres et cherche à se recentrer sur la capitale, mais la montée des prix du foncier, le fait qu'elle n'est pas du nombre des congrégations autorisées, ainsi que les difficultés financières auxquelles elle doit faire face à la succession de Mazenod

ne facilitent pas les démarches. Elle se lance pourtant dans d'importants achats, à Autun et à Paris, et, en 1864, investit 250 000 francs dans l'acquisition de Royaumont.



Ill. 20 ▲
Le réfectoire des novices, aménagé par les religieuses dans l'ancien réfectoire des moines convers, s. d.
Royaumont au XIX^e siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

La démarche se révèle économiquement trop ambitieuse : malgré la vente des machines et des matériaux, il n'est pas possible d'assumer les dépenses d'aménagement. En 1869, les Oblats vendent Royaumont moyennant 225 000 francs à une communauté religieuse féminine sous contrôle légal : les Sœurs de la Sainte-Famille de Bordeaux. Fondée en 1820 à Bordeaux par le père Noailles, la congrégation de la Sainte-Famille présente l'originalité d'être constituée en plusieurs branches spécialisées dans divers types d'activités (ill. 18) : orphelinat, pensionnat de milieux aisés, enseignement et œuvres paroissiales, gardes-malades à domicile, sœurs agricoles, aide aux prêtres, sœurs contemplatives. Au total, sept branches rassemblent les sœurs dont le nombre passe de 370 en 1840 à 2200 en 1861, à la mort de Noailles ; à cette date, moins de la moitié d'entre elles séjourne en France.

À cette congrégation marquée par un recrutement dynamique et une vocation internationale, il fallait un lieu pour accueillir les sœurs âgées et les novices. Une première tentative pour organiser un noviciat unique de façon à fondre dans un esprit commun toutes les nouvelles recrues avait été effectuée en 1866 à Bordeaux, mais ne déboucha pas sur une réalisation effective. C'est alors que le rapprochement qui s'était opéré entre les Oblats et les Sœurs de la Sainte-Famille conduisit au choix de Royaumont. Le site offrait l'avantage d'être plus accessible aux sœurs venues du nord de l'Europe, en particulier d'Allemagne et de Grande-Bretagne, et d'être suffisamment vaste pour regrouper toutes les novices des différentes branches. Pendant 35 ans, l'ancienne abbaye forma donc toutes les novices de la Sainte-Famille, venant surtout de France, d'Italie et de l'Europe du Nord. Les locaux furent diversement occupés selon les époques : pour une période de noviciat qui durait un an, environ 80 recrutements par an de 1879 à 1886, date de la mise en place des premières mesures anticléricales, et jusqu'à 120 avant et après cette période ; on en compte encore 109 en 1900. Il faut par ailleurs ajouter l'encadrement, soit plus d'une trentaine de sœurs.

Aussi convenait-il d'aménager les locaux en conséquence, le bâtiment des moines, celui des latrines (ill. 19) ou le réfectoire des novices, installé dans l'ancien réfectoire des convers (ill. 20). La période de grands travaux s'étend de 1869 à 1878 et correspond à la montée en puissance du noviciat, qui passe de 55 novices pour les années 1869-1871 à 130 pour les années 1874-1876. La congrégation s'équipe alors de salles de cours et de dortoirs, de manière à recevoir dans l'avenir 150, voire 200 novices. Mais

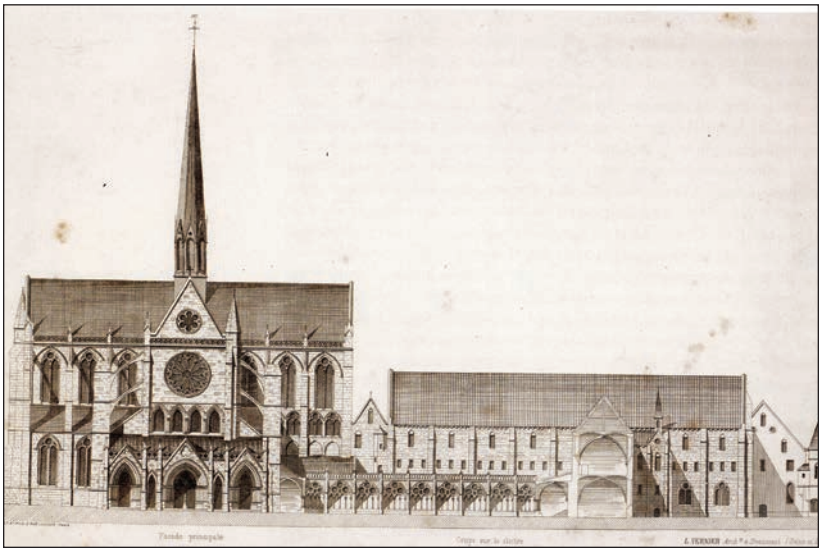
Ill. 21 ▲
Salle générale du noviciat, s. d.
Royaumont au XIX^e^ siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

Ill. 22 ▲
Salle « Notre-Dame de Toutes Grâces », située au-dessus des cuisines, où se déroulaient les grandes réunions de clôture de retraite, prise d'habit, professions, conseils généraux de Marie…, s. d.
Royaumont au XIX^e^ siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

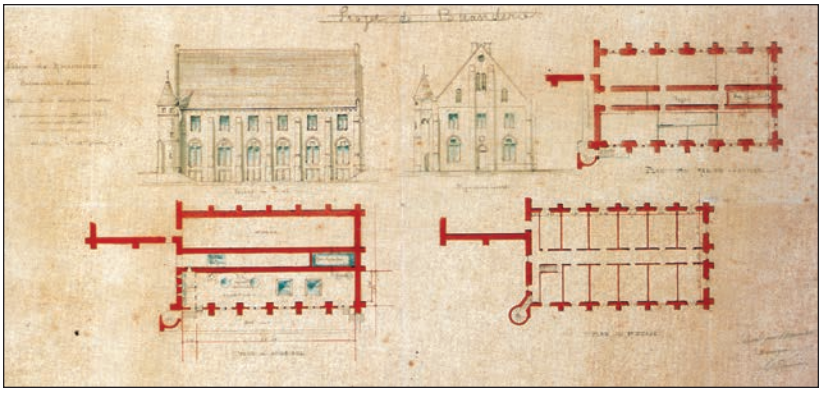
Ill. 23 ▲
Louis Vernier à sa table de travail, s. d.
Royaumont au XIX^e^ siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

lorsque le recrutement tombe à 80, il lui faut arrêter le projet, désormais surdimensionné. Elle a fait le choix d'un noviciat central, particulièrement dans un contexte qui voit le recrutement français diminuer. Néanmoins, les novices étrangères restent minoritaires, d'une part, parce que l'emplacement ne convient pas plus aux jeunes filles de Ceylan qu'aux Espagnoles et, d'autre part, parce que la crise du recrutement se révèle européenne. À partir de 1902 et dans le contexte de l'expulsion de Royaumont, la Sainte-Famille va accentuer la mondialisation en créant coup sur coup trois nouveaux noviciats, au Québec, au Natal et à Ceylan.

Dans le détail, le programme est complexe : la réunion des différentes branches ne doit pas déboucher sur la fusion. Au nom de l'union dans la différence, chaque section possède sa vie propre, avec ses exercices séparés, sa maîtresse, sa table séparée au réfectoire, ses récréations, et l'ensemble des novices ne se rassemble qu'à l'occasion de quelques exercices généraux à la salle du noviciat (ill. 21) ou à la salle « Notre-Dame de Toutes Grâces » (ill. 22). Il faut aussi tenir compte de l'évolution respective de chacune des branches : après 1871, ce sont les sœurs vouées aux fonctions de garde-malade qui progressent le plus.



◂ Ill. 24
Restitution de l'abbaye et de l'église abbatiale. Coupe nord-sud, s. d., lithographie.
Louis Vernier. Royaumont au XIX[e] siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.



◂ Ill. 25
Projet de buanderie, s. d., encre sur calque.
Louis Vernier. Royaumont au XIX[e] siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

Le chantier de Louis Vernier

L'architecte Louis Vernier (ill. 23) a transformé l'ancienne manufacture en noviciat féminin. Originaire des environs, il est largement autodidacte et n'appartient pas au petit groupe de spécialistes chargés autour de Viollet-le-Duc des cathédrales et des monuments historiques. C'est en 1869, avec l'arrivée des sœurs, qu'il prend la direction du chantier, mais il se trouve probablement déjà sur place du temps des Oblats. À cette période, le père Fayette, qui jouit d'une réputation d'architecte et de médiéviste, entreprend d'effacer le passé industriel de l'abbaye et de restituer les salles historiques (ill. 24). Il commence donc la reconstitution de la chambre de saint Louis et décide de rendre l'ancien réfectoire à sa destination initiale tout en modernisant les cuisines et en restaurant le bâtiment des convers pour optimiser les capacités d'accueil. Faute de temps et d'argent, la plupart des projets des Oblats n'a pu être réalisée avant la cession aux religieuses, mais les travaux de démolition ont permis de constituer un stock de matières premières (bois, briques) utile pour la suite des travaux.

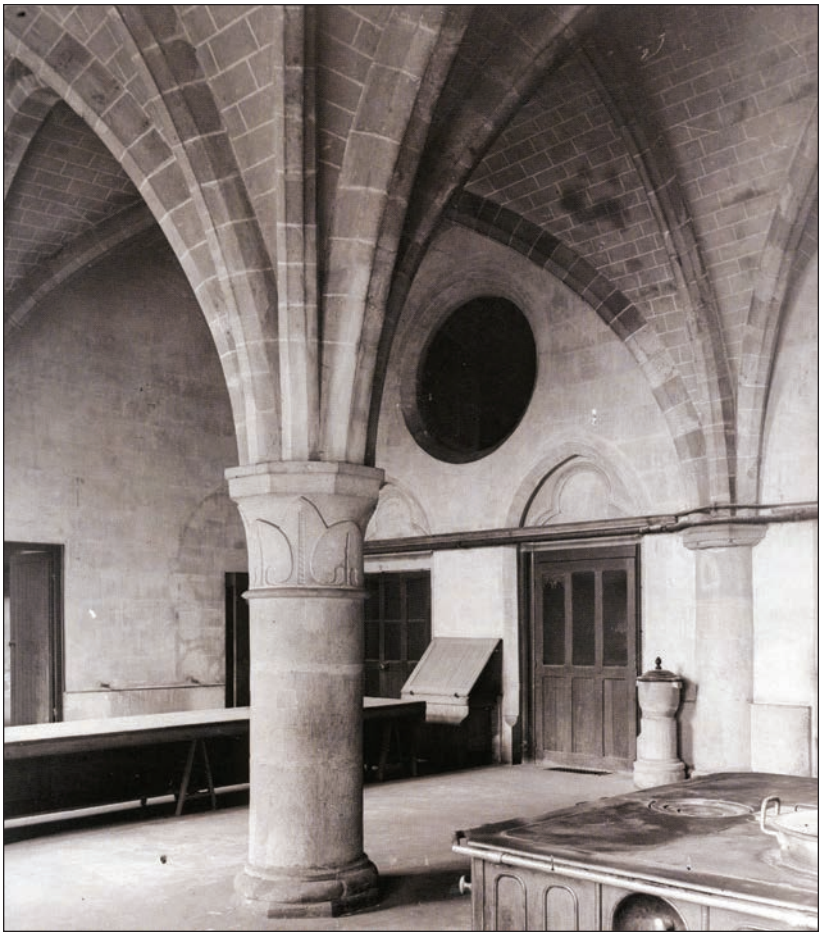
Ill. 26 ▲
Restitution du cloître, s. d.
Louis Vernier. Royaumont au XIX[e] siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

Ill. 27 ▲
La chapelle des religieuses, aménagée dans l'ancien réfectoire, s. d.
Royaumont au XIX[e] siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

Entre 1869 et 1878, Vernier s'attache à conduire à bonne fin le chantier oblat puis à améliorer le confort quotidien des sœurs (1878-1905) par l'installation de calorifères, de points d'eau, (ill. 25) de douches chaudes et froides et de l'électricité. Il reconstitue en outre la galerie est du cloître (ill. 26) et y généralise le toit-terrasse, restaure l'ancien réfectoire qu'il aménage en chapelle, (ill. 27) transforme le bâtiment des convers, crée deux escaliers monumentaux, double les galeries du cloître d'un espace de circulation périphérique pour le service, de façon à laisser l'espace central à la méditation (ill. 28) et installe la cuisine du noviciat dans l'ancienne cuisine des moines (ill. 29).

Quels qu'en aient été les mérites, les travaux de Vernier ont irrité l'administration des Monuments historiques. Classée parmi les monuments historiques en 1862 et en 1875, l'ancienne abbaye a été radiée de la liste en 1886 et confirmée dans cette radiation en 1904, pour des raisons qui visent explicitement Vernier et ses travaux. Il faut attendre 1927 pour qu'elle retrouve sa place : à cette date, les religieuses ont été expulsées depuis longtemps et à l'hétérodoxe Vernier, décédé en 1913, peut succéder un architecte en chef des Monuments historiques qui devrait conformer les bâtiments à la pensée viollet-le-ducienne.

◂ Ill. 28
Le cloître et son préau, s. d.
Royaumont au XIX[e] siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.



◂ Ill. 29
La cuisine du noviciat aménagée dans l'ancienne cuisine des moines, s. d.
Félix Martin Sabon.
Royaumont au XIX[e] siècle. Les métamorphoses d'une abbaye.

Conclusion

À l'extrême fin du XIX[e] siècle, la politique anti-congréganiste de la République assombrit les conditions de l'installation à Royaumont, mais dope l'internationalisation de la communauté, déjà présente sur quatre continents : en 1901, huit sœurs s'installent à Montréal comme gardes-malades, à l'appel de l'archevêque, M[gr] Paul Bruchesi. Elle pousse à la clarification des statuts : en 1903, la voici définitivement approuvée comme congrégation de droit pontifical. Mais elle incite aussi à se poser la question de l'exil : faut-il renforcer les œuvres à l'étranger ainsi que l'explique la supérieure générale à M[gr] Louis-Nazaire Béguin, évêque de Québec, ou retarder les effets de la persécution en restant le plus longtemps possible en France ? La décision d'évacuer le noviciat de France est prise au milieu de l'année 1903, mais elle a été préparée par l'acquisition d'une propriété en Belgique à Bas-Oha, sur les bords de la Meuse, dans la province de Liège. À partir de cette date et jusqu'au 30 mars 1904, au cœur de la semaine sainte, les novices quittent Royaumont déjà déserté par les aumôniers oblats dont la congrégation a été dissoute, s'installent au Bas-Oha, puis à Anvers, gagnent l'Angleterre de 1914 à 1918 et reviennent en France à Talence près de Bordeaux en novembre 1919.

À cette époque, Royaumont a été vendu dans l'urgence par la société Vve Clavier et Cie qui sert de prête-nom aux Oblats. L'acheteur n'est autre qu'un voisin, Jules Goüin, qui possède depuis 1899 le palais abbatial et 257 hectares de terres alentour ; il dirige la société de construction des Batignolles fondée par son père en 1845, considérable entreprise de travaux publics. Le montant de la cession s'élève à 190 000 francs (les Sœurs en voulaient 300 000 francs un an plus tôt). En 1964, Henry et Isabel Goüin créent la Fondation Royaumont pour le progrès des sciences de l'homme, lui donnent l'abbaye et lui confient la mission de l'entretenir et d'y promouvoir des activités musicales, des chorégraphies contemporaines et des projets polyvalents. Après les Cisterciens, l'industrie textile et les novices de la Sainte-Famille, voici de nouveaux occupants qui s'installent au cœur de l'abbaye royale.

8 Heritagization of an Abbey Ruin

The Use of Villers Abbey after the Monks Left

Thomas Coomans

Résumé

Fondée au milieu du XII^e siècle et supprimée en 1796, l'abbaye de Villers-en-Brabant (Belgique) est aujourd'hui un des plus grands ensembles de ruines monastiques médiévales en Europe. Après l'expulsion des moines cisterciens, l'ancienne abbaye, vendue comme « bien national », servit de carrière de matériaux, puis devint une ruine qui attira des artistes, des scientifiques et des touristes. Après son expropriation en 1892 par l'État belge pour « cause d'utilité publique », ses ruines firent l'objet de plusieurs campagnes de restauration et de mise en valeur répondant à des motivations variables. En effet, la perception des ruines évolua, passant en deux siècles de la recherche d'émotions romantiques et pittoresques à l'approche religieuse et à la volonté de restauration du monachisme, à l'intérêt historique et archéologique, au souci d'exploitation culturelle et économique, etc. Ces cycles, tributaires de leurs générations, sont ceux du rythme de la mémoire et de la dynamique de la patrimonialisation. Non seulement les changements de perception ont influencé l'usage des ruines, mais ils ont imprimé leur marque au monument, notamment lors de choix de restauration. Ces changements font également partie de l'histoire et du patrimoine du site.

From the early 19th-century Romanticism, ruins of medieval abbeys and castles became part of the Western culture. This was a consequence of the massive destruction in the French Revolution. For the first time, ruins were no longer the exclusive domain of ancient and classical cultures, but people realized that the world had changed and parts of their own past were vanishing. It was no longer necessary to go to Italy or Greece to see ruins; they were everywhere in the nearby countryside. A complex blend of feelings attracted Romanticists to medieval abbey ruins, from the search for mystery and strong emotions, to confrontation with death and destruction, as well as the relationship between man and nature in the changing world of the early Industrial Revolution. We could say that Romanticism discovered and, in a certain way, invented the Middle Ages by writing national history, restoring monuments, and building new identities. From then, the ideals of classicism and scientific rationalization of nature would no longer be the exclusive paradigms of culture and science.

There have been ruins of medieval abbeys since the 16th century in the British Isles and in the other countries where the kings and the Reformation had suppressed religious orders. Therefore, Romantic medievalism started earlier in England, and abbey ruins attracted poets and artists from the 18th century. Ruins were part of the landscape from long ago and were present in the collective imagination, the literature, and the arts, and so gradually became heritage and were maintained. Today, more than one hundred significant abbey ruins have been recorded in the United Kingdom, the most famous of which are the abbeys of Fountains, Rievaulx, Byland, Kirkstall, Tintern, Withby, Glastonbury, Lindisfarne, Melrose and Jedburgh (both described by Walter Scott), Sweetheart, etc.[1] On the Continent, some medieval abbey ruins became very popular in the 19th century: Montmajour, Saint-Jean-des-Vignes at Soissons, and Jumièges in France, San Galgano in Italy, Moreruela in Spain, Villers and Orval in Belgium, Eldena (painted by Caspar David Friedrich), Paulinzella (poems of Friedrich Schiller), Limburg an der Haardt and Heisterbach in Germany, etc.

The purpose of this contribution is to focus on the most remarkable medieval abbey ruin on the Continent, the former Cistercian Abbey of Villers, 30 kilometres south of Brussels, and to examine how a collapsing structure with less economic value and no longer sacred significance gradually became an important touristic attraction and a national monument deemed worthy of care and public funding for its maintenance[2] (Fig. 1). We will see that the process of "heritagization," that is to say a series of

1. Gunter Endres and Graham Hobster, *Abbey Ruins of Medieval England and Wales*, Airlife Publishing, 2003.
2. This article is a revised version of Thomas Coomans, "From Romanticism to New Age: The Evolving Perception of a Church Ruin," *Téoros. Revue de recherche en tourisme*, 2005, vol. 24, no. 2, p. 47–57. See Thomas Coomans, *Abbaye de Villers. Histoire des ruines (1796–1984). Les interventions du ministère des Travaux Publics en vue de leur sauvegarde*, Louvain-la-Neuve, Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université catholique de Louvain, 1990, no. 72.

Fig. 1 ▶
Aerial view of the ruins of the Abbey of Villers.
Photo: Guy Focant, 2005, SPW.

operations, which result in a changing of state and the production of social status of the heritage object,[3] was especially controversial because a ruin has specific values and cannot have a similar use as a not-ruined building. Does a ruin of an abbey still conserve its religious or sacred meaning? Is it suitable that monks would come back to revive the abbey, even in a touristic perspective? Moreover, the maintenance and restoration are specific in the case of a ruin, not only according to ownership, financing, and use, but also according to the fundamental question of authenticity: is a restored ruin still a ruin? This is one of the many paradoxes carried by ruins.

From "*Bien National*" to "Black Goods of the Church"

By September 1, 1796, the Directoire had decided to dissolve all religious orders in France and the territories under French rule. Hundreds of abbeys, monasteries, and convents, with all their lands and goods, became state property. They were sold over the following months to raise money in order to avoid state bankruptcy and finance the war effort. Present-day

3. This neologism is a translation of the French word *patrimonialisation*. A theoretical approach of this concept can be found in: Lucie K. Morisset, *Des régimes d'authenticité. Essai sur la mémoire patrimoniale*, coll. "Art & société," Québec-Rennes, 2009, especially p. 17–21 (*La mémoire patrimoniale: pour une herméneutique du patrimoine et de la patrimonialisation*) and p. 23–32 (*Le caractère cyclique de la patrimonialisation: des régimes d'authenticité*). See also Mathieu Dormaels and Étienne Berthold, "Introduction," in Mathieu Dormaels, Étienne Berthold, and Josée Laplace (eds.), *Patrimoine et sacralisation*, coll. "Cahiers de l'Institut du patrimoine de l'UQAM," no. 8, Montréal, 2009, p. 1–14, especially p. 5–7 (*Patrimonialisation et sacralisation: deux processus de construction de sens*).

Belgium had been annexed a few years earlier, and its former monastic properties were therefore dissolved and publicly auctioned.[4]

One of them was the Cistercian Abbey of Villers, founded in 1146 by Saint Bernard, and the burial place of several dukes of Brabant.[5] A French contractor bought the buildings and immediately took steps to make a profit on his investment. He sold all the building materials he could, that is, roof slates, windowpanes, wood from the stairs and floors, structural timber, paving stones, lead from the plumbing system, marble from the altars and tombs, carved stones, and even the bricks. Limekilns were built on the site and all of the limestone burnt. Only the rough schistic stone of the medieval structures, which had no mercantile value, remained standing like the dark skeleton of a dead body.

The ownership of former church properties, which had been confiscated as *biens nationaux* (national property), was a crucial question in the early decades of the 19th century. As early as 1791, Pope Pius VI and the bishops had forbidden Catholics to purchase such properties. The Concordat of 1801 between the Church and state did not entirely resolve the question of the rights of the Church to the *biens nationaux*, which the state had sold to private owners. One generation later, as a result of sales, acquisitions, divisions, successions, and speculation, it was difficult to know precisely whether a piece of land was or was not a "black good of the Church." It was not until 1833, after obtaining substantial compensation, that Belgian bishops convinced Pope Gregory XVI to lift the ban and ease the conscience of numerous Catholics. Moreover, private owners were angry about the possible claim of tithes by the Church. However, unlike land, it was obvious that a church building, even a ruined one, was a "black good of the Church." Therefore, most church owners were liberals, who did not believe in the godly maledictions of Catholics. In the early 1830s, successful literature like Henry Spelman's *History and Fate of Sacrilege*[6] troubled the consciences of many.[7] As such, it comes as no surprise that privatized churches continued to be demolished instead of reused.

During nearly one century, from 1796 to 1893, the successive private owners of Villers only exploited the buildings' resources. As part of the rising industrial elite, they considered the site to be a diversified investment. They also had a lodge on the site and spent a few weeks there in the summer. There are no indications that the last monks of the dispersed community ever tried to buy the site and start a new monastery in Villers, which some

4. François Antoine, *La vente des biens nationaux dans le Département de la Dyle*, PhD dissertation, Brussels, Université libre de Bruxelles, 1996.
5. For a monograph of the abbey, see: Thomas Coomans, *Villers-en-Brabant, construction, configuration et signification d'une abbaye cistercienne gothique*, coll. "Studia et Documenta," no. 11, Brussels-Brecht, Racine, 2000.
6. Henry Spelman, *The History and Fate of Sacrilege*, London, Hodges, 1846 [4th ed.].
7. Joseph Tordoir, "Biens noirs d'Église: problèmes de conscience… et malédictions," in Thomas Coomans (ed.), *La Ramée. Abbaye cistercienne en Brabant wallon*, Brussels, Racine, 2002, p. 140.

communities succeed to do in other places. As mentioned above, the first assault to the buildings was the work of man. When everything that could be recycled was sold, the valueless structure was abandoned to the elements. Later, as we shall see, the railway and first tourists would give the ruins a new dimension and provide substantial benefits to the owners.

Returning to Dust: Ruins as Inspiration for Romantic Painters and Poets

Ruins in general, and those of Villers in particular, began to attract interest in the 1820s. In his *Voyage pittoresque*, published in 1825, Jean De Cloet was the first to mention Villers and to publish a lithograph of the ruins.[8] Because it was close to Brussels and on a magnificent site, the abbey ruins attracted Romantic artists, painters, and drawers as well as writers and poets.[9] They belonged to a generation that had not known Villers at the time of the monks and was confronted with the new industrial society. In the ruins they found a source of melancholy and sorrow, the remains of a glorious age already long past. There, they confronted the limits of their own human condition: aging, decline, and death. What had once been a great human endeavour of faith and order had returned to chaos, nature, and dust.

Several authors tried to comprehend the reasons for such a disaster. Was it only the vandalism of men or was it a punishment of God?

> *Au milieu d'une vallée entourée de bois de toutes parts, dans la solitude la plus profonde, gisent de vastes amas de ruines, qu'on prendrait pour celles d'une ville. Ce sont les ruines de l'abbaye de Villers. Des débris d'une architecture splendide ; de longues suites de bâtiments effondrés, semblables à ces squelettes qu'abandonne l'incendie ; une église toute entière dressant encore dans l'air ses arcs-boutants et ses ogives ; de hautes fenêtres où s'épanouissent des trèfles arabes ; des cloîtres aux arceaux multiplies semblent lutter contre la végétation qui les envahit, qui les presse et les étouffe sous un linceul vert et flottant. Rien ne peut rendre la désolation d'un semblable tableau. Nulle part l'ouragan révolutionnaire n'a laissé des traces plus terribles, plus tristement éloquentes. Il est impossible de méconnaître le doigt de Dieu dans cet anéantissement providentiel. C'est l'ange*

8. Jean De Cloet, *Voyage pittoresque dans le Royaume des Pays-Bas…*, vol. 2, Brussels, Jobard, 1825, p. 100.

9. Lut Pil, "Villers-la-Ville: de abdijruines. Het pittoresque erfgoed," [The Ruins of Villers Abbey. The Picturesque Heritage], in Jo Tollebeek (ed.), *België, een parcours van herinnering, 2: Plaatsen van tweedracht, crisis en nostalgie* [Belgium: a Route of Remembering, 2: Places of Discord, Crisis, and Nostalgia], Amsterdam, Bert Bakker, 2008, p. 340–251; Lut Pil, *"Pour le plaisir des yeux," Het pittoresque landschap in de Belgische kunst: 19de-eeuwse retoriek en beeldvorming* [The Picturesque Landscape in Belgian Art: 19th-Century Rhetoric and Representation], Louvain-Apeldoorn, Garant, 1993, p. 79–82, and 135–139.

◂ Fig. 2
Visiting the ruined abbey church of Villers.
Engraving by N. Brown after a drawing by Louis Ghémar, mid-19th century. Author's collection.

> *de la Mort qui a touché ce monastère de son épée vengeresse. Quel crime devait-il expier ? Étaient-ce ses richesses ? Son insolent oubli des vertus de son fondateur, de la charité divine, de la pauvreté évangélique, de l'humilité chrétienne ? – Ou bien, était-ce que les temps étaient venus, que la destinée était accomplie, et que Dieu, dans ses impénétrables desseins, frappait à la fois l'innocent et le coupable ?*[10]

The ruins were an inexhaustible source of inspiration. Paintings and lithographs showed violent contrasts of light and depicted mysterious and fantastic forms with entanglements of masonry and vegetation (Fig. 2). Novels told of the life of the last monk and the hiding place

10. Eugène Gens, *Ruines et paysages en Belgique*, Brussels, Jamar, 1849, p. 106–107. The smashed and open western façade of the abbey church is used on the title page of this standard work.

of the monastery's treasure,[11] while the first history books, written like chronicles, mixed historical facts and imagined anecdotes.[12] In Belgium, Romanticism developed together with the national identity of the new nation-state—independent as of 1830—and the rediscovery of the medieval past.[13] As a result, Villers became the emblematic example of a religious ruin, like ruined medieval castles were for the age of chivalry. As with the traditional *vedute* of antique ruins, carefree shepherds and their cattle are the silent witnesses to a vanished way of life. It is the silence after the storm of destruction (Fig. 3).

The most illustrious visitor of Villers was certainly Victor Hugo. During his exile in Belgium, between 1861 and 1869, he often visited the ruins of Villers and made some drawings. The monastic prisons of the abbey inspired his fertile imagination, with a chapter in *Les Misérables* referring to the darkness of the Middle Ages and religious obscurantism.[14]

Tourists, Railway, Cameras, and Graffiti

An 1839 article about the picturesque countryside around Brussels declared:

> *Lecteur fortuné qui avez du temps et de l'argent à dépenser, voulez-vous passer une agréable villégiature ? Allez vous nicher pour trois semaines chez le fermier de Villers* […] *il vous racontera l'histoire de ces ruines mieux que je ne pourrai le faire ; enfin, le soir, si la lune fait défaut, il allumera dans l'église un beau feu de Saint Jean, et, assis commodément au haut d'une terrasse, vous aurez la plus éblouissante fantasmagorie qu'il soit possible d'imaginer. Bruxellois, vous avez dans vos environs les ruines de Villers et vous n'y allez pas ! Touristes, vous traversez la Manche pour admirer les vieux prieurés de l'Écosse et vous passez dédaigneusement devant les débris de Villers ! Vous me faites pitié en vérité.*[15]

This would change in the 1850s, as tourists gradually began to outnumber the Romantic painters and poets. The arrival of the railway had a huge impact on Villers. In 1855, the owner was happy enough to sell a concession to a railway company, which was building a line between

11. Eugène Van Bemmel, *Dom Placide. Mémoires du dernier moine de l'abbaye de Villers*, Brussels, Lebègue, 1876.
12. Constantin Rodenbach, *L'abbaye de Villers (de l'ordre de Cîteaux)*, Brussels, Imprimerie et lithographie des Beaux-Arts, 1850.
13. Jo Tollebeek, "Historical Representations and the Nation-State in Romantic Belgium (1830–1850)," *Journal of the History of Ideas*, 1998, vol. 59, p. 329–353; Dominique Maréchal, *Le Romantisme en Belgique. Entre réalités, rêves et souvenirs*, Brussels, Racine, 2005.
14. Victor Hugo, "Le couvent, fait historique," in *Les Misérables*, Paris, Pagnerre, 1862.
15. T.J., "Excursions pittoresques. Environs de Bruxelles," *La Renaissance. Chronique des Beaux-Arts et des Lettres*, Brussels, 1839–1840, p. 15.

◂ Fig. 3
Sunrise on the ruins of Villers.
Engraving published in Constantin Rodenbach, L'abbaye de Villers, *Brussels, 1850. Author's collection.*

the industrial city of Charleroi and the harbour in Antwerp. The line cut through the ruins only 20 metres away from the apse of the church. Some have suggested that this may have been a deliberate decision by the Liberal government to make it impossible for the monks to ever return.[16] Although there is no proof, this rumour reveals the deep political tensions between Catholics and anti-clericals, as well as the ideological stakes represented by the ruins, as we will see later. The first consequence of the railway was esthetical: an arched bridge was erected through the former terrace gardens of the abbot and frequent steam trains brought industrial noise and vibration into this place of silence.

The time of the shepherd was definitely over. A new kind of animal invaded the ruins, now 40 minutes from Brussels by train. The first to see the potential for gain was the miller, who turned a part of the old abbey watermill into a restaurant, and later, after a fire in 1858, into a hotel-restaurant. He also became the first warden of the ruins and combined ticketing with catering. A kiosk for musicians was erected in the ruins, and balls were organized in the summer for members of the bourgeoisie from the capital. Often, parties ended very late and were criticized by those who felt the abbey ruins should be a place of moral austerity and respect for the dead.

With tourism came a new literary genre: the guide or *vade mecum*,[17] generally composed of a historical and descriptive section, each containing numerous anecdotes. Along with the railway and tourists, photography arrived at Villers in the mid-1850s.[18] The ruins became a favourite subject

16. Françoise de Bueger-Van Lierde, "La traversée du site de l'abbaye de Villers par la voie de chemin de fer: tracé, réactions et conséquences," *Villers*, 2002, no. 22, 2nd trimester, p. 12–29.
17. Marie-France Willaumez, "Au fil des guides touristiques : la vie dans les ruines de Villers au XIX^{e} siècle," *Villers*, 2002, no. 22, 2nd trimester, p. 4-11.
18. Pool Andries and Willem Aerts, *Camera Gothica. Gothic Church Architecture in the 19th-Century European Photography*, Antwerp, Antwerpen 93, 1993, p. 105.

Fig. 4 ▶
Tourists pictured in the Church of Villers after the collapse, *circa* 1885. *Brussels, Royal Institute for Cultural Heritage, KIK-IRPA, 4628A.*

of photographers. Tourists took hundreds of pictures of the ruins, many of which have become valuable historical sources today (Fig. 4).

The great plague brought by tourists was graffiti. Old photographs show walls covered in carved, drawn, and written graffiti. In *Guerre aux démolisseurs*, first published in 1832, Victor Hugo denounced vandals who destroyed medieval architecture. Later, when tourists arrived, he rose up against graffiti, a new form of vandalism. In the 1860s, on a wall of the ruins of Villers, Victor Hugo wrote a famous graffiti against the graffiti:

> *Veni, vidi, fevi. / Ô fats ! sots parvenus, ô pitoyable engeance / Qui promenez ici votre sotte ignorance / Et votre vanité, / Cessez de conspuer cette admirable ruine / En y bavant vos noms qui, comme une vermine, / Souillent sa majesté !*[19]

Rationalism and Archaeology

From about the mid-19th century, interest in the past became less Romantic and more rational. From a subject for artists, Villers became an object of study for archaeologists and historians:

> *Le touriste trouve dans les ruines de Villers, un aliment à sa curiosité, le flâneur y passe des heures agréables, le peintre copie la nature, l'archéologue prend des notes, l'historien interroge des dates*

19. Thomas Coomans and Tom Verschaffel, "Victor Hugo et la Belgique: regards croisés sur le patrimoine médiéval," in Roland Recht (ed.), *Victor Hugo et le débat patrimonial*, Paris, Somogy, 2003, p. 204–225.

> *précises, l'architecte trouve d'heureuses inspirations ; tous y aiment la solitude, les bois, l'air pur.*[20]

The Royal Commission for Monuments, founded in 1835,[21] played a crucial role in the recognition of Belgian national heritage. Antonin Schayes was a pioneer, writing the first book on medieval architecture in the country. In his *Essai sur l'architecture ogivale en Belgique*, published in 1840, Villers received considerable attention.[22] But serious historical work on the abbey only began after 1850, and archaeological work, after 1860. In the meantime, the ruins deteriorated quickly under the relentless attacks of weather and nature.

In 1862, the Royal Commission for Monuments asked the government to put architect Émile Coulon in charge of writing of a monograph of the abbey.[23] This ambitious project inspired by the methodology of Anatole de Baudot and Viollet-le-Duc would have included drawings of all the buildings. Considering the ruins impossible to restore, the Commission felt it essential to record the buildings' measurements and take casts of the capitals and carved bosses. The Commission's intention was not only to preserve the memory of a lost monument, but also to make a good model of medieval architecture available to the architects in hope that it would inspire new creations. In the end, the government cancelled the project and Coulon was forced to limit his ambitions to record the abbey church and publish an article in the 1878 issue of the journal of the Royal Commission for Monuments. One year earlier, a young architect and archaeologist, Charles Licot, had published an accurate short monograph with reconstruction drawings, which was much more straightforward and became a bestseller among tourists[24] (Fig. 5). The owner did not encourage archaeological work in the ruins and forbade excavations of all kinds. Licot therefore bribed the warden and dug with friends by torchlight at night.

During a stormy night in 1876, a large section of the nave collapsed, underscoring the dramatic condition of the ruin. Flooded and overgrown with weeds, the vaults collapsed one after the other, leaving the flying-buttresses unstable and gradually pushing the walls to their breaking point. The Gothic structure was destroyed just as it was built.

20. Charles Licot and Émile Lefèvre, *Abbaye de Villers-la-Ville de l'Ordre de Cîteaux. Description des ruines avec plans et dessins*, Brussels, 1877, p. 7.
21. About the Royal Commission, see Herman Stynen, *De onvoltooid verleden tijd. Een geschiedenis van de monumenten- en landschapszorg in België 1835–1940* [The Uncompleted Past. A History of the Monuments and Sites in Belgium 1835–1940], Brussels, Stichting Vlaams Erfgoed, 1998; Thomas Coomans, "Restauration et conservation," in Anne Van Loo (ed.), *Dictionnaire de l'architecture en Belgique de 1830 à nos jours*, Antwerp, Fonds Mercator, 2003, p. 274–280.
22. Antonin Schayes, *Essai sur l'architecture ogivale en Belgique. Mémoire couronné par l'Académie de Belgique*, Brussels, Académie royale de Belgique, 1840, p. 69–72.
23. Émile Coulon, "L'église de l'ancienne abbaye de Villers," *Bulletin des Commissions royales d'art et d'archéologie*, 1878, vol. 17, p. 259–321.
24. Charles Licot and Émile Lefèvre, *Abbaye de Villers-la-Ville de l'Ordre de Cîteaux…*, *op. cit*. (re-edited in 1883 and 1929).

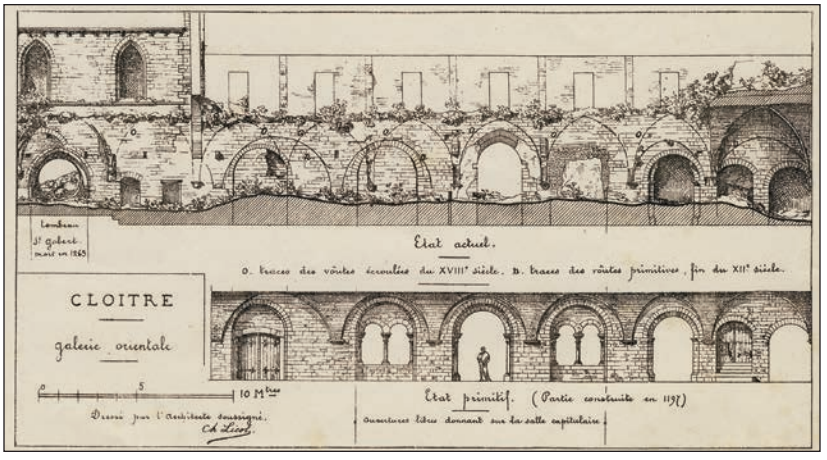


Fig. 5 ▶
The archaeological method of a rationalist architect consisted in recording the ruins as they were and reconstructing the original state. Here, the monks' building with the chapter house by Charles Licot, published in 1877.
Author's collection.

Fig. 6 ▶
The first stage of the restoration consisted of cleaning the site and storing the stones, which could be reused for anastylosis. Nave of the church, December 1893.
Brussels, Royal Institute for Cultural Heritage, KIK-IRPA, 126977A.

Studies attracted scientific attention and the abbey was considered a national monument worthy of official protection. Under pressure from antiquarian societies and the Royal Commission for Monuments, the government decided to purchase the ruins. The very difficult negotiations with the owner lasted for fifteen years, ending in 1892 when the government decided to expropriate the abbey. This decision was not a given, because the liberal Belgian constitution guaranteed property rights. On the one hand, there was no legal basis for declaring the ruins to be of public interest, and on the other, the expropriation would deprive the owner of the income from its tourist business. By declaring the public interest of the ruins, the government made a decisive step in the process of heritagization.

Ideology and Conservation: Is a Restored Ruin Still a Ruin?

When it became owner, the state immediately decided to undertake urgent conservation work and put architect Charles Licot in charge of the "artistic direction" of the project, while "technical direction" was handed by engineers from the Ministry of Public Works. The records of this extensive project show five phases, corresponding to various changes in the underlying motivations.[25] After the initial cleanup and urgent repairs in 1893−1897 (Fig. 6), the rationalistic and the Romantic schools alternately fought for their concept of restoration. The debate concerned whether a restored ruin could still be considered as a genuine ruin.[26] But behind the artistic debate, there was an ideological one.

On the one side, there was the position of the engineer Charles Lagasse de Locht, who was both a director general at the Ministry of Public Works and the president of the Royal Commission for Monuments. He had archaeological and historical arguments and would not have hesitated to reconstruct large parts of the medieval buildings, as shown by the building programs for 1901−1904. Lagasse was a radical Catholic (an "ultramontain") and one of the promoters of the neo-Gothic style of the St. Luke schools as the Belgian national style. For 30 years, from 1884 to 1914, homogenous Catholic governments ruled Belgium.[27] Since Villers was a precious relic of the monastic past, restoring the ruins was much more than just a heritage issue, it was a matter of conserving an important icon of the Catholic identity. In a way, it was a spectacular revenge after a century of ruin and destruction: the abbey that had been sold by a decision of a lay French government to raise money would be restored with public money by a Belgian Catholic government, within a national identity perspective.

On the other side, highly polemic papers by Hippolyte Fierens-Gevaert—a professor of aesthetics at the University of Liège and curator of the Royal Museum of Fine Arts at Brussels—defended the "picturesque" point of view, as defined by John Ruskin, allowing only for conservation of the existing vestiges without any additions, even at the expense of interrupting the work under way and at the risk of creating new ruins. In the French *Gazette des Beaux-Arts*, Fierens-Gevaert penned a heartfelt cry:

25. For a detailed study: Thomas Coomans, *Abbaye de Villers. Histoire des ruines (1796-1984)…*, *op. cit*.

26. Aart de Vries, "Ruïnes, restauratie en anti-restauratie," in Jan De Maeyer, Anna Bergmans, Wim Denslagen, Herman Stynen, Wies van Leeuwen, and Luc Verpoest (eds.), *Negentiende-eeuwse restauratiepraktijk en actuele monumentenzorg* [Nineteenth-Century Restoration Practices and Present Heritage Care], coll. "Kadoc Artes," no. 3, Leuven, Leuven University Press, 1999, p. 176-187, especially p. 181−183.

27. Jan De Maeyer, "The Neo-Gothic in Belgium: Architecture of a Catholic Society," in Jan De Maeyer and Luc Verpoest (ed.), *Gothic Revival. Religion, Architecture and Style in Western Europe 1815−1914*, coll. "Kadoc Artes," no. 5, Leuven, Leuven University Press, 2000, p. 19−34; Jan De Maeyer (ed.), *De Sint-Lucasscholen en de neogotiek, 1862−1914* [The St. Luke's Schools and the Neo-Gothic, 1862−1914], coll. "Kadoc Studies," no. 5, Leuven, Leuven University Press, 1988.

Fig. 7 ▶
Tourists and automobile in Villers around 1900.
Author's collection.

> *C'est un crime, une profanation ! Il n'y a donc personne en Belgique parmi les membres du gouvernement et des commissions compétentes pour sentir le profond ridicule qui s'attache à la réunion de ces mots « restauration de ruines » ? Une ruine restaurée est-elle encore une ruine ?* […] *et ne sait-on pas que l'on détruit la beauté des paysages environnants en se livrant à ces reconstitutions sacrilèges ?*[28]

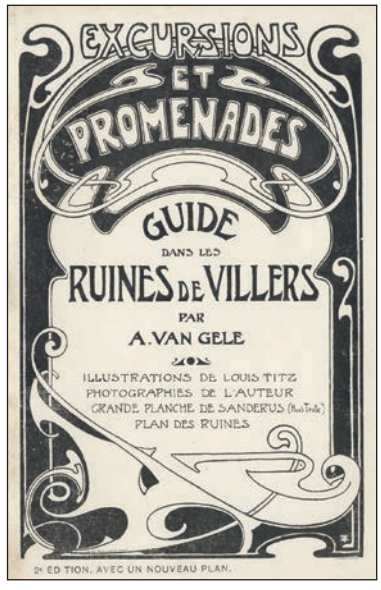
For much of the 19th century, the destruction of the abbey had been considered "sacrilegious," but now the reconstruction was! Between these positions, Charles Licot—a proponent of Viollet-le-Duc's secular rationalism rather than the Catholic St. Luke Movement—steered a middle path due to his archaeological background and sensitivity for the monument. His death in 1903 left the project without artistic direction.

From that moment, the reconstruction program was accelerated. This provoked a radical reaction and a debate at the parliament. In August 1907, the minister of Public Works himself visited Villers and decided to stop the restoration immediately. Only minor "preservation work" would be allowed. Today, the ruins still reflect these conflicting concepts of restoration: some parts are reconstructed and largely restored, while others are authentic but not always intelligible. Nobody won!

A very different ideological approach to the ruins emerged during the First World War. The Germans, who invaded Belgium in August 1914, took over in an active cultural occupation that, in fact, was a cultural annexation. Art historians and architects started to take inventories of

28. Hippolyte Fierens-Gevaert, "Les restaurations en Belgique," *La chronique des arts et de la curiosité*, supplement to the *Gazette des Beaux-Arts*, Paris, November 17, 1900, p. 347–349.

architectural heritage and measurements of the historical buildings. The coordinator of the cultural occupation on the Western front was Paul Clemen, a professor at the University of Bonn. One of the first works he entrusted to young scholars was a study of the Cistercian abbeys in Belgium. A book was published in Berlin in 1916, with a coherent and comprehensive chapter on Villers.[29] The motivation for this work was to prove that the Germans, who had been accused of "barbarism" after destroying the university library of Louvain and bombing the Reims Cathedral in 1914, were the first to study the abbeys that the French *sans-culottes* had destroyed one century earlier. Pure ideology and cultural destruction!



▲ Fig. 8
Art nouveau cover of a tourist guide by Auguste Van Gele, 1905.
Author's collection.

A New Kind of Tourism: Hôtel des Ruines and Touring Club de Belgique

Government restoration projects at Villers also had an important touristic dimension. The fact that the ruins were restored with public money implied some form of benefit for the public. The improvisation of private ownership had to be replaced with organization, information, and promotion of the ruins as a major touristic attraction.

One of the first phases of the restoration involved the former abbey mill, which, as mentioned earlier, was used as a hotel-restaurant. Given the major and costly work from 1897 to 1901, it was turned into a deluxe hotel. At its opening, the Hôtel des Ruines offered first-class dining, rooms with bathrooms, gardens and games for children, a darkroom for photographers, covered parking for twelve cars, and a gas station (Fig. 7). The interior décor was the work of *art nouveau* decorator Adolphe Crespin, a friend of Charles Licot, and the renowned *art nouveau* architect Paul Hankar. Associating *art nouveau* with the ruins of an abbey was an interesting approach. It was, of course, in keeping with the fashion in vogue since Brussels' World Exhibition of 1897, as well as the lifestyle of the new elite. But using stylized *art nouveau* forms in a medieval ruin, precisely at the time when the ruin had been cleaned up and cleared of all vegetation, brought a new touch of symbolism and exoticism quite different from the former Romanticism and picturesque chaos. A 1905 guide of the ruins adopted a refined *art nouveau* design (Fig. 8).

In 1907, a memorial in honour of Charles Licot was inaugurated in the cloister. This symbolist bronze bas-relief by Charles Van der Stappen is an allegory of architecture with a young woman under a trefoil arch, Licot's

29. Willy Zschaler, "Die Abtei Villers" [The Abbey of Villers], in Paul Clemen (ed.), *Die Klosterbauten der Cistercienser in Belgien* [The Architecture of Cistercian Abbeys in Belgium], Berlin, Der Zirkel, 1916, p. 66–131.

profile in a medallion, accompanied by two shields with Masonic heraldry. At the second international "Congress of the Road" in 1910, Touring Club de Belgique organized the first theatre play in the ruins. Émile Verhaeren's *Le Cloître* was a very fitting drama written by one of Belgium's most prominent authors.[30] The minister only allowed one performance because he was angry about setting a precedent.[31] So, an image of a woman was placed in the cloister and monks returned to the abbey, but the woman was an allegory of the architecture and the monks were actors—both expressions of a new and living art.

Touring Club de Belgique was founded in 1895 on the model of the Touring Club de France founded five years earlier. Its main goal was improving the quality of the roads, particularly for cyclists. The club offered its members special prices at hotels and garages. It also fought for the simplification of customs procedures, development of emergency infrastructures and road signage, as well as the protection of picturesque landscapes. Four months after its foundation, the club had nearly 2,000 members[32] and had joined a federation of similar national clubs throughout Europe. A new kind of tourist organization was born. From its beginning, the Touring Club de Belgique was involved in the ruins of Villers and later, from 1932 to 1982, would be the tenant of the ruins. Several guides were published under the patronage of the club.

Trappist Monks and Catholic Commemorations in the Ruined Church

The revival of the Cistercian Order in Belgium had been relatively modest compared with its importance during the Ancient Regime. The continuity was broken since nearly all the 19th-century abbeys—two Cistercian and five Trappist—were new.[33] For all of them, the ruins of Villers were the symbol of the past glory of the Cistercian Order in Belgium. This excerpt from a history book written by a Trappist monk in 1926 expresses great nostalgia, as well as the secret desire to rebuild Jerusalem, that is, revive the abbey:

> *Parfois on aperçoit encore une robe blanche flotter à travers les ruines. C'est un moine de Cîteaux en pèlerinage auprès des restes*

30. The play had first been performed in Brussels and Paris in 1900. (See Émile Verhaeren, *Deux drames : Le Cloître, Philippe II*, Paris, Mercure de France, 1909.)
31. Thanks to the intervention of the king, repeat performances were finally allowed on July 31 and August 7, 1910. (Brussels, Archives générales du Royaume, Travaux publics, Ponts et Chaussées, Bâtiments civils, n° 196.)
32. In 1899, there were 20,000 members; in 1911, 62,000. (See *Mémorial du Royal Touring Club de Belgique 1895–1955*, Brussels, 1955, p. 124–125 and 238.)
33. Cistercian abbeys of St. Bernard at Bornem (1836) and Val-Dieu at Aubel (1840); Trappist abbeys of Westmalle (1794–1814), St. Sixtus at Westvleteren (1831), Achel (1838–1845), Scourmont at Forges-les-Chimay (1850), and St. Remy at Rochefort (1885).

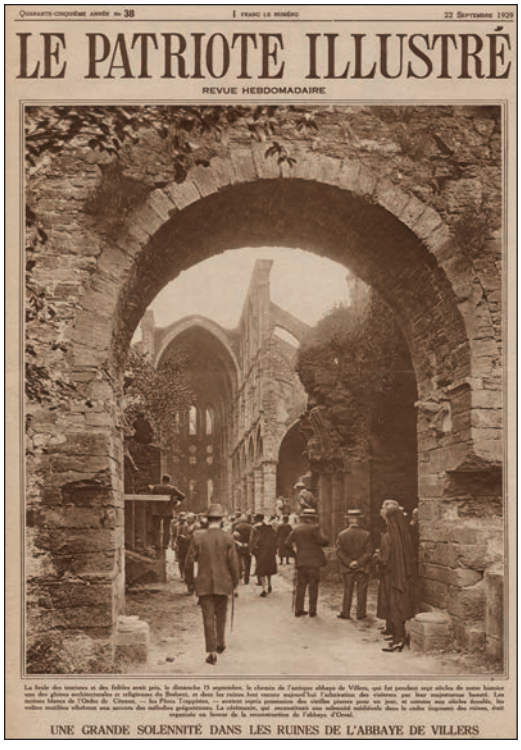
> *de Villers-la-Sainte. Le cœur gros d'émotion, il parcourt ces lieux dévastés ; il les reconnaît tous car il se retrouve dans une maison de sa famille* […] *Et le moine s'agenouille dans l'église là où se sont agenouillés ses pères ; il redit en l'honneur de Notre-Dame, la même psalmodie que ses pères y ont dite. Il repart, l'œil humide, mais l'âme vaguement bercée par l'espoir et le désir :* « benigne fac, Domine…, ut aedificentur muri Ierusalem ».[34]

Nevertheless, the return of a Cistercian community to the Villers site was inconceivable now that the site was a state property. Orval and Aulne were two other medieval Cistercian abbeys with significant ruins, but not as extensive or impressive as Villers. The former was a private property, while the latter was a public one, which also had been restored with public funds as in Villers. Trappist monks returned to Orval in 1926 and rebuilt a huge neo-Romanesque abbey on the historic site. Work was completed in 1948. Known as the "resurrection" of Orval, this enterprise was a major symbolic endeavour by the Belgian Catholic Church between the two world wars.[35] During that period, the powerful Belgian Church had to adapt to a new, democratic society and mobilized Catholics thanks to new organizations and spectacular identity-building projects. The revival of the Abbey of Orval was promoted through the media, and fundraising for the ambitious building project was professionally organized (including four expensive but popular series of stamps).

What better way to promote the Orval monastery project than to use the ruins of Villers? On September 15, 1929, a Pontifical Mass to promote the reconstruction of Orval was held in the church ruins, with white monks from the Abbey of Scourmont (Fig. 9). A newspaper reported the message of the event: "*Les hommes, les révolutions passent, mais les moines restent*."[36] In an unstable and stressful world, abbeys were perceived as places of peace and stability. For the first time, real Cistercian monks were back in the Church of Villers for a public celebration.

At the same time, the Church tried to revive memories of the glories of Villers from the 13th century, when the abbey's spiritual life had attained a high level of mysticism, and several monks had died in an odour of sanctity.[37] The tomb of such a monk, the blessed Gobert of Aspremont, who died in 1283, was reconstructed in the northeast corner of the cloister in 1927–1932 (Fig. 10). However, Villers' greatest glory was not a Cistercian monk, nor one of the dukes of Brabant who was buried in the church, but a

34. Joseph Canivez, *L'Ordre de Cîteaux en Belgique, des origines (1132) au XX^e siècle. Aperçu d'histoire monastique*, Forges-les-Chimay, Abbaye de Scourmont, 1926, p. 93–94.
35. Claude Soetens (ed.), *Orval 1926–1948. Entre restauration et résurrection*, Louvain-la-Neuve, Archives du monde catholique, 2001.
36. In *Le Patriote illustré. Revue hebdomadaire*, September 22, 1929, p. 1201–1202.
37. It is important to note the relationship between the abbots of Villers and the famous German mystic Hildegard of Bingen, as well as the prominent role the abbots of Villers played in the development of the Beguine movement and the feminine branch of the Cistercian Order in the Diocese of Liège and the Duchy of Brabant.


QUARANTE-CINQUIÈME ANNÉE — No 38 — 1 FRANC LE NUMÉRO — 22 SEPTEMBRE 1929

LE PATRIOTE ILLUSTRÉ

REVUE HEBDOMADAIRE

UNE GRANDE SOLENNITÉ DANS LES RUINES DE L'ABBAYE DE VILLERS

Fig. 9 ▲
Pontifical Mass at the ruins of Villers to promote the "resurrection" of the abbey of Orval.
Cover of Le Patriote illustré, *September 22, 1929. Author's collection.*

Fig. 10 ▲
The reconstructed tomb of the blessed Gobert of Aspremont, a monk of the abbey and Cistercian glory of the Cistercian Order. *Author's collection.*

mystic woman from Liège. In 1210, blessed Juliana of Liège had a vision of Christ, who asked her to promote the cult of the Holy Sacrament. Thanks to her, the Feast of Corpus Christi was first instituted in the Diocese of Liège and officially extended to the whole Church by the pope in 1256. Juliana died in 1258 at Fosses-la-Ville, but had expressed the wish to be buried in the abbey church of Villers. Finding the relics of Juliana, who from the 19th century was considered a great "Belgian" saint, was an obsession for many churchmen who wanted to revive her cult and perhaps turn Villers into a place of pilgrimage. In 1895, at the request of the Bishop of Liège, excavations of the presumed burial site were conducted, but in vain. In 1938, with the new information provided by a Jesuit who used divination to look for her burial site,[38] new digs were organized in the sanctuary of the church. Again, they were a failure.

After the Second World War, new commemorations were organized in the ruined abbey church. The year 1946 was the 800th anniversary of the foundation of the abbey, as well as the 700th anniversary of the

38. The Jesuit Father Lepers was an expert in radiesthesia, *i.e.*, divination based on the detection of radiation emitted by various bodies.

institution of the Corpus Christi Feast. On August 25, 1946, a Pontifical mass was celebrated by Cardinal Van Roey, head of the Belgian Catholic Church, with delegations from all the Trappist and Cistercian abbeys of the country. On that occasion, two memorials were inaugurated in the ruins.[39] By chance, 1946 also corresponded with the end of the Touring Club de Belgique's lease. Arguing that it was the 800th anniversary and the lease had expired, the Cistercian Abbey of Val-Dieu asked the government to return Villers to the Cistercian Order. Once again, both the government and the Royal Commission for Monuments and Sites politely refused. It was unthinkable to privatize a state property, and the ruins had to remain ruins. They were leased out again to the Touring Club until 1982.

Today, Catholic activities on the site are limited. The main annual event is a mass in the church on the Feast of Saint Bernard (August 20), followed by a benediction of bread and horses on the green in front of the church. The association Animation chrétienne et tourisme has long had a cell involved with Villers. The French Christian association CASA (Communautés d'accueil sur des sites artistiques) was present in Villers from 1984 to 1991, but left since it was incompatible with other guide organizations and the theatre activities held in the ruins during the summer.

Restorations, Theatre, Cultural Marketing, and Monastic Routes

Legal protection for the abbey ruins did not come until very late in the picture. In 1960, the Royal Commission for Monuments and Landscapes called for the listing of the entire site, but only in 1972 did the ruins officially become a protected monument and landscape. Villers could have been listed as early as in the 1930s, in application of the Belgian law on monuments and sites,[40] but successive governments saw no need to protect state property, considering it was not threatened and, in any case, all works would be paid for entirely with public money. Since 1992, the ruins have been part of the "exceptional heritage of Wallonia," a series of some hundred first-class monuments of the region.

From 1914 to 1918, virtually no restoration or conservation was done at Villers.[41] Plants had grown over the walls, and, in some places, caused damage to the masonry. Rainwater was seeping through the vaults of the church. The ruins were in an urgent state of repair, and also needed

39. One in the choir of the church in honour of holy Juliana; another at the entrance of the ruins commemorating the arrival of the first monks in 1146. The Catholic association *Honor Brabantiæ Villarium* had sponsored the latter.

40. Law of 7 August 1931 on the protection of monuments and sites.

41. Many projects were made between the wars, but only a few restoration campaigns would be carried out for the Ministry under the direction of architect Herman Lemaire, between 1936 and 1938.

better promotion. In 1984 the Ministry of Public Works undertook a new program to consolidate the ruins. The goal was to clean the masonry and fix the ruins without any "visible" additions.[42] Although there were no real stability problems, the structures were systematically reinforced with an inappropriate and expensive stitching technique using grouted steel bars.[43] These works provided the opportunity to conduct serious archaeological research for the first time.

In parallel with the consolidation works, the tenants of the ruins tried to develop new activities.[44] The most spectacular use was as a theatre. Starting in 1987, annual open-air performances of plays from the classical repertoire have been given. The theatre in the ruins has attracted an audience of more than 400,000 people over 20 years and stands out as one of the major cultural summer events in French-speaking Belgium (Fig. 11). On his Web site, the organizer enthusiastically declared:

> *Le site impose sa démesure et dégage un souffle porteur que le spectateur ressent inexorablement au cours de la représentation théâtrale. Et pour se mesurer à cette puissance particulière, il faut des œuvres théâtrales épiques, des épopées flamboyantes, des créations percutantes ou des pièces classiques majeures* […] *Nos spectacles contribuent au renom de l'Abbaye de Villers et sont le pivot, depuis de très nombreuses années, du retentissement culturel et touristique du site préfigurant, bien avant l'heure, l'importance du développement du tourisme culturel en Région wallonne.*[45]

However, the programs have become too ambitious to make a profit: for two months, the theatre takes over the ruins with several stages and important logistics, to the detriment of all other activities and ordinary visitors. Some people find that the ruins are misused as a set. A more appropriate cultural event was the prestigious *Nuits des Chœurs*, a "concert promenade" featuring choral music in the ruins from 2000 to 2006 (Fig. 12).

In order to coordinate the numerous local associations and special projects and to promote the ruins to its full potential, a new association was established. The Association pour la promotion touristique et culturelle de

42. Claudine Donnay-Rocmans, "L'abbaye de Villers-la-Ville: un exemple de restauration/conservation d'une ruine romantique," in *Faut-il restaurer les ruines ? Actes du colloque de la Direction du Patrimoine, Mémorial de Caen, novembre 1990*, coll. "Entretiens du Patrimoine," no. 3, Paris, 1991, p. 62–65.

43. "Reticolo cementato" of Fondedile Foundations.

44. In 1982, the Touring Club decided not to renew the lease, which was taken over until 1992 by the Syndicat d'initiative et de tourisme de Villers-la-Ville, in a joint venture between the commune of Villers-la-Ville and the province of Brabant.

45. [http://www.deldiffusion.be/retrospective/retrospective.asp]. Among other plays were: *Barrabas* of Michel de Ghelderode, *Torquemada* and *Quasimodo* after Victor Hugo, *Macbeth* and *Romeo and Juliette* by William Shakespeare, *Cyrano de Bergerac* by Edmond Rostand, *Athalie* by Jean Racine, *Faust* after Goethe, Oscar Wild's *Salomé*, Molière's *Dom Juan* and *L'Avare*, *Dracula* after Bram Stoker, *Le Bossu* by Paul Féval, etc.

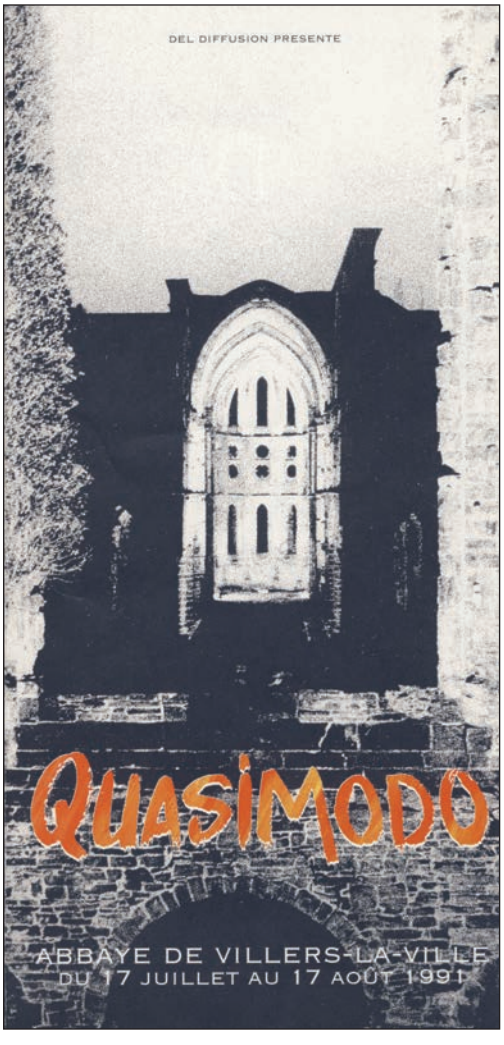


Fig. 11 ▲
The play *Quasimodo*, after Victor Hugo's *The Hunchback of Notre-Dame*, was performed in the ruins in summer 1991.
Author's collection.

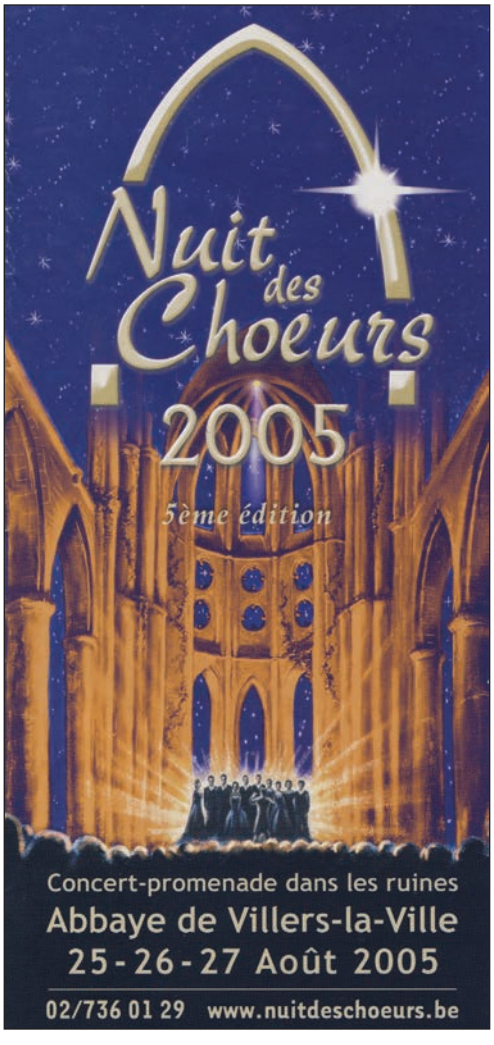


Fig. 12 ▲
The *Nuits des Chœurs* is a prestigious "concert-promenade" for choral music in the ruins. Flyer of the 2005 edition.
Author's collection.

Villers-la-Ville (APTCV)[46] has run the abbey site since 1992, and does its best to involve as many people through its Friends of the Abbey program, active networking with Walloon cultural and tourist associations, and a varied program of activities. Marketing professionals prepared a strategic report, with the unrealistic ambition of at least doubling the total number of visitors annually from some 40,000 to 100,000.[47] None of the major infrastructure development proposals in the plan has been acted upon

46. Currently *Abbaye de Villers-la-Ville*, NFP (not-for-profit organization), see [www.villers.be].
47. NCM and Facto, 1995, *Un projet culturel et touristique pour le site de l'abbaye de Villers-la-Ville*, unpublished.

to date, except for a few excavations led by the heritage administration of the Walloon Region. Again 1996 was a year of commemoration: the 850th anniversary of the foundation of the abbey, the 200th anniversary of the dissolution of the abbey, and the 750th anniversary of the Feast of Corpus Christi and Juliana of Cornillon. The APTCV organized a scientific symposium and started a quarterly historical journal called *Villers*.[48]

Due to the phenomenon of the Internet, the last decade of the 20th century was a period of developing all kinds of networks, and therefore, in 1996, Villers joined the European Charter of Cistercian Abbeys and Sites.[49] Promoting international cultural routes of (Cistercian) abbeys not only gives the owners of former abbeys and the "still living" abbeys the feeling of belonging to a family with set values and solidarity, but also helps fundraising from international institutions. The Council of Europe considers networks of abbey sites referring to the historic networks of the religious orders as bearers of an international identity, a common heritage, a part of Europe's memory, founded on Christian values.[50] After having certified the "Monastic Influence Route" in 1991, the Council of Europe conferred in 2009 the "Council of Europe Cultural Route" label on the "Cistercian sites route across Greater Europe."[51]

> The topic of the Cistercians aimed at refreshing the ways of faith and culture formerly opened by monastic radiation. It constitutes an example of propagation of faith, development of an architectural style, but also of the contribution of religion to the creation of a spiritual and daily space. The widening of the theme makes it possible to carry out comparisons among the various forms of eremitism and the various orders, and to take into account the great confrontations between the Catholic and the Orthodox worlds. As Professor Dutu writes: the routes of monastic influence "will encourage the revaluation of the relation that we have established between public and private, intimacy and exteriority, patriotism and European spirit"… "The routes will support the consolidation of tolerance and the development of a European consciousness by means of artistic forms, historical testimonies, declarations of those who chose to deviate from the world to better understand the world and the meaning of human existence."[52]

Similar joined touristic promotion took place on a regional level.[53]

48. The journal ceased quarterly publication after 29 issues; it continues as an annual publication.
49. Present *Abbayes et sites cisterciens d'Europe*. (See [http://www.cister.net/EN/homepage.aspx].)
50. On the cultural routes (*itinéraires culturels*) of the Council of Europe, see European Institute of Cultural Routes, founded in 1998: [http://www.culture-routes.lu]. See also the European Heritage Network (HEREIN) founded in 1999: [http://european-heritage.coe.int/sdx/herein/].
51. [http://assembly.coe.int/Documents/WorkingDocs/Doc09/EDOC11900.pdf].
52. [http://www.culture-routes.lu/php/fo_index.php?lng=en&dest=bd_pa_det&rub=42].
53. Valérie Dejardin, *La route des abbayes*, Namur, Institut du Patrimoine wallon, 2006.

▲ Fig. 13
The abandoned excavated site of the abbey's gatehouse became a new kind of ruin.
Photo: THOC, May 2009.

At Villers, all these efforts tailed off because of the complexity of the "Belgian situation." The main part of the ruins still belongs to the Belgian state, which is responsible for maintenance, while heritage policy, tourism, and archaeological excavations are under the jurisdiction of the Walloon Region, and culture, including education and theatre, under the jurisdiction of the French Community. This division makes shared programs and investments difficult, especially since there is less public money available and growing competition with other tourist suppliers. So, for example, important excavations were done in 2002–2004 around the gatehouse of the abbey,[54] with a view to developing a new entrance to the site and an interpretation centre. As a consequence of the decision not to decide, the excavated area today still remains open and is abandoned: the unknown structures that had been brought to light now have become new ruins (Fig. 13)! Since 2005, the development of the part of the site that belongs to the Region depends on the Institut du Patrimoine wallon that works on another new development plan for the abbey.[55]

Heritagization and Evolving Perception

In the two centuries since the takeover of the abbey, perceptions of the ruins have varied: Romanticism and picturesque, Catholicism and monasticism, history and archaeology, medievalism and rationalism, local and international ideologies, etc. These cycles are the rhythm of the memory and the dynamic of heritagization. Changing perceptions have themselves become part of the history and heritage of the site, leaving their mark on the monument as choices were made, in particular during restorations.

54. Patrice Gautier, *La porte de Bruxelles de l'abbaye de Villers-en-Brabant*, master's on the conservation of historic towns and buildings, University of Leuven, Raymond Lemaire International Center for Conservation, 2004.
55. [http://www.institutdupatrimoine.be]. A European FEDER-program, *Compétitivité régionale et emploi 2007–2013*, project "Plan de développement de l'Abbaye de Villers-la-Ville."

Fig. 14 ▶
"Stones pray" along the E411 motorway, Louvrange interchange.
Photo: THOC, March 2010.

Fig. 15 ▶
Ruins of Villers from the south.
Photo: THOC, 2012.

There has always been an economic dimension to the abbey site of Villers as well, from the sale of the abbey and its building materials to the most recent forms of cultural tourism, theatre, and marketing. The acquisition by the government in 1892 clearly saved the ruins. But major public restoration campaigns were long-term investments and provided returns in the form of new tourism developments. For heritage to be maintained and survived, its only hope is to generate money, attract tourists, and provide jobs. Therefore, it is critical to determine what people expect from a ruined abbey, which clearly is no longer a religious place, but that it still remains a sacred place, at least because of the sacred dimension of heritage. A survey conducted in 1995 revealed that nearly all visitors interviewed were touched by the magic, mystery, and grandeur of the site: "It is a magnificent place… a magnetic place… that has a special evocative power all its own…" Most people were sensitive to the blend of the sacred and the profane, but many found the sacred character "sad, gloomy, and lifeless."[56] This means that, since the explicit religious dimension of the

56. NCM & Facto, p. 15.

abbey disappeared, it has become more difficult to experience its sacred character in a positive way. Visitors feel that the site carries a spiritual power from centuries past—something that sets it apart from other medieval ruins (castles for example)—but cannot identify it with precision.

Since 2005, new tourist road signs stand along the motorways in Wallonia. The campaign explicitly neglects to mention the names of the featured sites, but combines a colour picture with a hip and sometime ambiguous slogan. The ruins of Villers are showcased on one panel bearing a large view of the arches of the cloister walks facing the church ruins, with the catch phrase: "Stones pray" (*Les pierres prient*) (Fig. 14). This new-age-tinted slogan accurately reveals today's perceptions of the monastic ruin, where neither monks nor visitors pray. With the monks long gone and modern-day visitors little interested in prayer, marketers promote the alluring sacred and authentic character of the site by giving the stones the power to pray… and old stones are associated with heritage in general, and ruins in particular.

But it would be an error to consider a site such as Villers only as a business to be marketed as a product that delivers what people are looking for.[57] The abbey ruins also are much more than a fossilized place of memory, sometimes used as a decor for theatre, concerts, or comics.[58] This essay has shown that heritagization is as an ongoing process that never is completed. It evolves according to the mirroring relationship between the society and its heritage, generation by generation, with the aim of building identity. In this perspective, it is worth to notice that the French-Belgian Television RTBF started in 2010 a new popular series on heritage called *Ma Terre*, of which the second program was dedicated to abbeys: "Each program takes varied stories from a broad set of themes, including artistic, political, social, and economic aspects. Through heritage, *Ma Terre* speaks about us, about our history and our roots."[59] At least it is impossible to imagine how the abbey ruins will be perceived and used in another century or two (Fig. 15). The only thing that is certain is that they will continue to attract people.

57 Thomas Coomans, «Identity Ambivalences of Monastic Heritage and International Networks: The Case of the Cistercians and Trappists», in Dirk Callebaut, Jan Marík and Jana Maríková-Kubková (eds.), *Heritage Reinvents Europe. Proceedings of the International Conference, Ename 17–19 March 2011* (EAC Occasional Paper, 7), Jambes, Europae Archaeologiae Consilium, 2013, p. 93–100.

58. Yves Plateau, Michel Dubuisson and Jacques Martin, *L'abbaye de Villers* (Les voyages de Jhen), Paris, Casterman, 2010.

59. *Chaque numéro prend pour point de départ une thématique vaste, dans laquelle puiser des histoires aux ressorts variés : artistiques, politiques, sociaux, économiques. À travers le patrimoine, c'est de nous que parle « Ma Terre », de notre histoire et de nos racines*. ([http://www.rtbf.be/ma-terre] Series coordinated by Corinne Boulangier in partnership with the Institut du Patrimoine wallon; the program of 19 September 2010 on abbeys in Southern Belgium of course visited the ruins of Villers.)

Enjeux organisationnels : les cadres de gouvernance

9 Le patrimoine historique et culturel des instituts religieux en Belgique

Les instruments de conservation et de gestion en Communauté flamande

Jan De Maeyer et
Kristien Suenens

Abstract

In the 19th and 20th centuries, religious institutions in Belgium experienced considerable growth, participating not only in the Catholic Church's organization of society (*e.g.*, teaching, health care, good works, pastoral works), but also in its missionary work (beginning in the 1890s and in particular in the Belgian Congo). As early as the 1970s, these institutions were aware of the problem of declining recruitment and began reflecting on the future of their heritage. This presentation will outline the various management tools implemented to maintain and ensure the development of the archives, libraries, and movable property of religious institutions in the Flemish Community of Belgium: KADOC —Centre de documentation et de recherche: religion, culture, société (an inter-faculty institute of Katholieke Universiteit Leuven, founded in 1976, accredited in 1985, and subsidized by the Flemish Community); CRKC —Centre d'art et culture religieux (an inter-diocese structure, accredited as a centre of expertise in 2009, and subsidized by the Flemish Community). The FOKAV is suprimised in 2009. A part of the activities (archives, library collections) is taken over by KADOC; an other part of the activities on the art collections is admitted to the CRKC.

Pour bien comprendre le « modèle flamand » de gestion du patrimoine historique et culturel des instituts religieux en Belgique, il convient de retracer le contexte de l'émergence et du développement des instruments de conservation et de gestion. Cette contribution s'articule en trois parties. Après avoir dressé un bref historique du développement des instituts religieux en Belgique et en Flandre (1801-2009), nous examinons la situation juridique et la gestion patrimoniale des instituts religieux en Belgique aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. Enfin, le propos se focalise sur le patrimoine religieux en Communauté flamande. Les raisons de ce choix sont doubles : d'une part, en Belgique, la culture et le patrimoine sont des compétences communautaires ; c'est donc la Communauté flamande qui est responsable de cet héritage pour la Flandre et tout ce qui concerne les Flamands de Bruxelles ; d'autre part, des initiatives et des instruments de gestion intéressants ont été introduits en lien avec le patrimoine religieux dans le cadre de la construction identitaire de la Communauté flamande. La conclusion attirera l'attention sur l'essence du modèle de gestion flamand : la délégation des compétences, basée sur le principe de subsidiarité, à des organismes privés issus de la communauté patrimoniale même, organismes qui sont évidemment soumis par les autorités civiles à des normes et à un contrôle.

Les instituts religieux en Belgique et en Flandre (1801-2009)

À la fin du XVIII^e^ siècle, la plupart des monastères situés sur le territoire de la Belgique actuelle furent rayés de la carte. Les mesures prises par le régime autrichien avaient mené à la suppression des Jésuites dès 1773 et de toutes les communautés contemplatives jugées « inutiles » en 1783, ainsi qu'à la nationalisation de leur patrimoine. Sous le régime français, le Directoire procéda en 1796-1797 à la suppression générale de toutes les communautés religieuses, soit environ 15 000 religieux et religieuses, et à la confiscation de tous leurs biens.

Cependant, plusieurs communautés de « filles pieuses » et un ensemble de communautés monastiques parvinrent à survivre dans la clandestinité. Elles allaient constituer les germes d'une renaissance spectaculaire de la vie monastique aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. On observe les premiers signes de rétablissement après l'annonce du Concordat de 1801. Non seulement celui-ci réglait les relations entre le régime napoléonien et le Saint-Siège, mais il accordait aussi une plus grande liberté à l'Église dans les départements belges alors sous domination française. Dans la première décennie du XIX^e^ siècle, de même que, par ailleurs, sous le régime du Royaume-Uni des Pays-Bas (1815-1830), les autorités continuèrent à exercer un contrôle strict. Il fallut attendre la création du Royaume de Belgique, en 1830-1831, pour que le monachisme puisse à nouveau se déployer pleinement. Ainsi, en 1808, il n'y avait plus que 1617 religieuses

dans les départements belges de l'Empire français, mais en 1846, on dénombrait 8804 religieuses et 2051 religieux en Belgique (soit un total de 10 855). Les chiffres du développement exponentiel des vocations sont impressionnants : 46 847 pères, frères et sœurs en 1900 ; 62 349 religieux et religieuses en 1947[1].

La vie religieuse du XIX^e^ siècle n'avait plus rien à voir avec celle de l'Ancien Régime. Les ordres religieux masculins traditionnels n'étaient plus à la base du réveil des XIX^e^ et XX^e^ siècles, mais le ton était désormais donné par une multitude de communautés locales de religieuses apostoliques, qui dépassaient en nombre et en degré de diffusion les ordres masculins et contemplatifs. Gérée par un pouvoir central et le plus souvent placées sous l'autorité de l'évêque local, la majorité de ces nouvelles congrégations se caractérisait par un apostolat actif dans le monde. Grâce à la priorité accordée à l'apostolat social et à leur nouvelle structure, ces congrégations s'intégraient au nouveau cadre social et religieux du XIX^e^ siècle. Avec les libertés constitutionnelles de culte, d'association, d'enseignement et de presse, la Constitution libérale dont la Belgique se dota en 1831 offrit à l'Église de nombreuses possibilités de développement. Dans le cadre de l'unionisme, les réguliers étaient en outre investis par les autorités de missions dans l'enseignement public, les soins de santé et la gestion des prisons. Le climat était donc favorable à un renforcement de l'influence de l'Église dans la société. Certains historiens utilisent même l'expression « *an Empire by invitation*[2] » !

Pendant la seconde moitié du XX^e^ siècle, la croissance et l'expansion des instituts religieux belges s'enrayèrent. À partir des années 1960, beaucoup de communautés monastiques durent faire face à la crise des vocations et au vieillissement de leurs effectifs. En 2013, on dénombrait en Flandre et à Bruxelles plus de 8000 religieux, appartenant à environ 300 institutions différentes, tant des congrégations locales et internationales que des abbayes et des monastères[3] (ill. 1).

1. Pour des données plus détaillées sur les religieuses en Belgique, voir André Tihon, « Les religieuses en Belgique du XVII^e^ au XX^e^ siècle. Approche statistique », *Revue belge d'histoire contemporaine*, 1976, vol. 7, p. 1-54.
2. Vincent Viaene, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831-1859). Catholic Revival, Society and Politics in 19th-Century Europe* (KADOC-Studies 26), Louvain, Leuven University Press, 2001, p. 177 (voir contexte p. 170-215) ; Jan De Maeyer, Sofie Leplae et Joachim Schmiedl (dir.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and Legal Position* (KADOC Studies on Religion, Culture and Society 2), Louvain, Leuven University Press, 2004 ; André Tihon, « Le prêtre et le religieux : bilan et perspectives historiographiques », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 2000, vol. 95, n° 3, p. 211-224 ; Maarten Van Dijck, Jan De Maeyer et Marie-Élisabeth Henneau (dir.), « Historiographie et perspectives de recherche des ordres et congrégations sur le territoire des Pays-Bas méridionaux / Belgique », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 2008, vol. 86, n^os^ 3-4, p. 47.
3. Toutes les données proviennent des bases de données du KADOC-KU Leuven et du rapport du FoKAV (Forum Kerkelijke Archieven Vlaanderen).

Localisation des maisons générales	
Archidiocèse de Malines-Bruxelles	14,50 %
Diocèse d'Anvers	14,00 %
Diocèse de Bruges	22,50 %
Diocèse de Gand	19,50 %
Diocèse de Hasselt	5,00 %
Diocèses francophones	1,90 %
International	22,60 %
Nombre de filiales par institut	
1 monastère	45 %
2 à 4 monastères	33 %
5 à 9 monastères	13 %
Plus de 10 monastères	9 %
Périodes de fondation des instituts	
Période contemporaine (XIX[e] et XX[e] siècles)	67,2
Période moderne (XVI[e], XVII[e] et XVIII[e] siècles)	18,4
Période médiévale	14,4

◂ Ill. 1
Les instituts religieux dans les diocèses flamands de Belgique. *Statistiques FoKAV.*

La situation juridique et la gestion patrimoniale des instituts religieux aux XIX[e] et XX[e] siècles[4]

Afin de cerner la problématique de la gestion patrimoniale des instituts religieux, il convient avant tout de bien comprendre leur situation juridique. Au XVIII[e] siècle, les pouvoirs autrichien et français avaient privé les instituts religieux « belges » tant de leur patrimoine que de leur personnalité juridique. Le statut monastique avait, pour ainsi dire, été mis « hors la loi ». Les anciens moines et moniales n'étaient plus que des « citoyens » ordinaires et toute forme d'association entre ces ex-religieux était interdite par la loi. Les nouvelles fondations monastiques créées au début du XIX[e] siècle évoluèrent dans une « zone grise » de clandestinité et d'existence officieuse, si bien que toute espèce d'initiative apostolique ou d'acquisition patrimoniale restait fragile et délicate. Sous le régime napoléonien, un premier pas fut franchi en direction d'une reconnaissance juridique des instituts religieux. À partir de 1808, les congrégations hospitalières purent demander une reconnaissance civile sous la haute protection de « Madame, Mère de l'Empereur ». Dans les départements belges, 48 congrégations, principalement actives dans les hôpitaux, acquirent ainsi une personnalité juridique (encore valable aujourd'hui). À ce titre, leur patrimoine devint inaliénable.

Malgré les mesures de tolérance accordées par les autorités pendant la période du Royaume-Uni des Pays-Bas (1815-1830) et après l'indépendance belge, dont bénéficièrent également quelques congrégations

4. Fred Stevens, « Les associations religieuses en Belgique pendant le 19[e] siècle », dans Jan De Maeyer, Sofie Leplae et Joachim Schmiedl (dir.), *Religious Institutes in Western Europe…*, *op. cit.*, p. 185-202.

Ill. 2 ▶
Le KADOC est installé dans un ancien couvent de Franciscains en plein cœur de Louvain.
Photo : Leopold Oosterlync, 2010.

enseignantes, le gros des instituts religieux resta dépourvu de statut officiel tout au long du XIX[e] siècle. Pour gérer leur patrimoine et ancrer leurs nombreuses fondations (apostoliques), beaucoup firent appel à des laïcs comme intermédiaires ou propriétaires officiels, ou échafaudèrent des constructions juridiques complexes en tant que sociétés civiles. Cela donna d'ailleurs lieu à des procès et à des critiques de plus en plus vives de la part des libéraux anticléricaux. La question du statut juridique des instituts religieux belges ne fut réglée qu'entre les deux guerres, en partie en récompense du rôle important joué par l'Église dans le sauvetage du régime belge, de la monarchie et de la démocratie parlementaire. La loi du 27 juin 1921 sur les Associations sans but lucratif (ASBL) allait enfin permettre aux couvents de gérer leur patrimoine dans la légalité et la clarté, sans pour autant être soumis au contrôle étroit de l'État. En outre, le statut d'ASBL s'obtenait facilement, sans trop de formalités. En 1921 et 1922, pratiquement tous les instituts religieux de Belgique créèrent une ou plusieurs ASBL gestionnaires de leur patrimoine et de leurs institutions apostoliques. Les congrégations religieuses hospitalières citées plus haut le firent également, ce qui d'ailleurs ne fit que compliquer davantage leur gestion. Les ASBL « congrégationnelles » ne formaient souvent qu'une entité administrative dirigée par un ensemble de religieux qui étaient aussi à la tête de la congrégation, mais elles étaient clairement distinctes de cette dernière dans la perspective du droit religieux.

On l'aura compris, ce double statut ne pouvait qu'aboutir à des tensions. Selon le droit de l'Église et en tant que réguliers, ces instituts étaient tenus de suivre, suivant leur statut diocésain ou exempt (papal), les directives diocésaines ou celles du Saint-Siège. En revanche, selon le droit civil, l'ASBL prenait ses décisions indépendamment de toute tutelle ecclésiastique, ce qui engendra des contradictions et des conflits. Il faut noter qu'en Flandre, on eut tendance à intégrer dans ces ASBL des représentants des structures ecclésiastiques de tutelle, qui possédaient aussi une sorte de droit de veto.

À partir des années 1960, contraintes par la baisse des vocations et la professionnalisation croissante de beaucoup de secteurs apostoliques, de plus en plus de congrégations impliquèrent des laïcs dans la gestion de leurs ASBL, en particulier celles qui avaient été fondées pour diriger les institutions apostoliques telles que des écoles et des hôpitaux. Ce fut souvent la première étape d'un processus qui devait mener à la cession des institutions en question à des laïcs. En ce début de XXIe siècle, ce processus a en grande partie atteint son terme. Ainsi, ce furent les instituts religieux eux-mêmes qui amorcèrent les premières réaffectations de patrimoine du XXe siècle. Souvent, en même temps que les institutions apostoliques, les religieux cédèrent en effet des parties (vides) d'écoles, d'hôpitaux ou de maisons de retraite. Ils restaient par contre responsables de la gestion d'au-delà de 1200 couvents encore existants (voir plus haut) qui n'étaient pas liés à des institutions apostoliques. Depuis les dernières décennies du XXe siècle, ce patrimoine s'avère également de plus en plus difficile à gérer par des communautés qui s'amenuisent et vieillissent, y compris à partir des structures relativement flexibles offertes par le statut d'ASBL.

La gestion et la mise en valeur du patrimoine mobilier des couvents en Flandre[5]

La forte diminution du nombre de religieux dans les dernières décennies du XXe siècle ouvrit donc de nouvelles possibilités de gestion patrimoniale, mais, en même temps, elle entraîna l'apparition d'une série de dossiers à problème liés à la gestion du patrimoine religieux mobilier et immobilier. À partir des années 1970, ces deux facteurs, ainsi que la valeur de ce patrimoine, donnèrent lieu, en Flandre du moins, aux premières ébauches d'une politique plus globale dans le domaine du patrimoine mobilier.

KADOC – Centre de documentation et de recherche : religion, culture, société

En 1976, le KADOC, un centre de documentation et de recherche dédié aux liens entre religion, culture et société, vit le jour sous l'égide de la Katholieke Universiteit Leuven, avec le soutien des évêchés flamands et de diverses organisations chrétiennes. En tant que centre de documentation et de recherche, le KADOC fait partie de l'entité juridique de l'Université, mais il a en outre été reconnu en 1985 par la Communauté flamande dans le cadre du *Archiefdecreet* [Décret Archives], aujourd'hui *Erfgoeddecreet* [Décret

5. Ivo Adriaenssens, Kevin Booth et Lieselotte De Clus, *Converted Monasteries*, Tirlemont, Sien, 2008 ; « In ander licht. Herbestemming van religieus erfgoed » [Sous un autre jour. Réaffectation du patrimoine religieux], *Monumenten en Landschappen*, Cahier 17, Bruxelles, Minsiterie van de Vlaamse Gemeenschap, Afdeling Monumenten en Landschappen, 2009 ; et Kristien Suenens, *Ad fontes. Klooster- en abdijarchieven in Vlaanderen en Brussel*, Heverlee, Centrum voor Religieuze Kunst en Cultuur, 2008.

Ill. 3 ▲
Parmi les trésors du KADOC, une collection de plus de 25 000 affiches.
Photo : KADOC, 2010.

Ill. 4 ▲
Dans l'aile sud du KADOC, l'ancien réfectoire est devenu la salle de lecture.
Photo : KADOC, 2010.

patrimoine], et bénéficie de subsides à titre d'institut de conservation d'intérêt régional. Depuis 2009, le KADOC s'adresse également aux communautés religieuses protestantes par le biais de l'ASBL protestante EVADOC (*Archief- documentatiecentrum voor de protestanste en evangelische beweging in Belgie* [Centre d'archives et de documentation des mouvements protestants et évangéliques en Belgique]), dont il a notamment repris le rôle de conservation[6]. Comme le centre interfacultaire cumule les fonctions d'institut de conservation et d'institut de recherche, une interaction dynamique a pu se développer dans le domaine de la valorisation du patrimoine conservé, à travers la recherche ainsi que par le biais d'expositions et de publications ciblées. Le KADOC a déjà recueilli une vingtaine de kilomètres d'archives émanant de familles importantes, de membres du clergé, de laïcs engagés, d'organisations (politiques, sociales, culturelles, de jeunesse, de femmes, etc.), de comités, etc. Outre les archives, le KADOC possède une bibliothèque de plus de 290 000 livres, 11 500 revues, 1 120 revues électroniques, 25 000 affiches (ill. 3), 4 700 films, ainsi que des capacités de valorisation[7].

Depuis 1987, le KADOC est installé dans les bâtiments d'un ancien couvent de Franciscains, construit dans les années 1880 à côté de la magnifique chapelle baroque d'Onze-Lieve-Vrouw ter Koorts [Notre-Dame-aux-Fièvres] érigée en 1705 (ill. 2 vue aérienne du KADOC). Les anciens bâtiments conventuels abritent la salle de lecture (ill. 4), des

6. L'intérêt pour toutes les religions, outre la religion catholique, était stimulé par le décret flamand sur le patrimoine culturel de 2008. (Voir : [http://www.kunstenenerfgoed.be/ake/view/nl/1386538-Cultureel-erfgoeddecreet.html] et [www.kadoc.be].)

7. Sur les archives et les fonds de la bibliothèque du KADOC, voir [http://kadoc.kuleuven.be/fr/coll/index.php]. Sur les publications nationales et internationales, [http://kadoc.kuleuven.be/fr/publ/index.php]. La base de données ODIS [www.odis.be] offre des possibilités de recherche systématique dans les archives conservées au KADOC.

Ill. 5 ▲
Le dépôt KADOC II a été construit en 2006 à l'extérieur de la ville sur un site qui présente des possibilités d'extension.
Photo : KADOC, 2010.

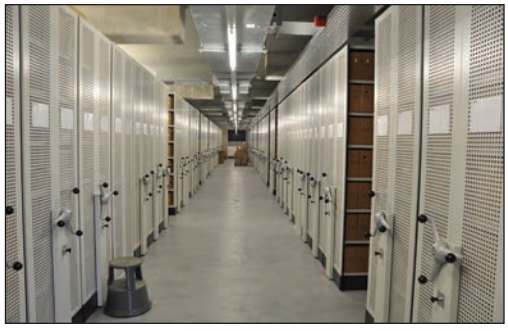
Ill. 6 ▲
Le dépôt KADOC II comprend un magasin d'accueil d'une capacité de 780 palettes. *Photo : KADOC, 2010.*

locaux de séminaire ainsi que les bureaux des collaborateurs et des chercheurs, tandis que les galeries autour du cloître servent de lieu d'exposition. La chapelle fait actuellement l'objet d'un projet de réaffectation en lieu culturel. À l'arrière des bâtiments, un dépôt souterrain est aménagé sous le jardin conventuel[8].

Si le KADOC s'est progressivement affirmé comme l'institution patrimoniale s'intéressant au vaste domaine des « interactions changeantes entre religion, culture et société en Flandre depuis 1750 », la prestation de services au bénéfice de l'Église flamande et, en particulier, aux instituts religieux, n'a pas tardé à devenir un des piliers de son activité. D'une part, l'accent a été placé sur une conservation sûre, un dépouillement adapté et une valorisation scientifique du patrimoine mobilier essentiellement archivistique et livresque des communautés monastiques flamandes. À cette fin, un nouveau dépôt a été construit et mis en service en 2006 (ill. 5-6-7-8), en partie financé par les instituts religieux eux-mêmes. Par ailleurs, le KADOC a également développé une expertise sur le plan de l'assistance et de la consultance relatives à la gestion des archives et du patrimoine religieux. Dès le début des années 1980, il a lancé une série de cours et de journées de rencontres pour les archivistes de congrégations. En 1990, il a en outre publié (en néerlandais) un *Handleiding voor het beheer en de ontsluiting van de archieven van de religieuze instituten* [Manuel pour la gestion et le dépouillement des archives des instituts religieux][9].

8. Seule la chapelle est classée monument historique ; l'ensemble du couvent, du jardin et du mur de clôture est classé comme paysage urbain.
9. Godfried Kwanten, *Handleiding voor het beheer en de ontsluiting van de archieven van de religieuze instituten*, Louvain, KADOC, 1990.

Ill. 7 ▲
Dans le dépôt KADOC II, les archives sont triées, inventoriées et mises en boîtes dans des locaux bien équipés.
Photo : KADOC, 2010.



Ill. 8 ▲
Le dépôt KADOC II a une capacité de rangement de 23 km courants d'archives.
Photo : KADOC, 2010.

Avec le *Centrum voor Religieuze Kunst en Cultuur* [Centre d'art et de culture religieux], mieux connu sous l'acronyme CRKC, dont il sera question plus loin, et l'Association des archivistes ecclésiastiques, le KADOC a également présidé à la naissance en 2004 d'un répertoire numérique des archives ecclésiastiques conservées en Flandre et à Bruxelles : DiBIKAV (*Digitale Bestandsinventaris Kerkelijke Archieven Vlaanderen*). Une attention particulière y est accordée au terrain jusqu'ici à peine exploré des instituts religieux encore implantés en Flandre et à Bruxelles et de leurs archives. D'une part, ce répertoire vise à répondre aux attentes de scientifiques qui espèrent depuis longtemps disposer d'un accès de base à l'histoire et aux archives des instituts religieux belges (flamands). D'autre part, le lancement du DiBIKAV découle du souci de garantir la conservation et la valorisation scientifique et « grand public » du patrimoine religieux, sur fond de diminution progressive du nombre d'instituts et d'effectifs[10].

Centre d'art et de culture religieux (CRKC)

L'activité du KADOC est principalement centrée sur le patrimoine papier des instituts religieux flamands. Depuis la fin du XX^{e} siècle, grandit également l'intérêt pour le patrimoine artistique et immobilier des couvents. L'Université de Louvain, les cinq diocèses flamands[11] et les fédérations de religieux belges ou flamands[12] se sont alors unis, notamment sous l'impulsion du KADOC, pour fonder en 1997 le CRKC[13]. Contrairement au KADOC, ce centre d'art et de culture religieux n'est pas une section de l'université, mais une ASBL dont les organisations mentionnées ci-dessus

10. Les résultats publics du DiBIKAV sont accessibles en ligne : [www.odis.be].
11. Archidiocèse de Malines-Bruxelles et diocèses d'Anvers, de Bruges, de Gand et d'Hasselt.
12. URB (Union des Religieux de Belgique / *Unie der Religieuzen van België*), ASMB / VHOB (Association des Supérieurs Majeurs de Belgique / *Vereniging van Hogere Oversten van België*), URV (*Unie van de Religieuzen van Vlaanderen* [Union des Religieux de Flandre]), UVC (*Unie der Vrouwelijke Contemplatieven* [Union des Contemplatives féminines]), etc.
13. [http://www.crkc.be].

▲ Ill. 9
L'abbaye prémontrée de Parc à Heverlee abrite les bureaux du CRKC et le Musée d'art et de culture religieux. Vue sur le cloître et l'église, XIII[e]-XVII[e] siècles.
Photo : THOC, 2009.

sont les membres structurels et qui est gérée par leurs représentants. Initialement, le CRKC était uniquement financé par les partenaires structurels, mais, depuis le début de 2009, il a été reconnu par la Communauté flamande. Désormais, le CRKC est donc financé conjointement par le privé et le public, conformément aux conditions posées par la Communauté flamande, qui comprennent également des exigences de qualité et une supervision effective[14].

Le but du CRKC est d'assurer en tant qu'institut patrimonial la préservation et la valorisation du patrimoine religieux artistique et culturel. À l'origine, l'accent était mis sur la gestion de collections de biens mobiliers et la consultance à ce sujet, qu'il s'agisse de pièces précieuses ou de patrimoine « quotidien » et d'objets usuels. Pour les objets ne présentant guère ou pas de qualités muséales ainsi que ceux que l'on peut difficilement exposer dans un musée, mais qui peuvent encore parfaitement être fonctionnels dans le cadre de la liturgie ou de l'espace liturgique, le CRKC a créé une base de données destinée à simplifier le processus de réaffectation. Cette base de données est sécurisée et à usage restreint. Les instituts religieux (paroisses, hôpitaux, écoles) peuvent par ce biais proposer des objets inutilisés ou, au contraire, chercher des pièces qui leur manquent.

Lors de sa fondation, le CRKC a également émis l'idée, avec la Katholieke Universiteit Leuven et divers partenaires du monde ecclésiastique et religieux, de fonder à l'abbaye de Parc, à Heverlee (Louvain), un musée d'art et de culture dans lequel la vie catholique et le vécu religieux en Flandre seraient à terme présentés au public. L'ASBL *Museum voor Religieuse Kunst en Cultuur* [Musée d'art et de culture religieux] a été créée

14. Pour la section sur les centres d'expertise, voir la première section du décret sur le patrimoine culturel : [http://www.kunstenenerfgoed.be/ake/view/nl/1386549-decreet.html].

en 2002[15]. L'abbaye prémontrée de Parc est un magnifique ensemble architectural composé de bâtiments du XIII^e^ au XVII^e^ siècle qui font pour l'instant l'objet d'un projet de réhabilitation (ill. 9). Par son histoire prestigieuse, la beauté de son site, l'ampleur des bâtiments, la qualité de la décoration intérieure et du mobilier, l'abbaye de Parc peut être considérée comme l'ensemble monastique le mieux conservé en Flandre. Outre l'emplacement du musée et le siège du CRKC, le site avec sa ferme et ses étangs a été cédé en location à la Ville de Louvain qui en assure l'entretien et l'ouvre à des fins récréatives (zones de détente et de promenade).

Perspectives pour le patrimoine immobilier[16]

Au fil des années, le CRKC a également développé une expertise sur les plans du patrimoine immobilier et la gestion d'ensemble des sites patrimoniaux religieux. Progressivement, le centre a induit un changement de mentalité chez les responsables ecclésiastiques séculiers et réguliers de Flandre. À tel point que, au début de 2009, la conférence épiscopale et les organismes chapeautant les instituts religieux flamands ont chargé le CRKC d'un rôle actif d'information, de supervision et d'accompagnement dans le domaine de la réaffectation du patrimoine immobilier. En pratique, le CRKC a dû se battre pendant des années contre certaines réticences des milieux ecclésiastiques vis-à-vis d'une approche coordonnée de la problématique de la réaffectation. Il a fallu attendre que les approches individuelles aient mené à une série d'expériences pour le moins malheureuses pour imposer enfin l'idée que seule une approche coordonnée, commune, pouvait mener à de bons résultats.

Sur la base de l'approbation, mentionnée plus haut, de la conférence épiscopale et des organismes-cadres, le nouveau gouvernement flamand a formulé dans son programme de 2009 l'intention ferme d'assurer l'avenir financier du CRKC pour cette fonction supplémentaire. La condition des autorités civiles était bien entendu que ce travail soit effectué en partenariat avec les services gouvernementaux existants, comme la *Departement Ruimtelijke Ordening, Woonbeleid en Onroerend Erfgoed* [Agence flamande d'aménagement du territoire] à laquelle appartient l'administration des monuments et des sites, ainsi que le *Vlaams Instituut voor het Onroerend Erfgoed* / VIOE [Institut flamand du patrimoine immobilier][17]. Il revient à présent au CRKC de mener à bien cette tâche dans les années qui viennent, en bonne entente avec les autorités.

15. Sur le musée de l'abbaye de Parc, voir : [http://www.crkc.be/site/008.html] ; Ivo Adriaenssens *et al.*, *op. cit.* ; et « In ander licht. Herbestemming van religieus erfgoed », *op. cit*.
16. On trouvera une introduction à la problématique du patrimoine religieux immobilier en Belgique dans : Thomas Coomans, « Les églises en Belgique. Aspects architecturaux, enjeux juridiques et approche patrimoniale », dans Lucie K. Morisset, Luc Noppen et Thomas Coomans (dir.), *Quel avenir pour quelles églises ? / What Future for Which Churches?*, coll. Patrimoine urbain », n° 3, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 2006, p. 41-72.
17. Sur le VIOE, voir [http://www.vioe.be].

◂ Ill. 10
L'équipe du KADOC compte actuellement 44 personnes, cadres, archivistes, techniciens et chercheurs, ainsi que 16 bénévoles.
Photo : KADOC, 2005.

Conclusion

Il est évident que la gestion du patrimoine mobilier et immobilier religieux en Communauté flamande n'est devenue réaliste et concrète que lorsqu'elle a pu se fonder sur une collaboration entre les communautés patrimoniales (Églises, instituts religieux, organisations religieuses) et les autorités publiques. Sur la base du principe de subsidiarité, la communauté patrimoniale peut à présent développer une politique adaptée à ses conceptions et à son rythme propres. Le financement structurel récurrent des autorités est le résultat de la vision politique qui a été énoncée plus haut et de l'existence, émanant à l'origine d'initiatives privées, de structures comme le KADOC (ill. 10) et le CRKC.

Le secret semble donc résider dans cette bonne collaboration, fondée sur une politique commune. Si l'élaboration de celle-ci a exigé du temps, son implantation et sa réalisation furent relativement rapides. Le fait que l'Union européenne soit également prête à libérer des fonds dans le cadre de projets patrimoniaux transfrontaliers prouve que seule une approche collective a des chances d'aboutir.

10

What Should We Do with Items Belonging to Our Religious Heritage?

Reflections on the *Guidelines on Ways of Dealing with Religious Objects*[1]

Marc de Beyer

1. With thanks to Jacoline Takke for her contribution to this article. The article was translated from the Dutch by Beverley Jackson.

Résumé

Le paysage religieux des Pays-Bas vit de grands bouleversements. Chaque semaine, à peu près deux églises ou monastères ferment leurs portes. Au-delà de 150 000 objets religieux ne seront ainsi plus utilisés. Afin de faire face à ce fléau, le musée national d'art et de culture, Museum Catharijneconvent, a développé des directives sur les manières de traiter les objets religieux. Ces règles ont été établies en étroite collaboration avec les principales églises néerlandaises – catholiques romaines et protestantes – ainsi qu'avec les institutions nationales de patrimoine. Ce livre de directives comporte deux parties : un guide d'évaluation des objets religieux permettant de faciliter le processus d'estimation de l'importance des objets (à l'aide d'un formulaire) ; et un plan concernant le recyclage et l'aliénation des objets religieux. Ces outils mis à la disposition des divers intervenants (églises, ordres, congrégations, spécialistes du patrimoine…) ont été conçus dans le but de les aider à prendre des décisions éclairées concernant le patrimoine ecclésiastique. Ce livre unique comprend des sections novatrices, notamment sur l'influence directe de la communauté concernée et la destruction des objets religieux.

The religious landscape of Western Europe is changing dramatically. Secularization has certainly made itself felt in Dutch society. Although 60 percent of Dutch people state that they believe in God or a higher power, church attendance continues to decline.[2] The consequences are far-reaching, not only for believers, churchgoers, and for churches, monasteries and convents, but also for the religious objects they contain. Over the next few years, at least two churches, monasteries, or convents are expected to close their doors every week. In the longer term, this means that the astonishing number of 150,000 religious objects will no longer be needed (Fig. 1). To deal with this flood of objects, the Museum Catharijneconvent has developed the *Guidelines on Ways of Dealing with Religious Objects*.[3] These guidelines have also been published in English (Fig. 2). Church denominations, orders, and congregations can use the *Guidelines* to make sound decisions on items of their ecclesiastical heritage: heritage that lies at the heart of the identity of the Netherlands and its population, but that is felt, more and more, to constitute a burden.

Museum Catharijneconvent

The Museum Catharijneconvent stands in what has been since medieval times the Archdiocese of Utrecht.[4] The national museum of Christian art and culture contains a rich collection of Christian heritage in a 16th-century convent of the Order of St. John (Fig. 3). Two Catholic collections (one episcopal, the other archiepiscopal), the precious collection of the Old Catholics, and a Protestant art collection, together constitute a unique museum that illustrates the turbulent history of Christianity in the Netherlands. The Museum Catharijneconvent has a superb collection of medieval sculptures, paintings, and manuscripts, 17th-century religious paintings, one of the finest collections of liturgical vestments in Europe, and a magnificent collection of church silverware (Figs 4–5). It is one of only six art institutions in the Netherlands that have been designated to conduct research in a specified field. The Museum Catharijneconvent naturally focuses on religious heritage. Besides its own collection, it also feels a certain responsibility for the collections of religious objects elsewhere, in churches, monasteries, and convents. Theirs may well be the largest collection of art and historical objects in the Netherlands, a collection that is under considerable pressure at the present time.

2. Ton Bernts, Gerard Dekker, and Joep de Hart, *God in Nederland* [God in the Netherlands], Kampen, Uitgeverij Ten Have, 2007, p. 40, table 1.19; 24% of the Dutch population describe themselves as "theist" ("a God exists, who concerns himself with each individual human being"), 36% describe themselves as believing in "something" ("something must exist in the nature of a higher power that controls life").
3. Pia Verhoeven, Marc de Beyer, Inge Schriemer, and Sebastiaan van der Lans, *Handreiking roerend religieus erfgoed*, Drukwerkconsultancy, Utrecht, 2011. An English version has been published: Marc de Beyer and Jacoline Takke, *Guidelines on Ways of Dealing with Religious Objects*, Drukwerkconsultancy, Utrecht, 2012; download available from the English website on the *Guidelines*: [www.religieuserfgoed.nl/meta/guidelines].
4. [www.catharijneconvent.nl].

Fig. 1 ▲
Religious works of art in store. What should we do with items belonging to our religious heritage? *Photo: Museum Catharijneconvent.*

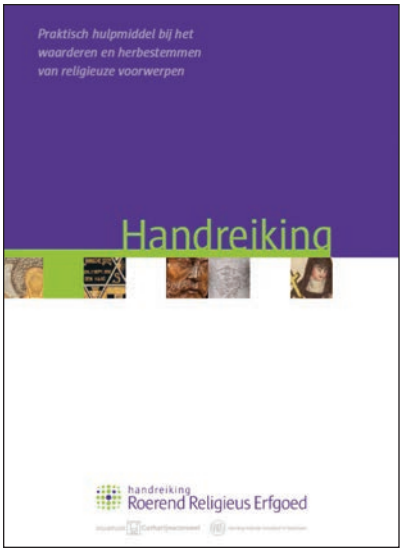


Fig. 2 ▲
Front cover of the *Guidelines on Ways of Dealing with Religious Objects*. *Museum Catharijneconvent.*

Fig. 3 ▲
The 16th-century convent occupied by the Museum Catharijneconvent. *Photo: Museum Catharijneconvent.*

Fig. 4 ▲
The refectory in which the most precious medieval pieces are displayed. *Photo: Peter Cuypers, Kinkorn, Museum Catharijneconvent.*

Fig. 5 ▲
The convent's former storage room has been converted into a treasure chamber, and superb examples of church silver and liturgical vestments are displayed there. One of the highlights is the cope worn by the 15th-century bishop of Utrecht, David of Burgundy. *Photo: Ruben de Heer, Museum Catharijneconvent.*

Fig. 6 ▲
In the latter half of the 19th century, numerous Catholic churches were built in the Netherlands, generally in neo-Gothic style. The exuberantly decorated church of St. Willibrord in Utrecht, built in 1879, is one of the most beautiful examples. *Photo: Georg Pauwen [www.farhorizonmedia.com].*

The Religious Landscape of the Netherlands

There are many Christian denominations in the Netherlands.[5] Since the 16th-century Reformation, the country has been home to large Protestant as well as Catholic communities. After the Reformation, Catholic church services were forbidden in the country. Catholics organized themselves largely in secret, and services were held at clandestine churches, to which the authorities turned a blind eye. These were buildings that looked like ordinary houses from the outside, but whose interiors had been converted into churches. The situation changed in 1796, during the French period of rule; the French authorities abolished the regulations which had formally placed Catholics, Mennonites, and Jews—among other groups—at a disadvantage in society. In 1853 the Catholic Episcopal hierarchy was restored, and new churches sprang up all over the country (Fig. 6).

Protestantism moved into the ascendancy after the Reformation. The Dutch Reformed Church enjoyed the most privileged position from 1579 onward. Schisms abounded in the 19th century, and Dutch Protestantism still has sharp internal divisions to this day (Fig. 7). In 2004 the association Protestant Church in the Netherlands was established—an amalgamation of the Dutch Reformed Church, the Reformed Churches in the Netherlands, and the Evangelical Lutheran Church. Since many churches came into Protestant hands after the Reformation, numerous medieval churches are now owned by Protestant congregations (Fig. 8). Aside from the traditional Christian denominations, the Netherlands also has some that are relatively new to this country, such as Evangelical and Pentecostal Churches, as well as other faiths, notably Judaism, Islam, Hinduism, and Buddhism. Since these groups are generally growing rather than declining, the *Guidelines on Ways of Dealing with Religious Objects* focus primarily on Catholicism, traditional Protestantism, and monastic life.[6]

5. The Netherlands is a relatively small country with a population of over 16,730,000. (See [www.cbs.nl/nl-nl/menu/themas/bevolking/cijfers/extra/bevolkingsteller.htm].) It has approximately 8,000 churches—an inclusive category that embraces Christian churches, synagogues, temples, and mosques—with a religious function. (Nico Nelissen, *Geloof in de Toekomst! Strategisch Plan voor het Religieus Erfgoed* [Faith in the Future! A Strategic Plan for Religious Heritage], Uitgeverij Berne, Heeswijk Dinther, 2008, p. 44.)

6. While the *Guidelines* were being developed, the Museum Catharijneconvent asked the Kaski Research Centre, which is attached to Radboud University, Nijmegen, to conduct a study on their usefulness for smaller Christian churches, Eastern Orthodox churches, migrant churches, and Islamic, Hindu, and Buddhist communities in the Netherlands (Gert de Jong and Sylvia Grevel, *Als erfgoed (h)erkend? Kwalitatief onderzoek naar aard, omvang en houding ten aanzien van religieuze voorwerpen van kleinere christelijke kerken en niet-christelijke religies* [Recognized as Heritage? Qualitative Research on the Nature and Quantity of Religious Items of the Minor Christian Churches and Non-Christian Religions, and the Approach Adopted], Nijmegen, 2011. (See [www.ru.nl/kaski/onderzoek/publicaties/2011, report 609].)

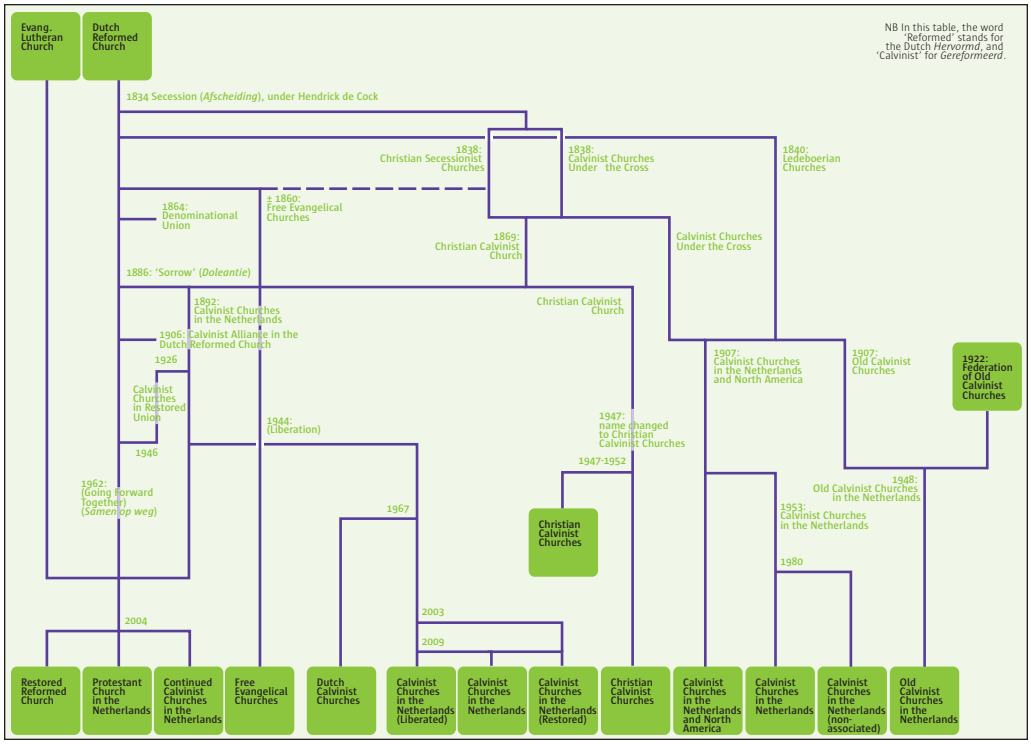


Fig. 7 ▲
Survey of Calvinist and other Protestant Churches in the Netherlands, 1816–2009. *Wikipedia [http://nl.wikipedia.org/wiki/Gereformeerd]*.

Secularization and Decline in Church Membership

Church membership in the Netherlands is in rapid decline. To a large extent this is a natural consequence of the secularization of society, but demographic trends also play a part. More and more Dutch people live in urban areas, where church membership is lowest.[7] Secularization has steadily developed since the 1960s. While in 1966 as many as 67 percent of the Dutch population still belonged to a church, by 2006 that figure had fallen by 42 percent, to 39 percent. This decline has been particularly dramatic in the Catholic and traditional Protestant churches, with a decrease in membership of 54 percent and 44 percent, respectively[8] (Fig. 9). The combined membership of Catholic and traditional Protestant churches is falling by 170,000 each year. These churches will probably not vanish altogether, but at this rate, by 2050 the traditional Protestant churches will be dangerously close to the brink. The same applies to Catholic churches in the final quarter of the century.[9] The future holds out little hope, since today's young people are less and less inclined to believe in God or a higher power, and scarcely attend church at all[10] (Fig. 10).

7. Joep de Hart, *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit* [The Floating Faithful. Old Religion and New Spirituality], Amsterdam, Uitgeverij Bert Bakker, 2011, p. 69.
8. See Bernts *et al.*, *God in Nederland*, *op. cit.*, table 1.1, p. 14; and De Hart, *Zwevende gelovigen…*, *op. cit.*, table 2.1, p. 43.
9. De Hart, *id.*, p. 45; J. de Hart in an interview in *de Volkskrant* daily newspaper, August 25, 2011.
10. Of the generation born after 1981, only 14% are church members, besides which another

◂ Fig. 8
The Jacobikerk (church of St. James) dates from the late 13th century, and was renovated and expanded several times in the 14th and 15th centuries. In 1586, in the wake of the Iconoclastic Fury, the church came into Calvinist hands.
Photo: Georg Pauwen [www.farhorizonmedia.com].

	1966	1979	1996	2006	% difference 1966-2006
Church membership as a percentage of the population					
Total membership:	67%	57%	47%	39%	-42%
Of which:					
Roman Catholic Church	35%	29%	21%	16%	-54%
Protestant Church in the Netherlands	25%	22%	19%	14%	-44%
Other	7%	6%	7%	9%	+29%
No religion	33%	43%	53%	61%	+85%
	100%	100%	100%	100%	

◂ Fig. 9
Changes in church membership.
Bernts et al., God in Nederland, *p. 14, table 1.1; De Hart,* Zwevende gelovigen…, *p. 43, table 2.1.*

The situation is more serious still among religious orders. While in 1960 over 45,000 Dutch people belonged to monastic communities,[11] in 2011 that figure had dropped to less than 7,000.[12] The average age of monks and nuns now stands at 85. That means that within ten years, monastic life in the Netherlands will cease to exist.[13]

11% are nominal members (that is, they seldom if ever go to church). This contrasts with the postwar generation, born between 1946 and 1954, of whom 34% are active church members and 19% nominal members. (See De Hart, *op. cit.*, tables 2.3 en 2.4, p. 65; and Bernts *et al.*, *God in Nederland*, *op. cit.*, table 2.1, p. 16.)

11. Otto Lankhorst, "Kloosterleven in Nederland door de eeuwen heen," [Monastic Life in the Netherlands Down the Ages], in Marga Arendsen, Victima de Klijn, Louise van Laarhoven, Otto Lankhorst, Cor Rademaker, and Wim Slangen (eds.), *Klooster Sint Aegten. Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven* [St. Agatha's Priory: Heritage Centre for Dutch Monastic Life], Drukkerij Tielen bv, Boxtel, 2006, p. 31.
12. The most recent count of the Conference of Religious in the Netherlands (KNR), the umbrella organization for religious institutions, dates from October 1, 2010. On that date there were 7,257 religious in the Netherlands. (See [www.knr.nl/organisatie/pagina.asp?pagina_id=43].)
13. Information supplied by Rogier Moulen Janssen of the Conference of Religious in the Netherlands (KNR, January 16, 2012).

Consequences for Church Buildings and Religious Objects

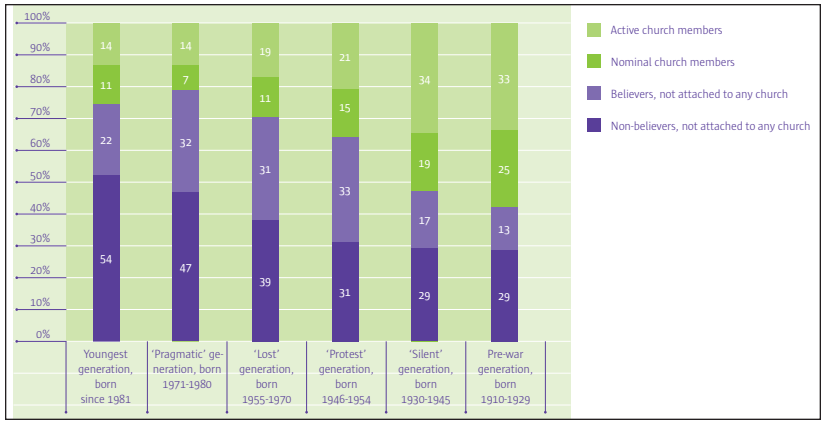
Catholic Church

The decline of Church membership has serious consequences. Dutch churches are closing their doors at a rapid pace. Over 1,600 Catholic churches are in use nowadays (Fig. 11). In recent times, 27 churches have been closing each year,[14] and many more will undoubtedly soon be sharing their fate. At the present time, parishes are merging on a large scale, and numerous dioceses are being restructured.[15] Typical mergers involve four or five parishes, but one that combines seven or eight is not exceptional. Together with the figures on declining church attendance, a growing number of Catholic churches may be expected to close.

Protestant Churches

The figures for traditional Protestant churches display a similar picture, with over 2500 churches in use at present (Fig. 11). In the period since 2004, the formation of the Protestant Church in the Netherlands has led to a large number of Protestant churches being closed down. In many villages or towns, the Dutch Reformed and Calvinist congregations have merged, with one of the churches being deaccessioned. Over the past three years, an average of 33 churches have closed each year.[16] Here too, the figures indicate that an increase in church closures is to be expected. Other Reformed churches are also showing a steady number of closures, numbering about 31 buildings a year.[17] The rate of closures differs sharply from one denomination to the next. The more traditional ones, such as the

14. Nelissen (*Geloof in de Toekomst*, *op. cit.*, p. 44) specifies that 1,707 Catholic churches were in use in 2008. This number had fallen to 1,627 in December 2011. In other words, 80 churches have closed their doors in a period of three years, an average closure rate of 26.7 a year. This information is from Jan Sonneveld, December 28, 2011; I am extremely grateful to him for providing the most accurate and recent data that are available at the present time. They are based on an inventory of churches in the Netherlands, *Inventarisatie Kerkelijke Gebouwen in Nederland*, which is kept by Mr Sonneveld. See also the website [www.hdc.vu.nl/nl/online-informatie/ikgn]. Some data were based on estimates, and a few duplicate entries relative to the information in Nelissen (*Geloof in de Toekomst*, *op. cit.*) have been removed. These relate to churches that were listed twice because they were used by different congregations.
15. The Diocese of Haarlem-Amsterdam, for instance, reports that it is changing its structure: instead of 164 parishes, it will have 32 cooperative structures (information from the Diocese of Haarlem-Amsterdam, January 2, 2012); the Diocese of Den Bosch is going from the present 230 parishes to 57. (See [www.bisdomdenbosch.nl/default.aspx?class=item&item=2477].)
16. Nelissen (*Geloof in de Toekomst*, *op. cit.*, p. 44) quotes a figure of 2,638 churches in use by congregations of the Protestant Church in the Netherlands. By December 2011 this number had fallen to 2,540. This means that 98 churches had closed in the space of three years, an average of 33 a year (information from Sonneveld, see note 14).
17. Nelissen (*id.*, p. 44) quotes a figure of 1,560 churches in use by "other Reformed Protestant Churches." By December 2011 this number had fallen to 1,466. This means that 94 churches had closed in the space of three years, an average of 31 a year (information from Sonneveld, *id.*).



◂ Fig. 10
Church membership and religiosity by generation (percentages). *De Hart,* Zwevende gelovigen…, *p. 65, table 2.4.*

	2008	December 2011
Protestant Church in the Netherlands	2,638	2,540
Other Protestant Churches	1,560	1,466
Roman Catholic Church	1,707	1,627
Baptists	134	125
Evangelical Churches etc.	705	631
Temples, Sufi, Buddhist, Mormon	61	66
Apostolic Churches	195	169
Miscellaneous	712	350
Old Catholic Church	31	32
Judaism	51	54
Islam	399	440
Eastern Churches, foreign	130	147
Total	**8,323**	**7,647**

◂ Fig. 11
Number of church buildings in the Netherlands still used for religious purposes. *Nelissen,* Geloof in de Toekomst, *p. 44, based on information provided by J. Sonneveld,* Inventarisatie Kerkelijke Gebouwen in Nederland, *December 2011.*

Remonstrant Church and the Mennonite Church, are doing considerably worse than the Pentecostal and Evangelical congregations.

Orders and Congregations

As noted above, monastic life in the Netherlands has almost ceased to exist. In the period from 1975 to 2008, as many as 1,500 houses were forced to close.[18] Today, around 160 monasteries, convents, and abbeys are still in use, but only eight to twelve of these are expected to survive.[19] This means that over the next ten years another 15 monasteries and convents will be closing each year (Fig. 12).

18. Nelissen, *id.*, p. 56.
19. Information supplied by Rogier Moulen Janssen of the Conference of Religions in the Netherlands (KNR, January 16, 2012).

Fig. 12 ▲
The Crosiers' monastery of St. Agatha is the oldest monastery in the Netherlands. The Crosiers (Canons Regular of the Holy Cross) founded it in 1371. It is the only medieval monastery that survived the Reformation and is still inhabited to this day. Since 2006 the Heritage Centre for Dutch Monastic Life has also had its offices here. The monastic communities of the Netherlands store their archives, books, and objects on the premises.
Photo: St. Agatha's Priory. Heritage Centre for Dutch Monastic Life.

In total, the past three years have seen about 100 churches, monasteries, and convents being closed each year,[20] that is, two each week. This number is expected to increase. All these closures put the buildings' interiors and religious objects in jeopardy too. According to one estimate (which may well be too low!), some 150,000 religious objects will become obsolete in the longer term[21] (Fig. 13). All this is cultural heritage and is worthy of our attention, since its specific use frequently meant that it was designed with great care. What is more, these objects are under additional pressure because they are less visible than the built heritage (Figs 14–15).

Separation between Church and State

The care for this heritage is complicated by the fact that faith communities in the Netherlands have full ownership of their churches and church inventories. Although there is no absolute separation between Church and state, this separation is in general stricter there than in other European countries. In France, Belgium, and Germany, for instance, the government bears more responsibility for financing and protecting religious heritage.[22] The effort to care for religious heritage is suffering in particular

20. Catholic churches: 27, Protestant churches in the Netherlands: 33, orders and congregations: 15, other Protestant churches: 31. That brings the total to 106 churches/monasteries/convents each year. Assuming that the figures included a small number of duplicates (see note 14), within the past three years, within the traditional Christian denominations in the Netherlands, approximately 100 churches and/or monasteries/convents have closed their doors. It should be noted that the figure of 15 closures of convents/monasteries (of orders and congregations) is not based on the past three years (for which no figures are known), but on a prognosis for the future.
21. Nelissen, *Geloof in de Toekomst*, *op. cit.*, p. 58.
22. In France, churches dating from before 1905 are the property of the state (in the case of cathedrals) or of local authorities (in the case of other churches). In Belgium, a number of churches and religious congregations have a so-called "recognized" status. The protection of movable religious heritage is laid down in the Imperial Decree of 1809; from then on, each church administration (*kerkfabriek*) was obliged to draw up an inventory of all objects. Since 1834, church councils and synods have no longer been permitted to deaccession artworks or other objects or to remove them from their original location without obtaining the consent of the federal minister of Justice. In the case of the *Kirchensteuer* [Church tax] in Germany, members of recognized religious organizations pay a tax levy of about 9 per cent. Government feeds this levy back to the central administrative authorities of religious organizations, who use the money to pay salaries and to fund, for instance, the maintenance of religious buildings.

Origin	Number
Roman Catholic Church	50,800
Monasteries and convents	60,000
Protestant Church in the Netherlands	43,550
Total	**154,350**

Fig. 13 ▲
Estimated number of objects to be reused or deaccessioned.
Nelissen, Geloof in de Toekomst!, *p. 58.*

Fig. 14 ▲
Precious objects are not only found in Catholic churches. Although Protestant churches are decorated more plainly, they often contain magnificent objects. Their silver plate is often older than in the case of Catholic churches because many medieval churches came into Protestant hands. This silver communion set, dating from 1753, comes from a Reformed church in Leiden and is now in the treasury of the Museum Catharijneconvent.
Photo: Ruben de Heer, Museum Catharijneconvent.

Fig. 15 ▲
An endangered church interior. The neo-Gothic church of Our Lady of the Assumption (Onze-Lieve-Vrouwe-ten-Hemelopnemingkerk) in Utrecht was pulled down in 1972 because of dwindling congregations. Many objects were demolished, including the altar to the Virgin Mary, made by the influential designer Otto Mengelberg. The Museum Catharijneconvent managed, with great difficulty, to rescue a number of objects.
Photo: Wikipedia, Frans van Rooden.

from the lack of financial resources of Dutch church bodies, a problem that as grown acute in recent years. In addition, the work has to be done by a dwindling, ageing band of volunteers.

2008: Religious Heritage Year

All these facts were noted in 2008, which was given the title of Religious Heritage Year. Diverse efforts were made to draw attention to the problems with which churches were grappling. *Geloof in de Toekomst! Strategisch Plan voor het Religieus Erfgoed* [Faith in the Future! A Strategic Plan for Religious Heritage], an important document, was published.[23] This plan, which discussed both movable and immovable religious cultural heritage, was presented to the minister of Education, Culture and Science (OCW). Responding to it, the minister wrote:

23. Nelissen, *Geloof in de Toekomst*, *op. cit.*

"Government policy on the movable religious heritage focuses on national museum collections, and not on religious objects that are to be found in churches and that are often still in use. The responsibility for preserving collections lies with the owners." He added: "I intend to investigate ways in which the OCW might contribute, on a one-off basis, to producing guidelines on the deaccessioning of religious objects […] Working out the details of these guidelines is a task for those working in the field."[24]

The Museum Catharijneconvent has a wide-ranging network, both in the ecclesiastical world and in the world of heritage institutions. It therefore took the initiative to draw up a plan of action, along with partners, including the Church Art Heritage Foundation (SKKN).[25] The minister responded by awarding a one-off grant, which led to the development of the *Guidelines on Ways of Dealing with Religious Objects.*

Guidelines on Ways of Dealing with Religious Objects

The *Guidelines on Ways of Dealing with Religious Objects* (referred to below as "the *Guidelines*") consist of two tools: the Religious Objects Assessment Guide (*Waarderingskader roerend religieus erfgoed*: "Assessment Guide") and the Roadmap for Reusing and Deaccessioning Religious Objects (*Stappenplan voor herbestemming en afstoting van religieuze voorwerpen*: "Roadmap"). These instruments link up with two principles that were formulated at the beginning of the project: valuable religious artefacts must be preserved for the Netherlands; the remaining religious objects must be reallocated or deaccessioned in a transparent manner.

The Museum Catharijneconvent devised the *Guidelines* in collaboration with the SKKN.[26] In drafting them, we collaborated closely with organizations such as the Roman Catholic Church and the Protestant

24. [Free translation.] Letter from the minister on *Geloof in de Toekomst! Strategisch Plan voor het Religieus Erfgoed*, July 9, 2009, [www.parlement.com/9353000/1f/j9vvhy5i95k8zxl/viabh5nevzyx].

25. The SKKN has been keeping track of the artworks and cultural artefacts in Dutch churches, monasteries, and convents since 1977. See its (Dutch language) website: [www.religieuserfgoed.nl]. For information about the SKKN in English: [www.okbn.nl/gids/utr04.php].

26. In developing the *Guidelines*, we were fortunate to be able to draw on a number of assessment guides and guidelines for deaccessioning objects. The most important of these are: Roslyn Russel and Kylie Winkworth, *Significance 2.0: A Guide to Assessing the Significance of Collections*, Finsbury Green, Rundle Mall, 2009, [www.environment.gov.au/heritage/publications/significance2-0/pubs/significance20.pdf]; Frank Bergevoet, Arjen Kok, and Mariska de Wit, *Netherlands Guidelines for Deaccessioning of Museum Objects*, Amsterdam, Media Unlimited, 2006, [http://icn.asp4all.nl/nl/bibliotheek/publicaties/rapport-netherlands-guidelines-deaccessioning]; Arjen Kok and Peter Nijhof, *Erfgoed dat beweegt! Waardering van de Mobiele Collectie Nederland* [Heritage on the Move! Assessing the Value of the Netherlands' Mobile Heritage Collection], Amsterdam, Stokerkade *cultuurhistorische uitgeverij*, 2009, [www.mobiel-erfgoed.nl/Blz_wsk.htm]; and Agnes Brokerhof, Stephen Hartog, Geertje Huisman, and Tessa Luger, "Hulpmiddel bij de waardering van historische interieurs" [Guide for the Assessment of Historical Interiors], Amersfoort, 2011, [www.cultureelerfgoed.nl/sites/default/files/documenten/divers/historische_interieurs_jan_2011.pdf].

Church in the Netherlands, as well as with diverse heritage and other institutions, including the Cultural Heritage Agency of the Netherlands and the Association of Netherlands Municipalities. We set up two working groups and a focus group.[27] The first working group consisted of representatives of churches and heritage agencies. This main working group ensured that the *Guidelines* were based on a sound theoretical basis. The second one consisted of representatives of the Netherlands' seven dioceses and smaller Protestant churches. Their contributions ensured that the content was correctly formulated and that the *Guidelines* could be applied in practice. The focus group monitored the developmental process of the *Guidelines* and related projects. It was thanks to this close cooperation that the project enjoyed wide support and became a success.

As already noted, responsibility for the religious heritage lies entirely with the churches' owners. This meant that the *Guidelines* would have to be a practical, relatively simple tool. Part I, the Roadmap, prescribes procedures whereby owners can deaccession their religious objects. The Assessment Guide enables them to determine the cultural value of objects. The Assessment Guide is part of the Roadmap. However, it is such an important part that it is discussed separately, as part II of the Guidelines.

Roadmap for Reusing and Deaccessioning Religious Objects

The Roadmap is geared toward the situation of Churches in the Netherlands. I shall confine my remarks here to a rough description of the procedures and choices on which it is based.

The Roadmap naturally had to be in accord with the ecclesiastical law or guidelines of the various Churches involved. Given the large number of Churches in the Netherlands (especially Protestant ones), that was no easy task. Each one has its own guidelines, procedures, and organizational structure; above all, each one has its own language, which also had to be taken into account. We therefore decided to focus primarily on the largest Churches, or those afflicted by a sharp decline in membership.

There is also a great difference between the organizational structure of Protestant and Catholic Churches. The Catholic Church is an organization led from above with a Code of Canon Law. Ecclesiastical law is clear, including the law as applied to objects.[28] Even so, there are differences

27. For a list of individuals/organizations taking part in the working groups and focus groups, see Verhoeven, *et al.*, *Handreiking roerend religieus erfgoed*, *op. cit.*, p. 70–71.

28. *Codex Iuris Canonici – Code of Canon Law*, 1983, "Book V: The Temporal Goods of the Church 1254–1310"; esp. "Title II: Management of Goods 1273–1289" and "Title III: Contracts and especially alienation 1290–1298."

between dioceses. One important point that they have in common is that the reuse or deaccessioning of religious objects requires the bishop's consent.

Protestant Churches in general have a more autonomous organizational structure. Individual church councils or Boards of Church Commissioners make decisions on the preservation or deaccessioning of their own religious property. Nonetheless, some Protestant Churches have mandatory internal rules on such matters, or organizations whose consent is required for certain kinds of action.

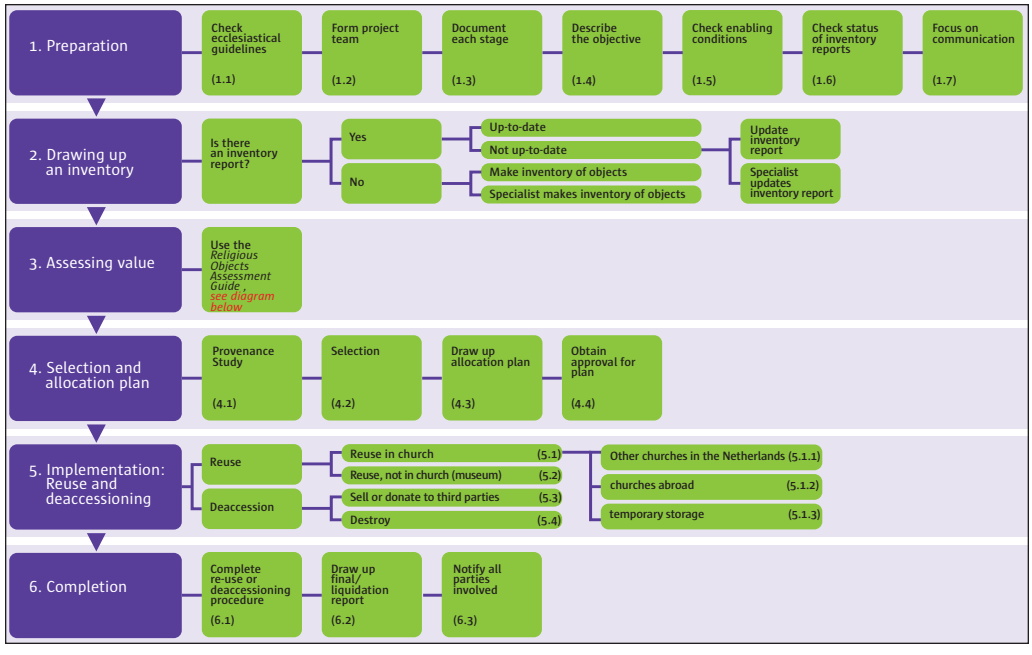
The Roadmap includes six consecutive stages (Fig. 16). The first of these is naturally the preparatory stage. We recommend setting up a project team before anything is done, and ensuring that all decisions and actions are documented, to guarantee that the process is transparent. That is important. Closing a church and deaccessioning religious objects is an emotional process, and discord must be avoided. For the same reason, clear channels of internal and external communication require close attention.

The second stage is drawing up an inventory of the religious objects, or bringing the inventory report up to date. Many churches, monasteries, and convents in the Netherlands have inventory reports drawn up by the SKKN. If necessary, owners and administrators can draw up such a report themselves. To help them do so, we have added an appendix to the *Guidelines*, entitled: *Guidelines for Compiling an Inventory.*

Perhaps the most important part of the process of deaccessioning religious objects is determining their cultural value. This is dealt with in greater detail below. Once this value has been established, a final selection can be made, and decisions can be reached on where the objects should go. Throughout the *Guidelines* we constantly emphasize the importance of obtaining approval from the competent authorities.

The next stage is implementing the plan for reusing or deaccessioning the objects. The *Guidelines* distinguish between "reallocation" and "deaccessioning." "Reallocation" refers to situations in which an object is transferred to a church or museum, whether in the form of a donation, loan, or sale. In these cases, the object acquires a new public or institutional function. The process of "deaccessioning" an object, on the other hand, means selling or donating it to a private owner, whose identity is generally not known in advance. In these cases, the object comes under private ownership; the new owner can do what he or she wants with it. "Deaccessioning" includes the destruction of objects.

Reallocation may be to a church or a non-ecclesiastical institution, such as a religious or municipal museum. It must be said that reallocation to a museum will most likely be possible only in a handful of cases (Fig. 17). Reallocation to another church in the Netherlands is also, understandably, becoming increasingly more difficult. In the *Guidelines* we strongly



▲ Fig. 16
Roadmap for Reusing and Deaccessioning Religious Objects: Procedure.

recommend that objects on which a high *current* value is placed, those with special significance to churchgoers, be kept and taken to the amalgamated church resulting from the merger. That may help to speed up the process whereby members of the congregation or parish attending a different church feel at home there.

Moreover, the donation of objects to churches, monasteries, and convents in other countries is more likely to be successful, and that is already happening quite frequently. Members of monastic orders often donate objects to monastic communities in mission districts. Churches often maintain good relations with sister churches in regions such as Eastern Europe. During the Communist era, churches were appropriated by the state and their property removed. Many of these empty churches have been given back to the religious congregations that once worshipped there. As a result, there is a great demand for religious objects to place in them (Figs. 18a–18b). The same will soon undoubtedly apply to Asia, Africa, and South America, where Christianity is enjoying robust growth.[29] It is essential to establish the

29. Worldwide, Christianity has 2.3 billion believers. Another 83,000 people become Christians every day; the second world religion is Islam, with 1.8 billion believers; another 79,000 people become Muslims every day. The third world religion is Hinduism. Within the Christian Church, the fastest-growing denomination is Catholicism, with 31,000 new members every day (and a total of 1.2 billion believers). Christianity grows in Africa by 2.61% annually, in Asia by 2.26%, in South America by 1.18%, in North America by 0.63%, and in Oceania by 1.21%. Christianity is also growing in Europe, by 0.21% annually. This is probably largely attributable to the fall of Communism. The most important cause underlying growth is the birth rate. (See "Status of Global Mission 2012," *International Bulletin of Missionary Research*, 2012, vol. 36, no. 1, p. 28–29; see also [http://www.internationalbulletin.org].)

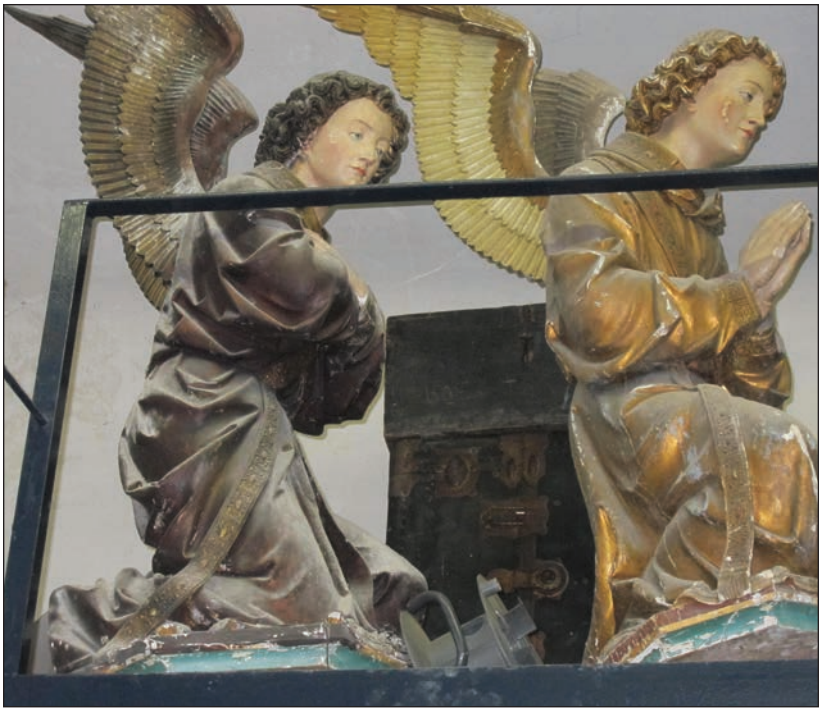


Fig. 17 ▶
The Museum Catharijneconvent has a large and superb collection of ecclesiastical art. It seldom happens that a religious art object is a unique addition to the collection. One exception is the recent purchase of these two neo-Gothic angels (in the photograph still in their previous repository). They come from the church of Our Lady of the Assumption in Utrecht (see Fig. 15) and were designed by Otto Mengelberg. Although they are in need of a certain amount of restoration, the museum did not yet possess any neo-Gothic angels of this quality.
Photo: Marc de Beyer, Museum Catharijneconvent.

cultural value of an object before donating it to a foreign church. Objects of special significance should be preserved in the Netherlands.

There are diverse ways of deaccessioning religious objects, whether by donation, or by public or private sale. It is important to ensure that sales are conducted in complete transparency. One possibility is to sell objects, as mementos, to members of the congregation or parish. But in such cases it is best to do so by holding a public auction, to forestall disputes.

The sale of religious objects is an option more likely to be chosen by Protestant churches. Catholics tend to be more cautious in this respect, since many of their liturgical objects are consecrated. Catholics are appalled if they see a chasuble turning up in a carnival procession, or a chalice ending up as a serving dish for chocolates. This reticence means that deaccessioning religious objects is fraught with difficulty, particularly since so many liturgical vestments and altar plates are preserved in Dutch churches.

The Roadmap includes a section about the destruction of religious objects. This is obviously very much a last resort. It must first be clearly established that the object possesses no cultural value, and the competent authorities must consent to its destruction. It might be sensible to build in a period of reflection. In addition, it is important to remember that all assessments are contextual. They are made from the vantage point of today's values. Nonetheless, destruction will be unavoidable in some cases: we cannot keep everything (Fig. 19).

Figs. 18 a–b ▲
In 2005 the Sint-Petruskerk (church of St. Peter) in Vught stopped holding religious services. Its inventory was moved in four trucks to various churches in the Diocese of Lemberg, Ukraine. In the modern church, the pews, tabernacle, paschal candles, and prie-dieux originate from the church of St. Peter. In the old church, the pews and votive candle stands come from this church. *Photos: Eugène van Deutekom, Diocese of 's-Hertogenbosch.*

Including a section about destruction in a set of guidelines on deaccessioning items of cultural heritage is a new departure. Its importance was acknowledged and widely supported by the Churches and heritage agencies involved. Destruction can also lead to something positive. In the Roadmap, we recommend, for example, using the metal from vessels that have been melted down to create a new artwork for the congregation, one that can serve as a binding factor in the faith community.

Finally, the paperwork involved in reusing and deaccessioning objects has to be finalized and all parties involved notified of the decisions made. This may seem obvious, but it must be stated, since it is essential in safeguarding transparency.

Assessment Guide

Heritage Specialist

The Assessment Guide provides the basis for all decisions relating to selection, reallocation, or deaccessioning objects—decisions that will have to be made more and more frequently, as we have seen. An assessment tool therefore has to be structured along simple, practical lines. After all, church owners have to do a great deal themselves. But assessing the value and significance of heritage is far from simple, especially given the wide-ranging, national

Fig. 19 ▲
These religious objects lie stored in a chapel of a Catholic church that has closed its doors. They originate from another church that had closed in the past. It seems unlikely that all the objects can be reused. Some will probably have to be destroyed. *Photo: Marc de Beyer, Museum Catharijneconvent.*

Fig. 20 ▲
Two heritage specialists examine and assess the value of selected objects in a Catholic church that has closed.
Photo: Frank van der Velde, Goof de Koning, Frank en Vrij Media.

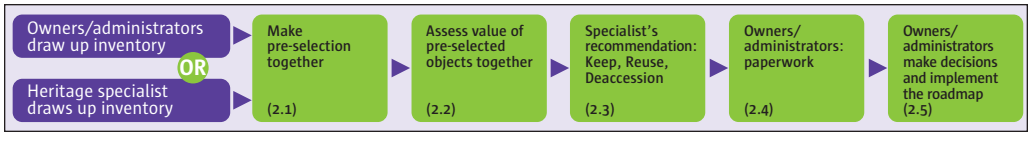


Fig. 21 ▲
Religious Objects Assessment Guide: Procedure.

perspective that is required. We therefore recommend always enlisting the services of a heritage specialist when assessing the value of objects (Fig. 20). Indeed, many churches have specialists working for them: almost every Dutch diocese has a Diocesan Advisory Committee for Ecclesiastical Art.

Preselection

As we have seen, the large number of church closures in the Netherlands, combined with the straitened financial circumstances of churches, has created a situation that needs to be addressed urgently. This makes choices unavoidable. The assessment process has to be designed to be thorough but efficient (Fig. 21). Since not all objects are of equal importance, we recommend preselecting some: deciding in advance which objects probably possess some cultural value. This preselection should preferably be done by the owner together with a heritage specialist. Of course, this is in itself a kind of assessment, but the current situation compels a certain pragmatism. The items that have been preselected will then be evaluated in greater detail on the basis of the Assessment Guide.

Assessment Criteria

For the Assessment Guide we formulated the criteria that are of greatest relevance to religious heritage. We subdivided these criteria into three groups: current value (A), historical value (B), and comparative criteria (C).

◂ Fig. 22
The current value of objects is assessed by the church's users. Here, two churchgoers at a Protestant church look at a silver baptismal font.
Photo: Frank van der Velde, Goof de Koning, Frank en Vrij Media.

The current value or significance of an object is related to its current use (Fig. 22). What does it mean to those who use it? Does it play an important part in the liturgy, or does it possess some devotional significance? More generally: does the congregation attach importance to it? Current value is crucial to users. It may be a major factor, for instance, in deciding which objects should be taken to the amalgamated church after a merger. Current value is therefore the first criterion to be defined.

We confined the historical value criteria to three categories: value in terms of ecclesiastical history, general historical value, and art historical value. These categories are self-explanatory. Taken together, current and historical values help to determine an object's significance. The comparative criteria may increase or decrease an object's current and historical values to some extent, but they can never fundamentally change its significance!

We formulated the third, comparative criteria as: rarity, condition, ensemble value, presentation value, and documentary value. These criteria can be used to determine how an object distinguishes itself from other objects.

Significance Assessment Form

To help the owner and heritage specialist assess objects, we devised a user-friendly significance assessment form (see the Appendix). The current value is filled in by the owner. The heritage specialist describes the object's historical value and the comparative criteria, but does so together with the owner, who often knows a great deal about the objects. There are auxiliary questions in the right-hand margin to make it easier to fill in the form. This makes it possible to use the assessment form as a kind of checklist. For the purposes of transparency, it is advisable to add some explanatory remarks. As is clear from the form, the value can be

Fig. 23 ▶
This Old Catholic church was built in 1914 as a *Gesamtkunstwerk* [universal artwork]. The objects display a cohesive link with the building as well as with each other. The communion rails (not visible in this photograph), the lectern, and the high altar constitute an ensemble.
Photo: Georg Pauwen [www.farhorizonmedia.com].

assessed on two levels: local/regional and national. There is no hierarchy here: heritage that is of national significance is not by definition any more important than heritage that is of local or regional significance. That does not apply to an object's current value—current emotional and religious significance—which applies almost exclusively to the local community.

Rarity, presentation, and documentary values are self-explanatory, certainly in conjunction with the auxiliary questions. Condition and ensemble values do perhaps require a few words of explanation. Here, a few supplementary questions have to be answered. In the case of the object's condition, one first has to establish whether the object is in good, reasonable, poor, or bad condition. Next, one needs to ascertain how its condition compares to that of other objects of a similar kind. In the case of "ensemble value," two additional questions are asked: is the object part of an ensemble, and if so, what type of ensemble? Four types of ensembles can be distinguished[30] (Fig. 23). These additional questions facilitate a sound assessment of the object's ensemble value.

30. Verhoeven *et al.*, *Handreiking roerend religieus erfgoed*, *op. cit.*, p. 39. The four types of ensembles are: (1) related by historical continuity, (2) related by composition, (3) related by overall design, and (4) related by provenance. See also *Van object naar samenhang. De instandhouding van ensembles van onroerend en roerend cultureel erfgoed* [From Object to Cohesiveness. The Preservation of Ensembles of Movable and Immovable Cultural Heritage], Amsterdam, Zeist, 's-Gravenhage, 2004, [www.erfgoedinspectie.nl/uploads/publications/Van_object_naar_samenhang.pdf]. It was in this publication that the four different types of ensembles were defined. A sample of entries in the report revealed that in the case of churches with the status of national protected buildings, the "ensemble" qualification applied to an astonishing 71.7% of the buildings. This is because of the historical continuity in the use of church buildings. Since it is impossible in this period of church closures for all ensembles to be preserved, we prepared a report defining supplementary criteria for "top-ranking" ensembles: Jonathan Gration, *Vaststellen ensemblewaarde bij religieus erfgoed* [Determining the Ensemble Value of Items of Religious Heritage], Amsterdam, 2011, [www.hrre.nl/roerend-onroerend].

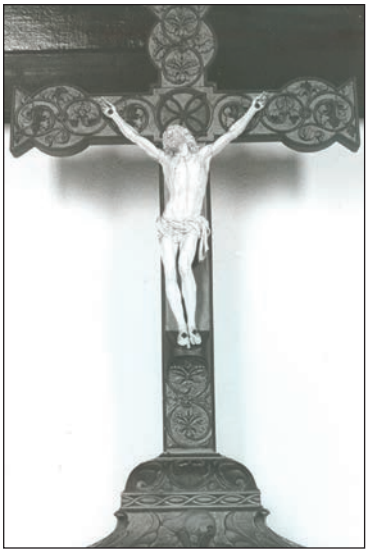


Fig. 24 ▲
This crucifix is said to originate from Piet Hein's "silver fleet." It therefore ranks high in terms of general historical value. However, the crucifix is seldom used by the Old Catholic congregation, so its current value is low.
Stichting Kerkelijk Kunstbezit in Nederland.

Fig. 25 ▲
The *Guidelines* were presented to representatives of seven churches at a symposium. The suffragan bishop of Utrecht, pictured here, is leafing through the *Guidelines* during the symposium.
Photo: Rick Huisinga.

The Final "Score"

The Assessment Guide and the significance assessment form have been tested at length by the main working group. It was a challenge to decide how to "score" the various values. The current value is generally important to the specific religious community. It was therefore decided to list the current value (A) separately alongside the final score (page 4 of the *Guidelines*' Appendix).

The historical values and comparative criteria are balanced against each other. In the case of the historical values (B), the value accorded the highest score is decisive, as it gives an object its primary significance. Take the following example. The Old Catholic Church of the Netherlands has in its possession a crucifix that is said to come from the ship in which the 17th-century Dutch naval hero Piet Hein triumphed over the Spanish "silver fleet" in 1628 (Fig. 24). This means that the crucifix is of great general historical value. This, then, is the crucifix's primary significance, even if its ecclesiastical and art historical value is ranked as moderate or low. It scores high in terms of historical value.

In the case of the comparative criteria (C), the average is taken. In the final score, the historical value is qualified by the comparative criteria. As a result, the final score may finally be either somewhat lower or higher. This flexible method of combining the different values—as opposed

to a more rigid points system—was a very deliberate choice. It gives those making the assessment more scope for interpretation. After all, evaluating heritage is a dynamic process.

A Unique Tool

The *Guidelines* are unique. This is the first time that an assessment guide and guidelines for deaccessioning religious objects have been developed anywhere in the world. The *Guidelines* were drawn up in close collaboration with Churches in the Netherlands (Fig. 25). Various denominations will be able to identify with the *Guidelines* and the language in which they are written. The section about the destruction of heritage is new and innovative. Furthermore, the *Guidelines* incorporate the most recent views on heritage, such as the direct influence of the heritage community, and the notion that national heritage is not necessarily more important than local or regional heritage. This was one of the biggest challenges, since it meant translating scholarly findings and conclusions into a readable set of guidelines that would be easy to use, a set of guidelines that would benefit the care for this highly endangered cultural heritage.

Appendix

Significance assessment form

Guidelines on ways of dealing with religious objects

Church:

Object:

Inv. no.:

Current value filled in by:

Historical value and comparative criteria filled in by:

Date:

a current value

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

b historical values

local | regional level

b1 church-historical value

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

b2 general historical value

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

national level

b1 church-historical value

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

b2 general historical value

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

Auxiliary questions

The auxiliary questions are intended as aids in assessing an object's significance. It is not necessary (and indeed it may not be possible) to answer each one.

a current value

Is the object closely related to the proclamation of the Word of God, the celebration of the sacraments, or does it play an important liturgical role in some other way?

Does the object possess any devotional significance?

Does the object illustrate certain present-day traditions or customs that are characteristic of the church community?

Does the object illustrate the close ties that unite the community?

Does the object possess a particular commemorative or memorial value for the community?

Is the object of particular value to the community?

b1 church-historical value

Are there important details on the object relating to church history and/or the traditions or customs of the church or the Church denomination, or does the object help to clarify them?

Does the object illustrate characteristic traditions, customs or lifestyle of a church or Church denomination, monastery/convent, order or congregation, or a specific sub-group of one?

Can the object be associated with an important group, figure, event, place, development or school of thought within the history of the church or the Church denomination?

b2 general historical value

Does the object bear witness to a historical theme, process, development, school of thought, or lifestyle?

Can the object be associated with an important historical group, figure, event, place, development or school of thought?

1/4

local | regional level

b3 art-historical value

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

national level

b3 art-historical value

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

b3 art-historical value
Does the object reflect artistic talent, creativity or originality in terms of concept, form or function?

Is there anything remarkable or innovative about the object's design, form or execution?

Is the object a good example of a development or an essential phase / new departure in the oeuvre of an artist, or in an artistic school or trend, or does it display a new visual language (iconography)?

Can other objects be related to the object (for instance, in the case of a signed painting, on the basis of which other paintings can be attributed to a particular artist)?

Was the object made by an artist with an established reputation?

Is the object a striking example of a school of art or style that is generally deemed significant?

b interim score - historical values

local | regional level

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

national level

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

c comparative criteria

local | regional level

c1 rarity

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

national level

c1 rarity

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

c1 rarity
Is the object unique or rare?

local | regional level	national level
c2 condition	c2 condition
What is the object's condition? ☐ good ☐ reasonable ☐ poor ☐ bad	What is the object's condition? ☐ good ☐ reasonable ☐ poor ☐ bad
How would you score the condition, compared to objects at local | regional level? ☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.	How would you score the condition, compared to objects at national level? ☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.
explanatory notes:	explanatory notes:
c3 ensemble value	c3 ensemble value
Is the object part of an ensemble? ☐ yes ☐ no If so, what type of ensemble?	Is the object part of an ensemble? ☐ yes ☐ no If so, what type of ensemble?
☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.	☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.
explanatory notes:	explanatory notes:
c4 presentation value ☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.	c4 presentation value ☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.
explanatory notes:	explanatory notes:

c2 condition

Is the object in good condition, in comparison to objects of a similar kind? Does it show traces of wear or decay?

Is the object in its original, non-restored state?

Is the object intact and complete?

c3 ensemble value

Are we dealing with an ensemble? What is the nature of the ensemble (see note 30)? How do the various parts relate to one another?

Do any other ensembles exist of a similar kind?

Are objects of this kind quite often part of such an ensemble?

Is the ensemble complete in comparison to similar ones?

Is the original ensemble intact or has the connection between the different parts been broken?

c4 presentation value

Is the object suitable for display?

Would the object appeal to the public?

Can a particular story be told in relation to the object?

Is the object a characteristic example of a particular group of objects? And does that make it suitable for display or for educational purposes?

3/4

local | regional level

c5 documentary value

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

national level

c5 documentary value

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

c5 documentary value
Is the object or its history well documented, in comparison with similar objects?

Does the documentation add to our knowledge of the object or its history?

Is the available documentation interesting from the point of view of cultural-historical research?

c interim score - comparative criteria

local | regional level

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

national level

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes:

final score – determination of value

a current value

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes | recommendation:

b historical value + **c** comparative criteria

local | regional level

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a.

explanatory notes | recommendation:

national level

☐ low ☐ moderate ☐ high ☐ n.a..

explanatory notes | recommendation:

4/4

11

Les éléments d'un partenariat pour la mise en valeur du patrimoine conventuel

Anne Fornerod

Abstract

The conversion of monastic buildings raises a twofold problem: that of their complex ownership system, which determines the management and reconciliation of the uses to which they are assigned, and that of the choice of the project partners. This paper will explore procedures that enable a community to participate in the redevelopment of the building when it is based on its original or current use (either when cultural uses are added to religious life, or when the religious uses have disappeared), to pinpoint how dialogue and cohabitation between religious and cultural uses are established more or less successfully. More specifically, using the examples of the Abbey of Sainte-Foy at Conques, Mont-Saint-Michel, and Jumièges, we will examine how religious use pervades (or is absent from) the presentation of the site's heritage, itself modulated by the ecclesial or civil custodians.

La particularité des ensembles monastiques repose sur le fait qu'ils sont à la fois un lieu de vie d'une communauté, passée ou présente, et un lieu de culte[1]. Si un tel ensemble peut offrir l'image d'une cohérence en raison de son occupation par une seule communauté religieuse ou une unité architecturale, son appréhension sur le plan juridique peut renvoyer au contraire à une certaine complexité, ce qui explique que l'on parle d'éléments au pluriel d'un partenariat pour une mise en valeur du lieu religieux devenu patrimoine culturel. Les règles applicables, dans leur diversité et leur complexité, prennent en grande partie leur source dans la rupture qu'a constituée la Révolution et qui rompt le lien qui unissait les communautés religieuses aux bâtiments conventuels. Les bouleversements intervenus à cette époque affectent triplement les couvents : dans leur régime de propriété, dans leur usage religieux et, enfin, dans leur valeur patrimoniale. La propriété et l'usage dissociés à cette époque ainsi que les prémices d'une dimension patrimoniale au cours du XIX^{e} siècle restreignent considérablement une approche unitaire du lieu. À partir de cette rupture, les monastères vont connaître des fortunes très diverses, les différents cas de figure se traduisant par un régime juridique particulier. L'évolution concomitante de ces trois aspects renvoie à un large éventail de situations possibles. Selon le bâtiment considéré ou les usages auxquels est affecté un couvent, au moins deux régimes juridiques sont susceptibles d'être sollicités : celui des édifices du culte et celui des monuments historiques. Si ces régimes, considérés isolément, sont en eux-mêmes connus et relativement clairs, leur application combinée, de façon variable, à un même ensemble conventuel peut en revanche être source de complexité, voire de difficultés. Trois études de cas mettent en exergue la variété des situations aujourd'hui.

Une approche fragmentée du patrimoine monastique

Berceau d'une prise de conscience patrimoniale et d'une administration spécifiquement vouée à la protection des monuments historiques, la Révolution française représente aussi un bouleversement considérable dans les relations de l'État à la religion. La conception de la place sociale du religieux renvoie à l'image du monastère comme espace composite abritant à la fois des célébrations cultuelles et les activités quotidiennes de la communauté.

La dissociation entre usage et propriété

La nationalisation des biens du clergé est prononcée par le décret du 2 novembre 1789. Le 13 février 1790, les ordres et les congrégations sont

1. Le terme « monastique » et la référence aux monastères résultent du constat que ces bâtiments occupent la première place du point de vue de la mise en valeur du patrimoine au sein de l'ensemble des lieux de vie religieuse. Ils n'excluent pas, par principe, les couvents.

supprimés et, le 4 août 1792, c'est la vie communautaire qui est interdite. Au transfert de propriété vers la « Nation » s'ajoute une nouvelle conception des pratiques religieuses. L'introduction du terme « culte » pendant la période révolutionnaire « préfigure une certaine distanciation des pouvoirs publics en matière religieuse et la volonté de limiter l'activité religieuse aux seules fonctions rituelles[2] ». La Révolution ôte en effet à l'Église catholique son statut « d'ordre dans l'État, exerçant des prérogatives "civiles" et dirigeant les institutions éducatives et caritatives ». Apparaît à ce moment-là une « volonté de limiter l'activité religieuse aux seules fonctions rituelles[3] ». Il en résulte une distinction entre la propriété des édifices du culte et leur usage, qui vaut encore aujourd'hui. La propriété devient « publique », au moins dans un premier temps, tandis que l'usage, s'il est maintenu, reste de la compétence des autorités religieuses. Un lien étroit s'établit alors entre lieu et fonction, l'exercice du culte étant limité dans l'espace, au sein des édifices qui lui sont consacrés, quand il n'est pas purement et simplement supprimé et réprimé. Pour les monastères, il s'ensuit une dichotomie entre les activités proprement cultuelles, circonscrites dans l'église, et les autres activités monastiques, réparties dans les autres espaces occupés par la communauté, alors que le monastère symbolise un mode de vie qui va bien au-delà des célébrations cultuelles.

Du point de vue de la propriété, le parc monumental monastique français a été marqué durablement par la rupture de 1789. Tous les biens monastiques nationalisés à cette date ne sont pas restés dans le domaine de la Nation, loin s'en faut. Des considérations financières ont souvent poussé les gouvernements révolutionnaires successifs à aliéner ce patrimoine. Ces biens sont aujourd'hui propriété privée ou publique, sachant que ces deux régimes propriétaires peuvent cohabiter (ancienne abbaye cistercienne de Pontigny, Yonne) (ill. 1) et que deux personnes publiques différentes peuvent être présentes[4]. Par ailleurs, la propriété publique, lorsqu'elle est doublée d'une affectation à un usage public ou à un service public, devient domaine public[5].

La nationalisation révolutionnaire qui changeait le régime de propriété s'est très généralement accompagnée de changements de destination. Certains lieux ayant renoué avec leur destination originelle constituent une minorité. Beaucoup, par leur architecture et l'espace qu'ils offraient, ont accueilli des usages collectifs. Ainsi, les couvents ont souvent abrité les nouvelles administrations[6]. Il convient d'ajouter que l'architecture d'un couvent

2. Francis Messner, Pierre-Henri Prélot et Jean-Marie Woehrling (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, Litec, 2003, p. 4-5.
3. *Ibid.*, p. 4.
4. Voir *infra*, le cas de l'abbaye de Cadouin.
5. Selon l'article L. 2111-1 du Code général de la propriété des personnes publiques (CG3P), le domaine public d'une personne publique « est constitué des biens lui appartenant qui sont soit affectés à l'usage direct du public, soit affectés à un service public pourvu qu'en ce cas ils fassent l'objet d'un aménagement indispensable à l'exécution des missions de ce service public ».
6. Raphaëlle Mussot, *Monastères et tourisme : enjeux d'une mise en tourisme d'un patrimoine spécifique*, mémoire de troisième cycle, Lyon, Université Lumière Lyon 2, 1998, p. 18.

◂ Ill. 1
L'église et les bâtiments monastiques de l'ancienne abbaye cistercienne de Pontigny ont longtemps appartenu à des propriétaires différents, privés et publics.
Photo : Jean-Jacques Cordier / Fotolia.com.

reflète les différentes activités qui rythment la vie d'une communauté dans ses dimensions tant religieuses que quotidiennes. Cette particularité n'est pas sans influencer les usages contemporains. Un couvent peut abriter au moins deux types d'activités. Les premières, religieuses, se déroulent dans l'église conventuelle, tandis que les secondes correspondent au maintien d'une vie communautaire éventuellement supplantée par d'autres réutilisations. Elles ont aujourd'hui souvent cédé la place à des activités culturelles. Cette répartition spatiale des usages alliée à la dualité du régime propriétaire se traduit juridiquement par des régimes différents, faisant écho à une vision stricte du culte héritée des années révolutionnaires. Le couvent propriété privée, qu'il soit utilisé par une communauté ou ouvert à un usage touristique, obéit au régime classique du droit des biens. En revanche, un couvent peut aussi appartenir au domaine public, et ce, sur deux fondements : à travers l'église abbatiale affectée au culte, mais aussi lorsque d'anciens bâtiments conventuels sont affectés à un service public culturel. La dimension religieuse, tout d'abord, s'exprime dans la chapelle ou l'église abbatiale encore affectée au culte et dans la vie monastique. Or, le droit français ne régit pas de la même façon ces deux facettes de la vie monastique. À partir de la Révolution, l'exercice du culte est circonscrit dans l'espace, ce qui se traduit par une diversité des règles applicables selon que l'on s'intéresse à tel ou tel élément de l'ensemble monastique. Une première dichotomie va donc se matérialiser entre les activités proprement cultuelles et limitées à l'église abbatiale et les autres activités monastiques, même si cette approche est en partie erronée dans la mesure où la vie religieuse d'une communauté s'extériorise en dehors de l'église, dans le cloître notamment.

L'église abbatiale devenue ou restée paroissiale renvoie de ce point de vue à un régime particulier (ill. 2). Les principes régissant l'utilisation des édifices cultuels sont issus de la loi du 9 décembre 1905 de séparation des Églises et de l'État, dont l'article 13 dispose que « les édifices

Ill. 2 ▶
Après la suppression de l'abbaye bénédictine de Saint-Georges de Boscherville, l'église abbatiale est devenue le siège de la paroisse de Saint-Martin de Boscherville.
Photo : Blondel / Andia.fr.

servant à l'exercice public du culte, ainsi que les objets mobiliers les garnissant, seront laissés gratuitement à la disposition des établissements publics du culte puis des associations appelées à les remplacer ». À la suite du refus de l'Église catholique de constituer les associations cultuelles, la loi du 2 janvier 1907 a complété le dispositif législatif en prévoyant que ces édifices « continueront à être laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion ». Les édifices cultuels et les meubles qu'ils contiennent sont par conséquent grevés d'une affectation cultuelle qui garantit aux fidèles et aux ministres du culte l'affectation des édifices cultuels et de leur mobilier à la pratique religieuse[7]. Traditionnellement, l'affectation cultuelle est entendue de façon large par la loi et les tribunaux, dans un souci de permettre la continuité de l'exercice du culte en dépit de la séparation des Églises et de l'État. Elle est réputée gratuite, perpétuelle, totale et exclusive[8]. À cette affectation religieuse partielle, puisqu'elle ne concerne que l'église abbatiale, peut s'ajouter un usage culturel.

À cette première distinction va s'ajouter celle qui résulte de la mise en valeur culturelle des lieux.

7. Sur cette question, voir : Jean Kerlévéo, *L'Église catholique en régime français de séparation, tome 1, L'occupation des églises par le desservant et les fidèles*, Aire-sur-la-Lys, Librairie Jean Mordacq, 1951, p. 183 ss. ; Magalie Florès-Lonjou, *Les lieux de culte en France*, Paris, Cerf, 2001, p. 68 ; Yves Gaudemet, *Traité de droit administratif, tome 2, Droit administratif des biens*, 2002 [12e éd.], p. 184 ; et Francis Messner et coll., *Traité de droit français des religions*, *op. cit.*, p. 900 ss.
8. Le terme même d'exclusivité n'apparaît pas dans les lois de 1905 et de 1907. Souligné par Élise Untermaier, *Culte, culture, domanialité publique, l'organisation de concerts dans les églises*, Lyon, Publications de l'Université Jean Moulin Lyon 3, 2005, p. 119. L'expression « affectation exclusive » signifie aujourd'hui davantage que la priorité est donnée à l'utilisation religieuse des lieux sur tout autre usage. Des usages non cultuels sont évoqués par la loi de séparation. Il s'agit des sonneries de cloches à des fins civiles (art. 27, al. 2, loi 9, décembre 1905), des actes à caractère politique (art. 26) et, surtout, des visites des édifices cultuels et de leur mobilier classés monuments historiques (art. 17).

◂ Ill. 3
L'ancienne abbaye cistercienne du Thoronet a perdu son usage religieux ; monument national, elle est ouverte toute l'année aux visiteurs.
Photo : THOC.

La dimension patrimoniale

À partir de la Révolution s'est ouverte une longue période de réutilisation généralement peu heureuse, aboutissant le cas échéant à la destruction des couvents et des monastères[9]. L'intérêt public culturel alors en gestation et qui justifie l'intervention de l'État dans la conservation du patrimoine s'applique indépendamment de l'usage premier des monuments. En effet,

> […] si l'usage apparaît comme utile à la conservation du monument, il est étranger à la reconnaissance de son intérêt historique et artistique. La protection de nombreux monuments a été le plus souvent décidée contre leur valeur d'usage. On peut considérer, avec un siècle et demi de recul, que le sort le plus enviable pour les églises abbatiales et les couvents supprimés fut leur réutilisation ; cependant nombre d'entre eux, achetés comme biens nationaux, furent reconvertis en granges ou en greniers à foin et disparurent à petit ou à grand feu[10].

Dans un premier temps, l'approche patrimoniale n'avait pas vocation à atténuer ce processus tant que les qualités architecturales ou historiques du lieu n'étaient pas compromises. Du point de vue de l'usage, les ensembles monastiques offrent aujourd'hui un large éventail de possibilités, qui se traduit différemment en droit. Lorsque le monument est valorisé comme élément du patrimoine culturel national ou local, les usages culturels s'ajoutent ou succèdent à la vie religieuse. Il

9. Sur cette question, on se reportera à : Bernard Deloche et Jean-Michel Leniaud, *La culture des sans-culottes. Le premier dossier du patrimoine 1789-1798*, Paris-Montpellier, Éditions de Paris-Presses du Languedoc, 1989 ; et Paul Léon, *La vie des monuments français, destruction, restauration*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1951.
10. Françoise Bercé, *Des monuments historiques au patrimoine, du XVIII^e siècle à nos jours, ou les « égarements du cœur et de l'esprit »*, Paris, Flammarion, 2000, p. 135.

Ill. 4 ▲
Les ruines de l'ancienne abbaye bénédictine de Jumièges sont devenues propriété de l'État en 1947, puis du département de Seine-Maritime en 2007.
Photo : ghorg / Fotolia.com.

existe environ 1150 monastères, abbayes et couvents protégés en tout ou partie au titre des monuments historiques, sans compter les milliers d'objets également protégés et qui constituent parfois la principale attraction des lieux. La valorisation culturelle passe par l'ouverture au public des lieux comme monument historique (parmi de nombreux exemples, l'abbaye du Thoronet, Var) (ill. 3) ou comme musée autour du patrimoine que constituent le bâtiment lui-même et son ensemble mobilier (Musée de l'abbaye, Saint-Claude, Jura).

Au nom de l'intérêt public d'art et d'histoire que représente la conservation d'un monument historique, l'État est seul responsable de la gestion du patrimoine national. Que le couvent soit occupé par une communauté religieuse ou totalement sous la responsabilité de l'administration culturelle lorsque l'usage religieux a disparu (ruines de l'abbaye de Jumièges, Seine-Maritime) (ill. 4), la concordance entre usage et lieux ne génère pas de difficultés particulières. Dans le premier cas, la communauté religieuse demeure libre d'organiser l'accueil des visiteurs comme elle l'entend (couvent de Corbara, Corse). Dans l'hypothèse d'une prise en charge unilatérale par l'administration du patrimoine, la question de la mémoire reste entière, mais aussi plus largement celle d'un rapport au religieux qui ne s'exprime plus dans le cadre juridique assez étroit issu de la séparation. La restitution de l'histoire des ordres religieux intervient le cas échéant dans le contexte de la mise en valeur culturelle des lieux.

En revanche, une cohabitation entre culturel et religieux doit être considérée. L'édifice abbatial peut donc être l'objet d'un mouvement potentiellement contradictoire : d'un côté, le souci de perpétuer une pratique religieuse, protégée par l'affectation cultuelle, de l'autre, le souhait de mettre à la disposition du public des monuments qui font partie de l'héritage national ou local qui renvoient nécessairement à un dialogue entre les différentes parties présentes. *A priori*, un ensemble monastique, par l'espace offert, pourrait permettre une répartition harmonieuse des usages religieux et culturels. Or, ce schéma ne se vérifie pas systématiquement, car l'église abbatiale, à côté du cloître et des autres bâtiments, présente un intérêt architectural et symbolique. On retrouve alors ici une problématique classique de la mise en valeur des édifices du culte paroissiaux appartenant au patrimoine culturel. Il va en effet falloir concilier l'affectation cultuelle avec les visites culturelles, situation qui n'est pas réglée par les textes de la séparation des Églises et de l'État. La commune propriétaire – ou l'État,

◂ Ill. 5
L'ancienne abbaye de Baume-les-Messieurs a fait l'objet de tensions entre la municipalité et l'affectataire.
Photo : THOC.

pour les cathédrales – et l'affectataire cultuel exercent des compétences partagées sur l'édifice cultuel. L'unicité de lieu pouvant créer des points de « friction », il est déjà prévu par les textes que la commune recueille l'accord préalable de l'affectataire dans certaines hypothèses. Cette solution a été étendue aux manifestations culturelles. Si ces visites sont expressément prévues par la loi de 1905, rien n'est dit de leur organisation et de leur compatibilité avec les pratiques religieuses. Ce vide juridique a été comblé par le Conseil d'État plusieurs décennies après la séparation, dans un arrêt du 4 novembre 1994, dit « Abbé Chalumey », qui concernait l'ancienne abbaye de Baume-les-Messieurs (Jura)[11] (ill. 5). Le juge administratif, grand artisan du régime de séparation, a comblé le laconisme, voire le silence des textes, par la solution de l'accord préalable de l'affectataire à tout usage non cultuel de l'édifice, consacrant ainsi une pratique déjà répandue. Il s'agit d'ailleurs plus d'une invitation à dialoguer que d'un véritable partage du pouvoir de réglementation, pour résoudre les difficultés qui naissent de l'exploitation touristique des lieux, dans des proportions inconnues du début du XX^{e} siècle. En l'espèce, la municipalité de Baume-les-Messieurs assurait des visites guidées d'objets mobiliers protégés au titre des monuments historiques exposés dans l'église. Le Conseil d'État a alors jugé que,

> […] en décidant d'instituer, en application des dispositions de l'article 25 de la loi du 31 décembre 1913, un droit de visite des objets mobiliers classés exposés dans l'église Saint-Pierre de Baumes-les-Messieurs sans avoir recueilli l'accord du desservant, le conseil municipal de ladite commune a porté atteinte aux droits qui sont reconnus à ce dernier pour réglementer l'usage des biens laissés à la disposition des fidèles.

Le principe de l'accord préalable à toute activité culturelle est désormais prévu par la loi. L'article L. 2124-31 du CG3P dispose en effet :

11. Conseil d'État, sect., 4 novembre 1994, Abbé Chalumey, et les conclusions du commissaire du gouvernement Schwartz, *RFDA*, 1995, p. 986 ss.

> […] lorsque la visite de parties d'édifices affectés au culte, notamment de celles où sont exposés des objets mobiliers classés ou inscrits, justifie des modalités particulières d'organisation, leur accès est subordonné à l'accord de l'affectataire. Il en va de même en cas d'utilisation de ces édifices pour des activités compatibles avec l'affectation cultuelle. L'accord précise les conditions et les modalités de cet accès ou de cette utilisation. Cet accès ou cette utilisation donne lieu, le cas échéant, au versement d'une redevance domaniale dont le produit peut être partagé entre la collectivité propriétaire et l'affectataire.

Il s'agit là de la version législative de l'accord préalable qui présente l'intérêt de dépasser une solution binaire – accord ou désaccord de l'affectataire – en prévoyant que « l'accord précise les conditions et les modalités de cet accès ou de cette utilisation ». Le texte invite donc à la négociation entre les parties. En dehors de l'hypothèse précise de la visite d'objets mobiliers classés, la commune propriétaire de l'édifice cultuel dispose d'une clause générale de compétence en vertu de l'article L. 1111-2 du Code général des collectivités territoriales, pour organiser la mise en valeur du patrimoine culturel local dont elle a la charge[12]. Mais l'organisation de visites, de fait, risque de troubler l'exercice du culte, réglementé par l'affectataire cultuel. C'est en cela que l'accord préalable de ce dernier devient nécessaire : répondre à une double compétence pour l'utilisation diversifiée d'un lieu unique. De façon générale, cette circonscription de l'activité cultuelle dans des lieux qui lui sont spécifiquement consacrés et qui se trouve coupée de ses prolongements ayant été naturels pendant des siècles (missions de charité, d'enseignement, d'assistance, etc.) – séparation renforcée par le processus de sécularisation – trouve ici une résonance particulière. De là se pose à nouveau la question de la transmission de la mémoire.

Ces éléments que sont la propriété, l'affectation et la mise en valeur – que l'on ne retrouve pas toujours réunis dans un ensemble conventuel – vont se combiner différemment, et avec plus ou moins de bonheur, selon les endroits.

La variété des mises en valeur du patrimoine monastique

Si certaines communautés religieuses ont renoué avec une occupation des lieux conforme à leur vocation initiale, la majorité des biens conventuels a emprunté des voies différentes. À la nationalisation des biens du clergé en 1789 se sont ajoutés d'autres éléments qui ont irrémédiablement introduit divers modes de gestion et d'occupation des monastères

12. Art. L. 1111-2 CGCT : « Les communes, les départements et les régions règlent par leurs délibérations les affaires de leur compétence […] concourent avec l'État à l'administration et à l'aménagement du territoire, dans leur dimension économique, sociale, sanitaire, culturelle et scientifique. »

◂ Ill. 6
L'ancienne abbaye bénédictine de Sainte-Foy à Conques accueille depuis 1887 une communauté de Prémontrés.
Photo : Jean-Jacques Cordier / Fotolia.com.

et des couvents parvenus jusqu'à nous. La définition de « catégories de patrimoine monastique » relève de l'impossible, les spécificités de chaque couvent forgées par leur histoire rendant chacun unique dans la gestion dont il fait l'objet. Trois exemples permettent de le saisir : l'abbaye de Conques, l'abbaye de Cadouin et l'abbaye du Mont-Saint-Michel.

La mise en valeur du trésor de Conques

La mise en valeur du trésor de l'abbaye Sainte-Foy de Conques (Aveyron) repose sur une collaboration entre la communauté des Prémontrés toujours présents dans les lieux et l'administration culturelle. L'abbaye de Conques, fondée vers la fin du VIII^e^ siècle, accueillait des bénédictins, remplacés au XVI^e^ siècle par un chapitre de chanoines (ill. 6). Les chanoines chassés à la Révolution, l'édifice fut sauvé de la ruine grâce à l'action de Prosper Mérimée à partir des années 1830. Depuis 1992, Sainte-Foy de Conques est un prieuré de l'abbaye prémontrée de Saint-Martin de Mondaye (Calvados). L'installation des frères visait à poursuivre l'œuvre entreprise depuis 1873 par les Prémontrés de Saint-Michel de Frigolet (Bouches-du-Rhône)[13]. Quant au trésor, il provient d'une « "translation furtive" qui correspond en fait à un vol de reliques au IX^e^ siècle ; la collection s'enrichit au gré du succès du pèlerinage, devenu une étape importante sur une route menant à Saint-Jacques-de-Compostelle[14] ». Soustrait aux destructions révolutionnaires par les habitants du village[15], le trésor de l'abbaye

13. Jean-Marie Périé, « L'installation des Prémontrés de Frigolet à Conques en 1873 », dans Dominique-Marie Dauzet, Martine Plouvier et Cécile Souchon (dir.), *Les Prémontrés au XIX^e^ siècle : traditions et renouveau*, Paris, Cerf, 2000, p. 119 ss.
14. Marie-Anne Sire, « Un trésor vivant dans un lieu de pèlerinage : l'abbaye Sainte-Foy à Conques », *Trésor d'église, musée d'art religieux : quelle présentation ?, Cahiers de l'École nationale du patrimoine*, 1998, n° 2, p. 54.
15. Sur cet épisode, voir François Bénazech, « Le chanoine André Bénazech et le trésor de Conques », *Revue du Rouergue*, 2006, n° 85, p. 67-79.

a longtemps été situé dans l'enceinte de l'église abbatiale, dans l'armoire aux reliques. En août 1875, « Mgr Bourret, évêque de Rodez, ordonna le transfert de la totalité du trésor de la sacristie au presbytère, mesure provisoire […] En fait, le trésor ne retournera jamais dans l'église[16] ». À la fin du XIXe siècle, la renommée et la fréquentation du site sont grandissantes et l'appréhension culturelle du trésor prend forme à travers son classement en 1895 – parmi les premiers objets mobiliers classés – et sa présentation à Paris lors de l'Exposition universelle de 1900[17]. Cette approche se poursuit après la séparation des Églises et de l'État lorsque la commune, devenue propriétaire du trésor,

> […] élabore avec l'administration des monuments historiques le projet d'un bâtiment indépendant, réalisé en 1910-1911, sur l'emplacement de l'aile sud du cloître […] des vitrines disposées contre les murs présentent les reliquaires, que le public peut désormais voir de près, à l'instar des objets d'art conservés dans les musées. Pourtant il s'agit bien toujours d'un trésor ; car les reliquaires, renfermant encore leurs reliques, demeurent affectés au culte et, à ce titre, regagnent parfois, lors des fêtes religieuses, le chœur de l'abbatiale[18].

Le musée a connu deux phases de transformation majeures, en 1953-1955 puis, plus récemment, en 2001-2002. Il convient surtout de souligner ici l'implication des frères prémontrés dans la gestion du trésor. En vertu d'une ordonnance de l'évêque de Rodez, Joseph Bourret, du 6 novembre 1887, les Prémontrés sont les gardiens du trésor et ils « assuraient l'accueil des visiteurs et pèlerins jusqu'en mars 1998[19] ». En septembre 1998, une convention relative à la gestion du trésor est négociée, avec la médiation du préfet, entre le maire de Conques, propriétaire des lieux et des biens, et les Prémontrés affectataires cultuels[20]. Ainsi sont conciliées la dimension spirituelle du lieu, toujours vivante, et la fréquentation culturelle du site.

Cadouin

Le cas de l'abbaye de Cadouin (Dordogne) se présente comme une mosaïque d'usages (ill. 7). Ce monastère cistercien fut établi en Périgord au début du XIIe siècle (1115). Lors de la Révolution, il reste six moines qui reçoivent les pèlerins et assurent le service paroissial dans des communes voisines. À ce moment-là, le maire de Cadouin rachète les bâtiments conventuels à l'exception de l'église. Le cloître de Cadouin est utilisé comme étable depuis 1791 et l'édifice, devenu bien public en 1839 après son rachat par

16. Claire Delmas, « Les différents emplacements du trésor dans l'abbatiale », *Monumental*, Paris, Éditions du patrimoine, 2003, p. 105.
17. Bertrand Ducourau, « Conservation et présentation muséographique du trésor de Conques », *Monumental*, Paris, Éditions du patrimoine, 2003, p. 106.
18. Claire Delmas, « Les différents emplacements du trésor dans l'abbatiale », *op. cit.*, p. 105.
19. Marie-Anne Sire, « Un trésor vivant dans un lieu de pèlerinage… », *op. cit.*, p. 56.
20. *Ibid.*, p. 58.

◂ Ill. 7
L'ancienne abbatiale cistercienne de Cadouin et son cloître gothique.
Photo : Benjamin Lefèvre / Creative Commons.

le Département, est ouvert à la visite. Par ailleurs, le curé d'une commune voisine, présent à la Révolution, prête serment en 1790 et devient curé de Cadouin, qui est désormais paroisse. L'église abbatiale est toujours affectée au culte et tient lieu d'église paroissiale[21]. En 1797, sous le Directoire, l'église est rouverte et les ostensions du suaire reprennent. L'histoire de l'abbaye est en effet étroitement liée à la présence d'un suaire, dont l'origine est mal définie. Le suaire serait arrivé à Cadouin peu après la première croisade (1096-1099). Il attire rapidement une foule de pèlerins en route vers Saint-Jacques-de-Compostelle et fait la prospérité de l'abbaye. En 1789, le suaire échappe de peu à un incendie et il est sauvé par le maire, qui le dissimule sous un plancher jusqu'à l'ostension du 8 septembre 1797. Un nouveau pèlerinage reprend de l'importance après 1866. Des doutes sont émis sur son authenticité dès 1901, mais c'est en 1934 qu'une expertise linguistique prouve qu'il s'agit d'un faux et, en réalité, d'un textile égyptien particulièrement rare de la fin du XI^{e} siècle ou du début du XII^{e}. Le décor comporte en effet une inscription en arabe ancien faisant l'éloge d'Allah et mention du calife d'Égypte et de son vizir, régnant à cette époque fatimide. Depuis le XV^{e} siècle, le présumé saint suaire était pendu par des chaînes dans l'abside de l'église, plié et enfermé dans un coffre, et exhibé trois fois par an lors de processions. Le suaire n'a été classé qu'en décembre 1935.

La propriété et l'affectation des lieux offrent l'image d'une grande stabilité depuis le XIX^{e} siècle. Le Conseil général de la Dordogne est propriétaire de l'ensemble des bâtiments abbatiaux, l'église appartenant toujours à la commune. Mais l'espace laissé libre par l'absence de communauté

21. Brigitte Delluc, Gilles Delluc, Jacques Lagrange et Jean Secret, *Cadouin, une abbaye cistercienne en Périgord*, P.L.B. éditions, Le Bugue, 1990, p. 81.

religieuse est divisé entre vie paroissiale et activités culturelles. L'ensemble de ces lieux fait partie du domaine public et est mis à la disposition de la commune qui répartit à son tour les différents espaces aux utilisateurs : une auberge de jeunesse loue à la mairie une partie des communs (dans la deuxième enceinte claustrale au sud du cloître, parties nord, sud et ouest). Depuis 1997, Au fil du temps, association de médiation du patrimoine qui organise des séjours culturels, utilise également des espaces (partie sud-est des communs). Le presbytère, à l'est du cloître (ancienne aile des moines, *armarium*, dortoir, chambre et bibliothèque de l'abbé réaménagés au XVIII[e] siècle au premier étage), fait partie des bâtiments abbatiaux. Une partie du bâtiment, où sont conservées les collections liturgiques appartenant à la commune et dont le curé est l'affectataire, est mise à la disposition du clergé.

En ce qui concerne les activités touristiques précisément liées à l'histoire de l'abbaye, le cloître, dont l'entrée est payante, est sous la régie d'une société d'économie mixte, Sémitour, qui assure la gestion du site pour le compte du Conseil général depuis 1998 (elle a succédé à une régie départementale du tourisme). Dans les années 1970, l'idée d'un « Musée du suaire » prend forme, autour du pèlerinage et de l'histoire de l'abbaye, qui sera finalement inauguré en 1981. Le suaire est présenté dans une des salles voûtées du rez-de-chaussée, entouré d'objets liturgiques et d'accessoires de procession. Mais un rapport de 2004 du laboratoire de recherche des monuments historiques contribue à exclure le tissu très endommagé de l'exposition permanente. Il est complètement restauré en 2005 et depuis conservé en réserve, ainsi que les objets liturgiques constituant le musée. Simultanément, un fac-similé est réalisé par le même laboratoire pour se substituer à l'original dans le nouvel établissement actuellement en préparation. On soulignera ici que l'implication religieuse est le fait de l'association diocésaine de Périgueux. Cette implication est financière – le diocèse a par exemple financé le coffre renfermant le suaire original –, mais aussi « mémorielle » et spirituelle, motivée par le souci de préserver l'abbaye d'une exploitation touristique qui pourrait se révéler néfaste à l'esprit des lieux, qui, en dehors de l'église, ne sont plus utilisés à des fins religieuses[22].

L'abbaye du Mont-Saint-Michel

À l'instar de ce qui s'est passé pour de nombreuses abbayes, la communauté des Mauristes présente au Mont-Saint-Michel (Manche) est chassée par la Révolution et cède la place à une prison (ill. 8). La présence chrétienne sur le Mont-Saint-Michel remonte à 708, lorsque l'archange Saint-Michel apparaît en songe à Aubert, évêque d'Avranches, et lui ordonne de construire

22. Nous remercions ici M[me] Muriel Mauriac, conservatrice des monuments historiques, et M[me] Barbara Sibille, attachée de conservation du patrimoine, ainsi que la Commission diocésaine d'art sacré du diocèse de Périgueux pour les précieuses informations fournies.

◂ Ill. 8
Haut lieu du tourisme, l'abbaye du Mont-Saint-Michel a accueilli plusieurs tentatives de présence religieuse.
Photo : David Iliff / License : CC-BY-SA 3.0.

une église et d'y célébrer la mémoire de saint Michel. Se succéderont alors au Mont-Saint-Michel des clercs, des moines bénédictins, puis une communauté de Mauristes. À partir du XV[e] siècle, en raison notamment de son emplacement stratégique lors de la guerre de Cent Ans contre l'Angleterre, l'abbaye est placée sous administration militaire et servira notamment de prison. De la Révolution jusqu'en 1863, l'abbaye désertée par les moines est convertie en prison. Mal entretenue, elle est dans un état de délabrement avancé quand l'affectation pénitentiaire prend fin en 1863, soit un an après son classement au titre des monuments historiques ; elle est affectée en 1874 au service des monuments historiques[23]. Mais aussitôt la fermeture de la prison prononcée, des démarches sont entreprises en vue d'un retour d'une communauté religieuse. L'évêque de Coutances sollicite l'empereur Napoléon III en ce sens et obtient en 1865 un bail de neuf ans. Deux ans plus tard, des religieux de la Congrégation des pères de Saint-Edmé s'installent, pour repartir en 1884 dans le contexte d'anticléricalisme de la III[e] République. Après ces quelques années où se croisent pèlerins et visiteurs, le départ des pères de l'abbaye marque le début d'une longue période au cours de laquelle l'« ancienne » abbaye du Mont-Saint-Michel « va enfin pouvoir être utilisée en tant que "Monument historique"[24] ». Après des siècles de pèlerinages, le Mont s'ouvre au « tourisme » au cours du XIX[e] siècle. Mais il illustre en même temps l'évolution des visites des monuments religieux. De 1860 à 1910, le nombre annuel de visiteurs est multiplié par dix, passant de dix mille à cent mille. Plus précisément, le changement de motivation des visiteurs qui se rendent au Mont se situe dans les années 1830 :

23. Maylis Baylé, Pierre Bouet et Jean-Paul Brighelli, *Le Mont-Saint-Michel. Histoire & imaginaire*, Paris, Éditions du patrimoine, 1998.
24. Pierre-André Lablaude, « Le Mont-Saint-Michel ou la fabrication d'un Monument historique », dans *De l'utilité du patrimoine*, Entretiens du patrimoine, actes des Colloques de la direction du patrimoine, Paris, Direction du patrimoine, 1992, p. 119.

> […] ceci ne veut pas dire qu'il n'y a jamais eu de visiteurs au Mont avant cette date ; le monument médiéval est en effet d'abord façonné par une forme de tourisme ici millénaire, celle du pèlerinage. Mais la fréquentation touristique qui prend forme à partir des années 1830 ne répond plus à cette motivation religieuse. Elle est avant tout portée par un mouvement intellectuel et artistique, celui produit par la pensée romantique[25].

En réalité, la part du religieux n'a pas disparu dans le but de la visite, mais il est mêlé à d'autres préoccupations, culturelles notamment.

Par la suite, les efforts de l'association des amis du Mont-Saint-Michel – fondée en 1911 – seront récompensés au milieu des années 1960, lors de la célébration du troisième millénaire monastique (1965-1966). S'ouvre alors l'époque des conventions entre le diocèse de Coutances-Avranches, dont dépend l'abbaye, et le Centre des monuments nationaux, chargé de la gestion du monument historique. Après un bref séjour de moines bénédictins en 1966, une nouvelle convention est signée trois ans plus tard, le 2 avril 1969, « concernant l'exercice du culte à l'ancienne abbaye du Mont-Saint-Michel ». C'est une congrégation religieuse diocésaine, la Communauté du Mont-Saint-Michel, qui s'installe. Dans les années 1990, la présence religieuse au Mont est fragilisée du fait de l'affaiblissement critique de la communauté, réduite à trois personnes. Ce sont finalement les Fraternités monastiques de Jérusalem qui prennent le relais, aux termes d'une convention signée en 2001 entre le Centre des monuments nationaux et l'Association diocésaine de Coutances et Avranches.

La dernière convention date du 20 février 2008. Comme dans toutes les précédentes, une mise à disposition de locaux est prévue pour la célébration du culte et pour la vie de tous les jours des religieux. Les contours du contrat entre l'Église et le ministère de la Culture évoluent en fonction de l'importance prise par le tourisme, de la place que le ministère est disposé à accorder à une présence religieuse sur le Mont, mais également de la capacité de proposition de l'Église. Un point en particulier mérite d'être souligné. Il concerne la répartition entre le culte et les visites de l'église abbatiale, qui, au fil des conventions et du développement considérable du tourisme, passe d'une certaine étanchéité entre les deux usages à une cohabitation. En 1969, il est prévu que « le culte aura lieu en dehors des heures de visite. Il ne pourra être dérogé à cette règle qu'exceptionnellement avec l'accord de l'administration ». La convention de 2008 indique clairement que « les offices célébrés pendant les heures d'ouverture du monument se tiennent concomitamment à l'accueil du public. Ce dernier n'aura toutefois pas accès au déambulatoire pendant les offices. La chapelle d'axe est spécialement réservée au recueillement ». Le Mont-Saint-Michel incarne, du point de vue qui nous intéresse, une forme assez singulière d'accueil fait au religieux, dans un lieu totalement saisi par le patrimoine culturel.

25. *Ibid.*

L'abbaye, désaffectée lors de la Révolution, n'étant pas utilisée pour le culte lors de la séparation des Églises et de l'État, ne rentre pas dans la catégorie des édifices cultuels au sens de la loi du 9 décembre 1905. Il est précisé dans les deux dernières conventions de 2003 et de 2008 que, en « 1969, après une absence de près de deux siècles, renouant en cela avec la tradition, une présence religieuse a été accueillie dans l'abbaye du Mont-Saint-Michel ». Les religieux assurent une « présence de prière ». Mais il ne s'agit en aucun cas d'une réaffectation au culte. Bien au contraire, les différentes conventions qui se sont succédé jusqu'à aujourd'hui et « qui garanti[ssent] l'affectation culturelle exclusive de l'abbaye » peuvent s'analyser comme « la reproduction inversée, au bénéfice du Centre des monuments nationaux, du dispositif légal mis en place par la loi de 1905 en vue de garantir l'exercice du culte dans les édifices légalement affectés[26] ».

En conclusion, il est difficile d'affirmer qu'il existe un droit du patrimoine monastique, homogène et cohérent. On assiste plutôt à un agencement complexe de règles, influencé en partie par une conception étroite de la religion en droit français, généralement réduite aux cérémonies et aux rites collectifs. Cette conception laisse ainsi dans un certain flou ce qui se situe à la frontière du cultuel et du culturel. Entre l'affectation strictement religieuse, circonscrite dans l'abbatiale, et l'usage purement culturel, s'ouvre un espace dont les frontières sont assez insaisissables. Il apparaît difficile pour le droit, fondé sur des distinctions tranchées entre cultuel et culturel et surtout une vision fonctionnaliste du culte, de refléter ces formes de tourisme « spirituel », qui offrent parfois l'image d'une religion désinstitutionnalisée et individualisée. Mais, de façon générale, ce type de patrimoine interroge profondément notre rapport au religieux, sa place dans une société sécularisée. Il interroge également l'administration culturelle, conduite à dépasser l'approche guidée par le binôme conservation-rentabilité touristique. De ce point de vue, les exemples évoqués indiquent sans conteste une voie possible.

26. Pour une analyse approfondie de ces conventions, voir Pierre-Henri Prélot, « Les moines du Mont-Saint-Michel. Étude de cas », dans Brigitte Basdevant-Gaudemet, Marie Cornu et Jérôme Fromageau (dir.), *Le patrimoine culturel religieux. Enjeux juridiques et pratiques cultuelles*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 270.

12

Convents in the Netherlands

Strategies for the Future of Monastic Heritage

Nico Nelissen

Résumé

Les Pays-Bas ont déclaré 2008 l'« Année du patrimoine religieux ». Un groupe de travail a élaboré, avec le soutien du gouvernement néerlandais, un plan stratégique pour la protection et la réutilisation respectueuse du patrimoine religieux en général. Le patrimoine religieux bâti ne consiste pas seulement en des églises, des chapelles, des synagogues et des mosquées, mais également en des lieux d'habitation religieux, des couvents. Les Pays-Bas comptaient autrefois des centaines de couvents. Aujourd'hui, 170 d'entre eux conservent leur fonction religieuse et, parmi ceux-là, on s'attend à ce que 150 perdent cette fonction au cours des dix prochaines années. Notre tâche pour l'avenir est de trouver aux couvents de nouvelles fonctions – ou des fonctions supplémentaires –, mais pas n'importe lesquelles. Il faut cibler des propositions de réutilisation qui respectent tout à la fois le patrimoine culturel et le caractère sacré des couvents. Une typologie de stratégies est présentée et un exemple fourni pour chacune d'entre elles.

Three Major Steps in the Monastic History of the Netherlands

The Netherlands' convents are part of Western Europe's monastic tradition.[1] Historically, monasteries were founded primarily over three periods: during the Middle Ages, during the Counter-Reformation, and during the second half of the 19th century.

In the Netherlands, the first convents were founded in the seventh and eighth centuries by missionaries from Ireland who had come to convert the northern regions of Europe to Christianity. The famous saying *ora et labora* (prayer and work) implied not only praying and carrying out missionary activities, but also often very hard work. The monks' first work was to cultivate the land, prepare the ground, dyke the rivers, dry out the swamps and, especially around the coastal areas of Holland, Zeeland, and Friesland, to reclaim land from the sea by erecting dams and creating polders. After the Benedictines, there were the Premonstratensians, the Cistercians, the Chartreux, and the mendicant orders (Dominicans, Franciscans, Carmelites, and Hermits of St. Augustin), who, along with their feminine counterparts, settled in Mediaeval Holland in the 12th and 13th centuries. In modern-day about a hundred Netherlands, at the end of the Middle Ages, important abbeys and convents remained standing. During the 14th and 15th centuries, following the development of cities and the success of mystical movements, among which Modern Devotion was the most original and most important, many new convents were founded, especially in the cities.[2] The Reformation in the 16th century was especially violent in the Netherlands, and resulted in the splitting of the country into Northern Netherlands, which was Calvinist Protestant, and Southern Netherlands (provinces of Limburg and Brabant; basically modern-day Belgium), which has remained Catholic. For the northern provinces, this split meant not only the end of the founding of new monasteries, but also the abolition and destruction of most abbeys and convents. Protestants considered monks and nuns to represent a fundamentally criticized faith, in other words, a real danger. They were criticized for living in luxury and having forgotten the meaning of their vocation. Monasteries were therefore no longer needed and great numbers of them were destroyed, both the large abbeys in the rural setting, whose properties were largely redistributed, and the city convents, whose lands, which were generally well located, were divided into plots.

1. Kristina Krüger, *Kloosters en kloosterorden; 2000 jaar christelijke kunst en cultuur* [Monasteries and Religious Orders], Groningen, H.F. Ullmann, 2008; Kristina Krüger, *Years of Christian Art and Culture*, Groningen, H.F. Ullmann, 2000.
2. Recent summary: Hildo van Engen and Gerrit Verhoeven (eds.), *Monastiek observantisme en Moderne Devotie in de Noordelijke Nederlanden* [Monastic Observance and Modern Devotion in the Northern Netherlands], Utrecht, Verloren b.v., 2008.

Fig. 1 ▶
Convent of Berne, Heeswijk-Dinther.
Photo: Nico Nelissen.

Between the northern and southern provinces, two contested provinces (Northern Brabant and Eastern Limburg) remained Catholic, but eventually became part of the Northern Netherlands. In these two "border" provinces, Catholic Counter-Reformation took a particularly active form and was marked by the founding of a second generation of convents at the end of the 16th century. Among these new conventions, bordered to the south by countries that remained Catholic, the Jesuits were the most influential. They developed a network of dozens of colleges, whose churches, mostly built in the Baroque style, triumphantly expressed the victory of Catholicism over Protestantism. As with most countries in Continental Europe, the French occupation in the 18th and 19th centuries had especially disastrous effects on monastic life and convents in the Netherlands. Since the principles of the French Revolution were incompatible with religion and monastic life, the government abolished all religious communities and convents, seized property and belongings, and prohibited all forms of monastic life. In spite of this, a few dozen religious orders have survived this tormented time by going underground.

The Kingdom of the Netherlands, founded in 1815 following the fall of the Napoleon Empire, was not very favourable to Catholics and did not foster the return of religious congregations, whereas a real "Catholic reawakening" had taken place in neighbouring countries. It was only with the restoration of the Episcopal hierarchy (*Herstel van de Bisschoppelijke Hiërarchie*) in 1853 that the Dutch Protestant government allowed Catholics to found new convents. Hundreds of congregations saw the light and new convents were founded for men and women, thus resulting in the third major phase of monastic life in the Netherlands. Moreover, it should be pointed out that the entire series of convents in the Netherlands, especially

◂ Fig. 2
Village of convents Steijl, foundation related to the "Kulturkampf".
Photo: Nico Nelissen.

in the province of Limburg, which borders Germany, was founded in 1871–1878 during Bismarck's "Kulturkampf." The Chancellor of the German Empire indeed had thrown out the Catholic nuns and monks, whom he considered a threat to German Protestants. In 1901–1904, the Netherlands also welcomed a few communities expelled from France from the secular Third Republic. The *belle époque* for convents in the Netherlands was during the first half of the 20th century:[3] at that time, there were several hundred convents in the country.

In the 1960s, society began becoming more secular; this secularization accelerated at an unprecedented rate in the 1970s in the Netherlands. Although certain monks left the orders, it was more the depletion of the vocations that caused the mass reduction in the number of monks and nuns. This drop initially resulted in the merging of communities within congregations, and then withdrawal and centralization into a motherhouse. Convents were closed and sold, their chapels and churches desacralized, and the buildings were either fully or partially destroyed, or appropriately or inappropriately repurposed. Compared with the neighbouring Catholic regions, such as Flanders and the Rhineland, the Netherlands has undergone a very quick and brutal secularization, with inestimable consequences on heritage, both for monastic architecture and parish churches.[4]

3. The Netherlands is one of the rare countries in Europe that did not participate in World War I; therefore, this was not a turning point in its history.
4. Wies van Leeuwen, "Believing in Churches, Church Buildings in the Netherlands: Conservation and New Functions," in Lucie Morisset, Luc Noppen, and Thomas Coomans (eds.), *Quel avenir pour quelles églises? / What Future for Which Churches?*, coll. "Patrimoine urbain," no. 3, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006, p. 257–268.

The Current State of Convents in the Netherlands

The in-depth study of monastic life in the Netherlands conducted in 2008 resulted in a precise numerical assessment of the number of convents and the monk and nun population, and discussed future perspectives.[5] Currently, there are 172 "living" abbeys and convents remaining in the Netherlands, primarily in the southern part of the country, especially in Limburg and Brabant, the two traditionally Catholic provinces. The great majority of monastic buildings are historical monuments protected by the government. This precludes their destruction and requires a heritage permit issued by the municipality for any architectural change. The status of historical monument therefore guarantees long life for the buildings beyond their monastic use.

In 2008, there were 2,554 monks and 6,238 nuns in Dutch convents, that is, a total of 8,792 people with an average age over 80. That is a considerable difference compared to the situation in the 1950s, since, at its height, there were tens of thousands of nuns and monks in convents. Today, the number of novices is very low, and those considering monastic life tend to come from Poland, Indonesia, and Latin America.

It is not necessary to be a demographer, nor a prophet, to predict that the vast majority of Dutch nuns and monks will have vanished by the dawn of the 2020s. What is worse, it is estimated that approximately 150 convents will lose their religious vocation in the next ten years in the Netherlands. On average, this means that a convent will be closed every month. It is still not known what to do with those buildings, with possible solutions ranging from full conservation to pure and simple destruction.

Studies on Convents and Their Methods

Many studies have been devoted to convents in the Netherlands, especially from the historical, architectural and artistic points of view. Besides, over the past few years, there has been a marked increase in historical publications, generally of high quality, in the form of monographs and summaries. In addition to monographs on specific convents,[6] which are often relatively descriptive and factual, these summaries sometimes broach on the

5. See [www.reliwiki.nl].

6. For a few recent examples of monographs on convents and abbeys, see Bernhard van Haersma Buma, *Grote of Jacobijnerkerk te Leeuwarden; historie en architectuur van een kloosterkerk* [The Church of the Jacobins (Dominicans) in Leeuwarden; the History and Architecture of a Monastic Church], Leeuwarden, Friese Pers / Noordboek, 2008; G.N.M. Vis and J.W.J. Burgers, *Het klooster Egmond: hortus conclusus* [The Abbey of Egmond: An Enclosed Garden], Utrecht, Verloren, 2008; Peter Nissen and Krijn Pansters (eds.), *Het geheim van de stilte. De besloten wereld van de Roermondse kartuizers* [The Secret of Silence. The Closed World of the Chartreux of Roermond], Zwolle, Waanders, 2009.

history of an order in the Netherlands over the centuries,[7] sometimes on monasteries in a sub-region, sometimes on their architecture.[8] These studies are based on historical facts related to the orders, monks, and architectural complexes. Sometimes, the description of the architectural features of convents takes on an important place and provides accurate depictions. The focus is then on architecture overall, the different stages of the history of buildings, their style, architectural composition, and internal structure.[9] There are even manuals to help researchers find their way around religious archives.[10]

Although these historical studies generate knowledge about the different aspects of convents, they have limited value for developing future strategies for convents, which is our focus here. For this purpose, it would be advisable to look at disciplines whose objective is to improve knowledge of the policy for using convents, in particular knowledge of political and administrative sciences.[11] Unfortunately, few political or administrative studies are related to convents.[12] The ones that exist often depict "success stories," that is, the description of the transformation process of a convent and the achievement of implementing additional functions or new uses. They are accompanied by analyses of the factors that have contributed to their success. A study method is not an end unto itself; the method is linked to the theory. Are there theories in political science or administration that could be used to better understand strategies and practices regarding convents?

Political Theories on Transformation of Convents and Kingdon's "Multiple Streams Model"

In political science or administration, several theories have been developed and provide an adequate tool for interpreting and understanding

7. For example: J. de Kok, *Acht eeuwen Minderbroers in Nederland* [Eight Centuries of Franciscan Presence in the Netherlands], Utrecht, Verloren, 2007.
8. Examples of syntheses: Elisabeth den Hartog, « Kloosters » [Monasteries], in Koos Bosma, Aart Mekking, Hoen Ottenheim, and Auke van der Woud (eds.), *Bouwen in Nederland, 600–2000* [Building in the Netherlands, 600–2000], Amsterdam-Zwolle, Waanders, 2007, p. 184–194; Thomas Coomans, « De middeleeuwse architectuur van de bedelorden (franciscanen, dominicanen, augustijnen en karmelieten) in Nederland » [Medieval Architecture of Mendiant Orders of the Netherlands], *Bulletin van de Koninklijke Nederlandse Oudheidkundige Bond (KNOB)*, 2002, vol. 101, no. 6, p. 173–200.
9. Kristina Krüger, *Kloosters en kloosterorden*, *op. cit.*; Paulina de Nijsand Hans Kroeze (eds.), *De middeleeuwse kloostergeschiedenis van de Nederlanden* [Medieval Monastic History of the Netherlands], Zwolle, Waanders, 2008.
10. Hildo van Engen and Vincent Robijn, *Op zoek naar het religieus erfgoed. Handleiding voor onderzoek in kerkelijke archieven* [Searching for Religious Heritage. Guide for Researching Religious Archives], Utrecht, Verloren, 2008.
11. Hal G. Rainey, *Understanding and Managing Public Organizations*, San Francisco, Jossey-Bass, 1991; Robert B. Denhardt, *Theories of Public Organization*, New York, Harcourt Brace College, 2000; Nico J.M. Nelissen, P. de Goede, and Mark van Twist, *Oog voor openbaar bestuur* [With a View to Public Management], Doetinchem, Convoy, 2004.
12. Sjef Hendrikx, *Kloosters als religieus erfgoed; bouwstenen voor een te voeren beleid* [Convents as Religious Heritage; the Foundations of a Future Policy], Utrecht, Matrijs, 2008; Maurice Ackermens and Theo Hoogbergen (eds.), *Kloosters en religieus leven. Historie met toekomst* [Convents and Religious Life. History with Future], 's-Hertogenbosch, Matrijs, 2002.

the actions of different stakeholders that come into play in the process of continuing to use convents or finding new uses. Among these theories, John W. Kingdon's theory, which he describes in *Agendas, Alternatives, and Public Policies*, seems to us worth looking into.[13] We had the opportunity to apply this theory to better understand the famous process of reflection and extrapolation of the future role of heritage.[14] This theory is not easy to summarize in just a few sentences, but we consider the following points as fundamental.

Kingdon's theory, often called the "multiple streams model," puts forth the idea that, in society, there are four streams that, at any given moment, come together and form the "supreme moment" to fulfill an ambition. These four streams are:

- *Stream of Problems, i.e., the awareness of something as being a problem*. A problem is born from the distance between what is and what is desirable or preferable. A problem can be latent, which means that there is no awareness of the problem. To be taken into consideration, a phenomenon must be put on the social agenda: society or a few groups in society must consider a theme to be a problem. If it ends up on the social agenda, it could be important enough to attract the attention of political players and the public authorities. As soon as it is on the political agenda, the problem can be viewed by the public authorities from the legal, financial, physical, or social standpoint, specifically to solve or at least reduce the problem. In the case of convents, it is important that the issue be considered a social, political, and administrative problem. If convents are not part of the problem stream, the public authorities will not do anything.

- *Stream of Solutions, i.e., the range of solutions to solve a problem.* When a problem is regarded as unsolvable, the public authorities remain inactive. The same result is obtained when the solutions are considered too expensive or ineffective. Intervention only happens with a positive assessment of the intervention costs versus the effectiveness of the steps to be taken.

- *Stream of Political Events, i.e., political events related to the problem*. Measures will be taken quickly if there are political debates on problems, along with (negative) media attention. Intervention will be most positive when the politicians and department in charge of managing the problem realize that making a decision would have a positive influence on the electorate and the status of public servants.

13. John W. Kingdon, *Agendas, Alternatives, and Public Policies*, New York, Longman, 1995.
14. Nico J.M. Nelissen, John Smits, Maurice Bogie, and Jim Voorzee, *Herbestemming van grote monumenten* [Repurposing of Major Monuments], 's-Hertogenbosch, Adr. Heinen, 1999.

- *Stream of Opportunities to Decide, i.e., the time when a decision should be made*. Often the time is not right for making a decision: it is either too soon or too late. The time is not politically appropriate because other problems are more important or more urgent. It is important to recognize when formal or informal times arise to make a decision. However, the policy has its own rules regarding when a decision is to be made. One must be aware of these times and the parties involved in making the decision.

Often the four streams do not converge, so the problem persists. When the four streams do come together, it is the right time to tackle the problem. In fact, it appears that the convergence of these four streams must be stimulated or forced by a person or institution who plays the role of "entrepreneur," who can convince people that it is the right time and that if steps are not immediately taken, everyone will regret it later. The literature on this theory often calls this entrepreneur the "joker," that is, a person who knows how to take advantage of an opportunity and who is considered to be a very special person. The meeting of the four streams, which is facilitated by this "joker," produces a supreme period that Kingdon calls *a policy window*. Kingdon's theory is not difficult to apply to better understand the processes of partial or full demolition or the appropriate or inappropriate use of convents. The person who has taken part in this type of process will readily recognize the steps described above.

2008, Year of Religious Heritage and Strategic Planning in the Netherlands

In order to promote in the general public awareness of the critical situation of religious heritage, 2008 was declared the "Year of Religious Heritage" (*Jaar van het Religieus Erfgoed*) in the Netherlands. This national public awareness activity with its cultural and social value of religious heritage played a catalytic role whose effects are felt and will undoubtedly be felt for a long time. This involved highlighting the importance of religious heritage property like churches, convents, synagogues, and chapels, but also other religious heritage items: religious *objets d'art*, paintings, textiles, silversmithing, liturgical furniture, etc. With the support of religious institutions and the different levels of public authorities (government, provinces, municipalities), the many activities of the Year of Religious Heritage were organized by private foundations dealing with cultural heritage.[15] In particular, this highly varied program included conferences, exhibitions, educational projects, films, excursions, concerts, and many other activities.

15. These are "heritage support points," that is, private organizations that are subsidized by the government and provinces, like "Erfgoedhuis Zuid-Holland," "Steunpunt Monumentenzorg Fryslan," "Drents Plateau Steunpunt Monumentenzorg en Archeologie," etc., but also the Foundation for Religious Art (SKKN).

Fig. 3 ▲
2008, Year of Religious Heritage.
Photo: Nico Nelissen.

Among the activities, a task force developed a strategic plan for religious heritage that was summarized in a book published at the end of 2008 and largely distributed.[16] This reference document addresses the situation and defines the steps to take to save religious heritage. The strategy, as outlined in the plan, obviously encourages the liturgical and sacred use of religious heritage. It is only when this use becomes impossible that solutions must be found that are respectful of this heritage and in line with the original function of the building.

The Netherlands Department of Culture stated, in a letter to Parliament dated July 9, 2009, that it accepted the conclusions of the strategic plan and that it would do its best to reach the established goals. The current government of the Netherlands echoed this position in favour of religious heritage in its government declaration. The importance of this 2008 Year of Religious Heritage is therefore essential since it marks the political class' awareness of the importance of religious heritage and of the need to develop an operational plan and to act with a view to saving endangered religious heritage.

Types of Intervention Strategies for Religious Heritage

What strategies can we develop for the future of convents? What criteria should they be based on? Criteria must be based on items that are important for the policy, namely how to handle convents. From a strategic perspective, at least three criteria are important.[17]

1. *Convent property*: The convent could belong to a religious order, a business, a real-estate developer, a foundation, or be the property of a government, a province, or a municipality. In general, the dichotomy between private property and public property can be used.

2. *Memory of the convent*: The convent could be a historical monument, classified or registered; it may partially be a historical monument or may have no monumental status. To simplify, the dichotomy between monument and non-monument can be used.

3. *Use of the convent*: The convent may still be active and occupied by a community, but more and more often, its purpose is in the process of

16. Nico J.M. Nelissen, *Geloof in de toekomst! Strategisch Plan voor het Religieus Erfgoed* [Believe in the Future! Strategic Plan for Religious Heritage], Berne, Heeswijk-Dinther, 2008.
17. Luc Noppen and Lucie Morisset have confirmed our perspective on this topic in their introduction at the *Des couvents en héritage* conference in Montréal in 2009.

changing. The new use may have a connection with the original use, but may also be completely different. For practical reasons, we can again sum up the situation as a dichotomy by contrasting an appropriate use with an inappropriate use. This qualification, of course, depends on one's framework of values. In our opinion, the new use of a convent is appropriate when it is not contrary to the purpose of the convent. We see social and cultural uses as appropriate, but commercial and "extremely profane" uses[18] as inappropriate.

Combining these three dichotomized criteria lead to eight different strategies:

Property	Memory/Heritage Status	Use
Private	Monument	Appropriate
Private	Monument	Inappropriate
Private	Non-monument	Appropriate
Private	Non-monument	Inappropriate
Public	Monument	Appropriate
Public	Monument	Inappropriate
Public	Non-monument	Appropriate
Public	Non-monument	Inappropriate

The role of the owner is indeed crucial, but depending on whether it is a private or public organization, the discussion on the future of convents focuses on what we have come to call the memory and use of the convent. This means that two criteria suffice to understand the strategies on the future of convents. However, in reality, it appeared that a simple dichotomy between the criteria of memory and use does not sufficiently reflect the wide variety of situations. During discussions on the future of convents, we noticed that the two criteria must be differentiated as, for example, in the following manner:

1. Memory: What to do with the buildings?
   - No changes
   - Internal changes
   - External changes
   - Partial destruction
   - Total destruction

2. Use: What should be done with the vocation?
   - Continue the religious use
   - Multiply the appropriate uses
   - Multiply the inappropriate uses
   - Develop new appropriate uses
   - Develop new inappropriate uses

18. For example, a pool, a drug sales point, a brothel, or a casino. See later in this document under Strategies 5 and 6.

Although these differentiations increase the number of possible strategies, it is advisable not to over-develop the typology, since it must continue to be a useable instrument. For this reason, we have limited the number of types for the religious heritage studies.

Major Strategies for Convents

Our typology extends from one extreme to the other, from the preservation of religious function without architectural changes, to the use and destruction of the building. Between these extremes, we recognize types that vary based on the scope of changes to the buildings, and character of use. Eight main strategies were thus defined: they are presented below and are illustrated using examples from the Netherlands.

Continuation of the Religious Function

The first strategy consists in maintaining the religious use of the convent, in spite of the falling numbers of monks and nuns. For practical and financial reasons, this strategy is not realistic in all cases; therefore another strategy must be adopted.

Sint-Benedictusberg, Vaals

In the province of Limburg, in Vaals (hamlet of Lemiers), the Mont-Saint-Benoît (Sint-Benedictusberg) Benedictine Abbey was founded in 1923. The buildings were designed and built by German architect Dominikus Böhm, but the project was interrupted by the Second World War. The abbey was only finished with the final construction of the church in 1961, based on a new architectural concept. The new plans were designed by Benedictine architect Dom Hans van der Laan, a monk from the Oosterhout Abbey, who settled in Mont-Saint-Benoît and led the work until 1987. Dom van der Laan is considered to be the founder of the Bois-le-Duc Architecture (Bossche School), whose aesthetic theory was based on the use of the "plastic number."[19] This abbey with its austere style, based on these principles of the "plastic number," is still home to a community of about 20 monks. The local people may attend services. The main building of Dom van der Laan is not (yet) classified as a national historical monument, because, in the Netherlands, the Heritage Act states that a monument must be at least 50 years old.

19. Hans van der Laan (1904–1991) built two other abbeys: Roosenberg in Waasmunster (Belgium) and Tomelilla (Sweden). His theory was translated: Hans van der Laan, *Le Nombre plastique, quinze leçons sur l'ordonnance architectonique*, Leyde, Brill Academic, 1960; Hans van der Laan, *L'espace architectonique, quinze leçons sur la disposition de la demeure humaine*, Leyde, Brill Academic, 1989. See also Alberto Ferlenga and Paola Verde, *Dom Hans van der Laan, Works and Words*, Amsterdam, Architectura & Natura, 2001.

◂ Fig. 4
Convent
of Saint-Benedict,
Vaals (exterior view).
Photo: Nico Nelissen.

◂ Fig. 5
Convent
of Saint-Benedict,
Vaals (interior view).
Photo: Nico Nelissen.

Multifunctional Use

Religious orders often decide to use convents for many purposes. A series of extra functions are therefore planned, such as the production of beer, cheese, or candles, the development of a bookstore or printer, the organization of conferences, concerts, and guided tours, as well as various other activities.

Priorat Emmaus, Maarssen

Maarssen (province of Utrecht) is home to the Emmaüs Priory (Priorat Emmaus). Founded on the rural estate of Doornburgh Castle in the 1930s by canonesses from Nijmegen, the priory quickly developed and needed new buildings between 1963 and 1966. Its architect, Jan de Jong, also belonged to the Bois-le-Duc School. Today, the number of nuns has dropped and the convent is used for conferences, retreats, youth weekends, and many other activities of a contemplative nature. Doornburgh Castle is a national historical monument, but the new building is not listed.

Fig. 6 ▶
Priorat Emmaus, Maarssen.
Photo: Nico Nelissen.

Fig. 7 ▶
Conference in the Priorat Emmaus, Maarssen.
Photo: Nico Nelissen.

Intact Building, Appropriate Use

A third strategy is based on the idea of keeping the building intact and searching for a new use that would be in line with religious use. Respecting the building is especially important when it involves a historical monument or a "complete work of art" (*Gesamtkunstwerk*) in which the exterior and interior are in perfect harmony. New uses can include spiritual, social, or cultural activities.

Sint Aegten, Cuijk

The Croisiers Sainte-Agathe Convent (Klooster Sint Aegten) is in the commune of Cuijk (province of Brabant). Founded in 1371, it is considered the oldest still active monastery remaining in the Netherlands. Only

◂ Fig. 8
Convent of Saint-Aegten, Cuijk.
Photo: Nico Nelissen.

◂ Fig. 9
Archives building in the Convent of Saint-Aegten, Cuijk.
Photo: Nico Nelissen.

the neo-Gothic church and a few buildings were spared the destruction by the Germans at the end of the Second World War; the library and archives were fortunately saved. The community is aging, so a new function was found for the complex, which is home to the Religious Heritage Centre of the Netherlands.[20] This centre comprises two parts: *Stichting Sint Aegten* (1998), which manages the heritage of the Crusades and a museum, and *Stichting Erfgoed Nederlands Kloosterleven* (2002), which holds the heritage from 80 orders, congregations, and religious institutes in the Netherlands. The former abbey is thus at the centre of a major heritage project that brings together the archives, libraries, and objects from convents all over the country. For lack of space, a new wing was recently built to house part of the archives (De Twee Snoeken Architects).

20. [http://www.kloostersintaegten.nl/].

Fig. 10 ▶
Convent Church of the Dominicans, Maastricht.
Photo: Nico Nelissen.

Fig. 11 ▶
Reuse of the Convent Church of the Dominicans, Maastricht.
Photo: Nico Nelissen.

Building Changed, Appropriate Reuse

A change in the use of a convent often implies architectural changes, both inside and outside. These changes may be more or less acceptable from both cultural and architectural points of view. In the Netherlands, the preference is for "reversible" changes that respect the building structure but that could be removed should a new use require it.

Dominican Church, Maastricht

In 1261, the Dominicans founded a convent right in the middle of the city of Maastricht (province of Limburg) and lived there until the suppression by the French in 1796. The only building remaining is the Gothic church, erected at the end of the 13th century and now classified a national historical monument. Given its central location in the city, over the past two centuries, the church has had several vocations: it has served as a municipal repository, public library, exhibition hall (art, flowers, and even automobiles), concert and entertainment hall (including boxing matches), dance hall during Carnival, and parking lot for bicycles.[21] In 2004, the church was restored by the SATIJNplus (Rob Brouwers) architecture firm, and turned into Selexyz bookstores. The restoration involved a few changes to the inside and outside, in particular the creation of toilets, following archaeological digs. Along the south side of the nave, a large "wall of books" was erected, made of an independent and reversible metallic structure with an inner staircase and shelves, designed by architects Merkx+Girod. This new use—cultural, commercial, and reversible—may be considered appropriate. This project has won several architectural awards and is discussed in international literature.[22]

Quasi-intact Building, Inappropriate Reuse

When a former convent is repurposed, there is always the issue of whether the new use is appropriate or not. The opinions of the different stakeholders in the reassignment process often vary on that point. Obviously, there is no definite dividing line between what is appropriate and what is unacceptable, but certain extreme uses are clearly inappropriate.[23] Sometimes there remains a doubt at the end of passionate debates. Moreover, the very perception of what is appropriate or not can differ.

Sint-Catharinadal, Breda

A community of Premonstrantensian canonesses set up in the city of Breda (province of Brabant) in 1259 and built there the Val-Sainte-Catherine Abbey (Sint-Catharinadal) starting in 1308. The abbey had an eventful history during the religious wars, but it was finally suppressed in 1679. Since Breda was an important stronghold, the convent was transformed into barracks, and the church was divided into several floors. After the recent suppression of the barracks, the former church, built between 1498 and 1504, was classified as a national historical monument, but was converted into a casino. In spite of the efforts of the architects at the offices

21. Wim A.A. Mes (ed.), *Dominicanen. Geschiedenis van kerk en klooster in Maastricht* [Dominicans, the History of a Church and Convent in Maastricht], coll. "Stichting historische reeks Maastricht," no. 42, Maastricht, Selexyz, 2006.
22. For example: *Converted Churches*, Antwerp, Tectum, 2007, p. 194–201.
23. See note 18.

Fig. 12 ▶
Former Convent Saint-Catharina, Breda.
Photo: Nico Nelissen.

of M+R, the new use was problematic and considered inappropriate. Even though the religious function was suppressed over 320 years ago, the saying "Place your bets" is not really appropriate for this site!

Change in Building, Inappropriate Reuse

If some architectural changes are acceptable for a new use, there are however changes that are radical to the point that the character and spirit of the building are deeply altered. Sometimes transformations can disfigure a church or convent to the point of robbing its heritage identity, or, as some say, its "soul." This strategy is often criticized by heritage stakeholders involved in the process of converting the convent, whereas real-estate developers willingly embrace it, because it offers many possibilities, especially for commercial purposes.

Convent of the Friars Minor, Maastricht

In the city of Maastricht (province of Limburg), the Friars Minor founded two convents. Of the older convent, founded in 1234 and suppressed in 1639, the magnificent Gothic church remains; it has been classified as a national historical monument. After being used for a long time as an arsenal and barracks, this church now houses the national archives.[24] The second convent of the Friars Minor, suppressed in 1796 by the French,

24. This involved an appropriate repurposing in line with our fourth strategy. See *Het Rijksarchief Limburg. Een nieuwe huisvesting voor het RAL in Maastricht* [Government Archives in Limburg. A New Institution in Maastricht], Den Haag, Rijksgebouwendienst, 1999.

◂ Fig. 13
Reuse of the former Convent Saint-Catharina, Breda.
Photo: Nico Nelissen.

was used in turn as a prison and a courthouse. The former church of the convent underwent major changes: a new neoclassical façade was added and a monumental staircase was built in the former choir. The University of Maastricht, founded in 1976, was looking for a prestigious building for its offices and had set its heart on the former courthouse.[25] Architect Rob Brouwers (SATIJNplus) changed the interior, which, despite the fact that it had already been modified before, did not help facilitate the perception and understanding of the former convent. If the new assignment is, in principle, appropriate, it could also be considered inappropriate from an architectural point of view, given the scope of the intervention.

Partial Destruction

When a convent becomes too large for a religious community, partial destruction of the building is often planned to limit maintenance costs and bring the building scale down to that of the community. Sometimes, the destruction of part of a convent leads to the construction of a new building with a new use. Sometimes the freed-up land is sold to an individual or developer, and the proceeds from the sale go to the community.

Klooster Ter Apel

A strategy based on the partial destruction of a convent does not necessarily lead to new buildings. The former convent of Croisiers in Ter

25. This university owns another historical convent, Bonnefantenklooster, which is now home to the visitors' centre, social services, and student affairs.

Fig. 14 ▶
Former Convent of the Franciscans, Maastricht.
Photo: Nico Nelissen.

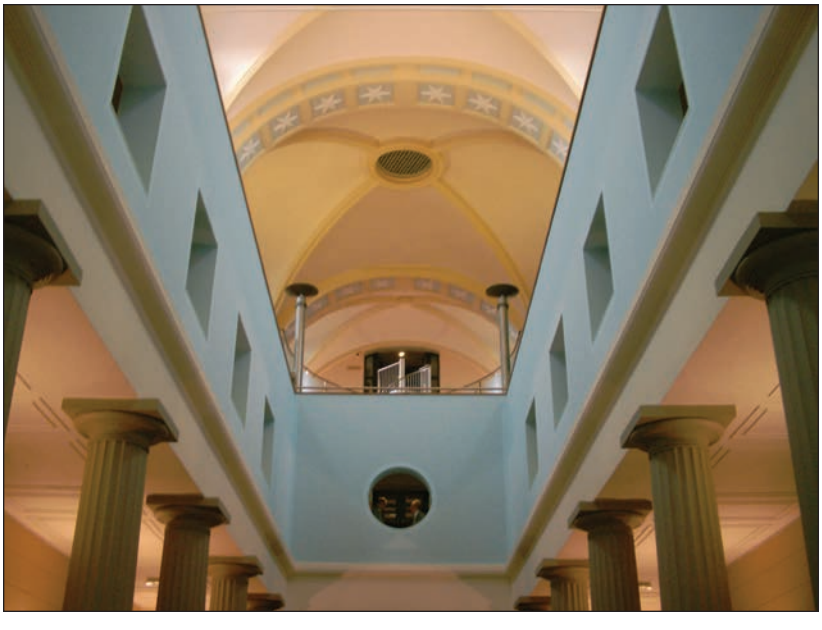


Fig. 15 ▶
Reuse of the former Convent of the Franciscans, Maastricht.
Photo: Nico Nelissen.

Apel (province of Groningen) is an uncommon example of a new building having been built on the site of a wing destroyed 250 years before. The convent built between 1465 and 1561 is an architectural jewel, nestled in a green setting, and it is classified as a national historical monument. However, a wing around the cloister was destroyed in 1755, and the buildings, that were far from the urban centre, remained without purpose for a long time. Through initiatives by the province, municipality, and government department overseeing monuments, as well as the European Union, the convent became a "site

◂ Fig. 16
Former Convent of Ter Apel.
Photo: Nico Nelissen.

◂ Fig. 17
New wing of the Convent of Ter Apel.
Photo: Nico Nelissen.

for monastic experience," and a museum of the Crusades.[26] Following the excavation of the site of the former wing, a new building, also in brick, was built on the same site by Danish architect Joannes Exner in 2000. This wing is now used for a museum of religious and contemporary art.[27]

26. [http://www.kloosterterapel.nl].
27. Harry Boerema (ed.), *Klooster Ter Apel; verleden en toekomst* [The Monastery at Ter Apel: Past and Future], Ter Apel, Profiel Uitgeverij, 2002.

Fig. 18 ▶
New building
for the Nuns
of Our Lady, Tegelen.
Photo: Nico Nelissen.

Total Destruction

When a convent is closed and the last members of the community join another convent of the same or another order, the buildings that remain empty quickly fall prey to vandalism, fire, or natural decline. The land and buildings are put on the real-estate market and end up being sold. The new owner may opt to completely destroy the buildings. If the convent is classified as a historical monument, the authorities prohibit destruction, but sometimes a convent classified as a local historical monument is partially destroyed.[28]

Zusters van Onze-Lieve-Vrouw, Tegelen

In Tegelen, in the Commune of Venlo (province of Limburg), the sisters of the congregation of Notre-Dame (Zusters van Onze-Lieve-Vrouw) sold their 19th-century convent, which had become far too large and difficult to maintain for them. The convent was completely destroyed, and a real-estate project including houses and apartments was carried out on the site. Not far from there, in 2005, the community built a modern convent that was in line with its needs. Architect Han Westelaken (Architecten aan de Maas) designed a convent building with a chapel and annex for a rest home. Thus, the aging community continues to live together while benefiting from appropriate comfort and care.

28. For example, Sankt Ludwig Klooster in Vlodrop (province of Limburg) by the Maharishi sect.

◂ Fig. 19
Residence wing
for the Nuns
of Our Lady, Tegelen.
Photo: Nico Nelissen.

Conclusion

With the massive closure of convents expected in the upcoming years, the major challenge is to find appropriate strategies. All the different strategies mentioned have their fans and detractors, since there is no ideal and unique miracle solution. The choices depend on multiple factors, in particular the site, size of the buildings, attitudes of participants, and legal, technical, architectural, and cultural options. In other words, it is important to consider the physical, spiritual, cultural, and social contexts.

Many convents are classified as historical monuments nationally and sometimes locally. This means that a large part of the architectural complexes will remain (relatively) intact, but also that it is essential that additional functions or new uses be sought. We have seen that, from religious, social, and cultural points of view, not all new uses are appropriate and, consequently, not all are acceptable. It is desirable that repurposed buildings and property do not merely respect the heritage, but also maintain the "soul" of the former convent buildings.

Given that the protection of historical monuments is decentralized in the Netherlands, the municipalities play a decisive role in the future of protected convents. Municipal policy varies greatly in this regard: some municipalities are very stringent, others are rather lax. The Dutch Heritage Act of 1988 (*Monumentenwet*) provides that municipalities must each consult a commission of experts that will advise the mayor and aldermen regarding building and heritage permits. These commissions (*welstandsen monumentencommissies*) therefore play a very important role and serve

as a safety precaution, since it is in the interest of municipal authorities to pay heed to their advice. Moreover, the national Administration of Cultural Heritage (Rijksdienst voor het Cultureel Erfgoed),[29] a branch of the Department of Culture, directly deals with national monuments (*Rijksmonumenten*). Thus, the state controls the future of part of the religious and cultural heritage.

29. [http://www.cultureelerfgoed.nl/].

13

L'intérêt et les limites du système urbanistique pour la conservation du patrimoine conventuel

Deux cas montréalais de conversion résidentielle[1]

Marie Lessard

1. Ce texte a été écrit en 2010. Des deux projets alors analysés, seul celui sur l'ancien séminaire de philosophie a été réalisé, et ce, avec des modifications substantielles. Le bâtiment des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie n'a pas encore été réaffecté. L'auteure remercie Justine Rahilly, étudiante au programme de maîtrise de l'Institut d'urbanisme, de sa collaboration à la recherche à la base de ce texte.

Abstract

While the transformation to residential uses gives a new life to historic religious properties, it could threaten the conservation of collective values at the heart of their identity. This paper discusses the interest and limitations of the urban planning system (master plan, zoning by-laws, design review, and public consultations) for the preservation of heritage values associated to these properties. The discussion is based on recent projects for conversion to high-end residential use of the Mother House of the Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-Marie and the former Sulpician Philosophy Seminary, both located in the national historic and natural district of Mont-Royal.

La conversion des couvents et des autres édifices religieux devenus obsolètes pose de nombreux défis. Il faut, d'une part, faire en sorte que de nouveaux usagers se les réapproprient et, d'autre part, en conserver les valeurs collectives. La situation est particulièrement complexe lorsqu'il s'agit de conversion à des fins résidentielles, usage à la fois convoité et difficile à concilier avec de telles valeurs. Je m'intéresse ici à ce genre de transformation, sans toutefois en discuter le bien-fondé, d'autant plus qu'au Québec, les propriétés conventuelles sont privées et peuvent être vendues sans autre contrainte que les règles publiques imposées aux changements matériels et d'usage. Je pars plutôt de la situation existante, soit le projet proposé par un promoteur, et je me demande si le système urbanistique en place permet ou facilite des solutions innovantes pour la conservation du patrimoine conventuel.

J'ai choisi d'explorer cette question en analysant deux cas de conversion de propriétés religieuses à des fins de résidences luxueuses, soit la maison mère des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie, située sur le flanc nord du mont Royal, lieu emblématique montréalais au cœur de la métropole, et l'ancien séminaire de philosophie des Prêtres de Saint-Sulpice, sur le flanc sud du mont (ill. 1). L'intérêt de ces propriétés est leur localisation dans l'arrondissement historique et naturel du Mont-Royal (AHNMR), ce qui leur confère une protection accrue. Ainsi, les projets ont été encadrés par un ensemble complexe d'outils urbanistiques, dont une consultation publique élargie.

Le cadre de référence mis de l'avant pour la gestion du patrimoine de l'AHNMR s'appuie largement sur l'analyse des valeurs patrimoniales. En effet, tant le ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine (MCCCF) que la Ville de Montréal partagent un objectif de protection des valeurs patrimoniales de ce territoire. Celles-ci ont été largement discutées avant d'être adoptées, en 2009, dans un Plan de protection et de mise en valeur du Mont-Royal (PPMVMR)[2]. L'analyse présentée ici de l'appareillage urbanistique réfère ainsi aux valeurs patrimoniales du territoire et des propriétés examinées.

Créé en 2005, l'AHNMR s'étend au-delà du parc du Mont-Royal et comprend également les institutions situées le long de ses flancs de même que le tissu résidentiel adjacent. Son territoire est celui du site du patrimoine créé par la Ville de Montréal en 1987, auquel se sont ajoutés des secteurs de l'ancienne ville d'Outremont, aujourd'hui montréalais, et de la ville de Westmount. Il s'inscrit donc dans quatre arrondissements de la ville de Montréal, soit ceux de Côte-des-Neiges–Notre-Dame-de-Grâce, d'Outremont, du Plateau-Mont-Royal et de Ville-Marie, ainsi que dans la ville de Westmount.

Le texte comporte quatre parties : 1) l'encadrement urbanistique du redéveloppement dans l'AHNMR ; 2) les deux projets de conversion et leur

2. Ville de Montréal, *Plan de protection et de mise en valeur du Mont-Royal*, 2009.

encadrement municipal ; 3) le cadre de référence utilisé pour l'analyse de ces deux projets, soit les valeurs patrimoniales des lieux ; 4) l'analyse des effets de l'encadrement municipal sur la conservation de ces valeurs. La conclusion permettra de discuter de la portée du système urbanistique eu égard à la patrimonialisation des propriétés conventuelles en cours de changement d'usage.

L'encadrement urbanistique du redéveloppement dans l'arrondissement historique et naturel du Mont-Royal

L'approche montréalaise en matière de contrôle des interventions se démarque de celle qui est pratiquée dans la majorité des villes québécoises, élaborée dans le giron de la Loi sur l'aménagement et l'urbanisme. Dans la foulée de l'ancien système enchâssé dans la charte de la Ville de Montréal, le cadre urbanistique montréalais mise ouvertement sur la négociation au cas par cas plutôt que sur l'adoption d'une approche normative, soutenant l'hypothèse que les ajustements faits de part et d'autre permettront l'émergence d'un meilleur projet. Force est de constater que, bien qu'elle comporte des risques, la logique négociatrice présente un intérêt particulier dans une situation où l'usage actuel ne peut être maintenu, comme c'est le cas de nombreux couvents et autres propriétés religieuses. Voyons cette approche de plus près.

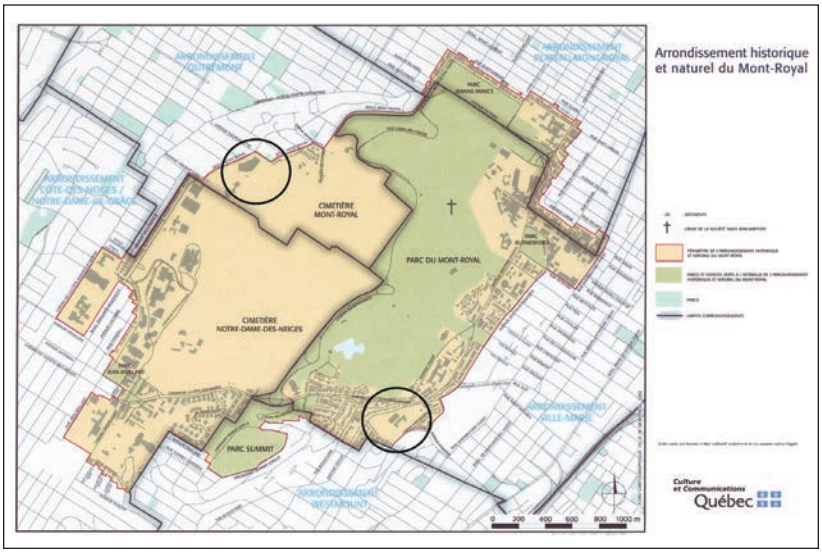
Les règles courantes de l'urbanisme

La conservation d'immeubles et de sites patrimoniaux à Montréal est d'abord régie par les règles courantes de l'urbanisme, soit le plan et la réglementation d'urbanisme. Ceux-ci sont conçus, dans le cas de la grande majorité du territoire, pour renforcer les caractéristiques typomorphologiques et les usages existants[3]. Cela signifie donc qu'il faille obtenir des dérogations dans la majorité des projets de redéveloppement.

Le processus d'approbation des projets qui dérogent à des éléments importants fixés par le plan et la réglementation d'urbanisme, en particulier les hauteurs, les densités et les usages, est complexe. Le promoteur doit faire plusieurs études permettant de juger des impacts du projet : étude patrimoniale, caractérisation environnementale, étude d'impact sur la circulation, étude d'ensoleillement, etc.

Ensuite, le projet est analysé par diverses instances administratives, consultatives et politiques. D'abord, s'il est jugé d'importance locale, il est soumis à l'analyse de l'arrondissement, soit le service d'urbanisme, le comité consultatif d'urbanisme (CCU) et, enfin, le conseil d'arrondissement qui adopte, le cas échéant, le règlement qui en permettra la réalisation. Si son

3. Ville de Montréal, *Plan d'urbanisme de Montréal*, 2004.



◂ Ill. 1
L'ancienne maison mère des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie et l'ancien séminaire de philosophie des Prêtres de Saint-Sulpice, dans l'arrondissement historique et naturel du Mont-Royal.
MCCCF, L'arrondissement historique et naturel du Mont-Royal. Un statut national une protection juridique, *2002.*

importance est jugée panmontréalaise – c'est notamment le cas des projets dérogatoires qui portent sur des propriétés reconnues en vertu de la Loi sur les biens culturels –, une procédure d'exception peut être adoptée, s'appuyant sur l'article 89 de la charte de Montréal. Des analyses sectorielles, par les services centraux, de même que les avis du comité *ad hoc* d'architecture et d'urbanisme de la Ville (CAU) et du Conseil du patrimoine de Montréal (CPM), sont alors requis. Finalement, la décision d'accepter ou non le projet revient au conseil de ville plutôt qu'au conseil d'arrondissement. La gestion du processus par la ville plutôt que par l'arrondissement est obligatoire lorsque le projet requiert un changement au plan d'urbanisme.

Outre l'avis des comités consultatifs, une consultation publique est intégrée au processus d'approbation du projet. Celle-ci est menée par le conseil d'arrondissement lorsque le projet est jugé de nature locale et par l'Office de consultation publique de Montréal (OCPM) lorsqu'il est panmontréalais[4]. Les résultats des consultations publiques sont transmis au conseil décisionnel (arrondissement ou ville) (ill. 2). Au terme du processus, c'est ce dernier qui accepte ou refuse les dérogations initialement demandées par les promoteurs. Il est aussi possible que des modifications soient demandées à la lumière des intrants dans le processus d'analyse et de consultation.

Enfin, au-delà du respect de la réglementation, les interventions dans un nombre de plus en plus important de secteurs de la ville sont soumises à un processus qualitatif d'analyse des aspects architecturaux et paysagers[5].

4. En plus des consultations publiques, lorsque le projet requiert un changement à la réglementation locale non inclus dans le règlement modifiant le plan d'urbanisme, un processus référendaire est prévu.
5. Il s'agit des règlements sur les plans d'implantation et d'intégration architecturale, en vertu de la Loi québécoise sur l'aménagement et l'urbanisme, ou leur équivalent dans les secteurs significatifs hérités de l'ancien règlement U1 de la Ville de Montréal.

	Projet local	Projet panmontréalais
Consultation de comités	Comité consultatif d'urbanisme (CCU)	Comité consultatif d'urbanisme (CCU) Comité d'architecture et d'urbanisme (CCU) Conseil du patrimoine de Montréal (CPM)
Consultation publique	Conseil d'arrondissement	Office de consultation publique de Montréal (OCPM)
Décision	Conseil d'arrondissement	Conseil de ville

Ill. 2 ▶
Le processus montréalais d'approbation des projets immobiliers.
Marie Lessard.

L'encadrement urbanistique dans l'arrondissement historique et naturel du Mont-Royal

Dans le cas de l'AHNMR, protégé depuis 2005 par un statut provincial en vertu de la Loi sur les biens culturels, un encadrement particulier s'ajoute. D'abord, le processus amorcé dans les années 1980 pour protéger le mont Royal, avec notamment la création du site du patrimoine du Mont-Royal (1987), a abouti à l'adoption par la Ville, en 2009, du PPMVMR[6], qui définit des objectifs et des orientations et propose un cadre de mise en œuvre. En particulier, outre le recours aux instruments traditionnels d'urbanisme, des outils de gestion ont été élaborés pour tenir compte des spécificités de l'AHNMR et des types de propriété du sol. L'AHNMR est ainsi régi par trois régimes de protection et de mise en valeur du patrimoine, établis en vertu d'une telle typologie : les propriétés privées, institutionnelles et publiques. Le PPMVMR a aussi été soumis à une consultation publique, par l'intermédiaire de l'OCPM, et les commentaires d'organismes consultatifs comme le CPM ont été sollicités. Le PPMVMR a ainsi bénéficié de l'apport de nombreux intervenants.

Une partie de l'AHNMR est considérée par la Ville comme écoterritoire, celui du sommet et des flancs du mont Royal, ce qui entraîne des exigences particulières quant au milieu naturel[7]. Par ailleurs, en contrepartie de l'encadrement plus serré dans l'AHNMR, les propriétaires peuvent recevoir des subventions pour restaurer leur propriété, dans le cadre d'une entente entre le MCCCF et la Ville de Montréal.

Les propriétés institutionnelles, qui occupent une large part de l'AHNMR, sont en outre liées par un outil particulier, le pacte patrimonial, que la plupart des institutions se sont à ce jour engagées à respecter[8]. Il s'agit,

6. Ville de Montréal, *Plan de protection et de mise en valeur du Mont-Royal*, 2009.
7. Ville de Montréal, *Politique de protection et de mise en valeur des milieux naturels*, 2004.
8. Ville de Montréal, *Plan de protection et de mise en valeur du Mont-Royal*, 2009, p. 77-78.

par exemple, de la conservation d'un boisé particulier ou de la conservation et de la mise en valeur de bâtiments jugés significatifs sur le plan patrimonial. L'expansion de l'institution pour satisfaire ses besoins est parfois permise, à certaines conditions. Toutefois, lorsque ces propriétés sont cédées à un autre propriétaire et changent d'usage, ce pacte ne tient plus. Le redéveloppement est alors soumis au régime s'appliquant à l'ensemble de l'AHNMR. Théoriquement, il devrait alors respecter l'empreinte existante, tel que cela est exigé dans le cas du troisième type de propriété, celui des propriétés privées.

Comme l'illustrent les deux projets de transformation analysés ici, la Ville n'a pas, jusqu'à maintenant, choisi cette voie. Elle a plutôt opté pour le processus d'approbation discrétionnaire des projets dérogatoires (présenté précédemment). De plus, elle a recours à un accord de développement avec les promoteurs portant sur des engagements précis et détaillés relatifs à certains éléments complémentaires au Plan d'urbanisme et aux règlements d'arrondissement, de même qu'à des dispositions du PPMVMR. Enfin, précisons que toutes les interventions dans l'arrondissement sont soumises à l'approbation du MCCCF. Cette autorisation, de nature discrétionnaire, repose également sur diverses études et consultations, en particulier de la Commission des biens culturels du Québec.

Ce bref contexte institutionnel permet de comprendre que les projets de développement en milieu jugé patrimonial ne sont pas régis par des normes précises. Par ailleurs, les règles encadrant l'approbation des projets sont sophistiquées et les exigences nombreuses. La décision finale revient aux élus qui sont toutefois nourris par de nombreuses analyses et divers avis. De plus, lors des consultations publiques, une abondante documentation sur le projet, y compris les analyses des services municipaux, est rendue publique. Le degré de sensibilité des citoyens aux enjeux soulevés par le projet devient ainsi un intrant majeur dans le processus, tel que l'illustrent les projets concernant l'ancienne maison mère des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie et l'ancien séminaire de philosophie des Sulpiciens examinés ici.

Les deux projets de conversion et leur encadrement municipal

L'ancienne maison mère des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie

La maison mère des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie fait partie d'un ensemble de grands immeubles à caractère institutionnel, érigés au début du XX^{e} siècle sur le flanc nord du mont Royal, au sud du chemin de la Côte-Sainte-Catherine, un des tracés fondateurs de Montréal. Elle a logé, au cours des ans, un noviciat, une infirmerie, une résidence de religieuses et une école primaire pour garçons, le Mont-Jésus-Marie.

Ill. 3 ▶
L'ancienne maison mère des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie.
Photo : Lemay et associés architectes et Groupe Arcop architectes, Mont-Jésus-Marie. 1420 Mont-Royal. Outremont, *Montréal, 2008.*

En 2003, l'immeuble est vendu par la congrégation à l'Université de Montréal. Celle-ci décide de le revendre en 2006, après avoir effectué un certain nombre de travaux dans le bâtiment. Un des principaux arguments invoqués pour la vente est le coût élevé qu'entraînerait la rénovation de l'immeuble, compte tenu des besoins de l'institution[9]. En outre, les plans d'expansion de l'Université ont été modifiés, celle-ci venant d'acquérir un terrain d'environ 25 hectares, à proximité du campus actuel, où elle projette de construire un nouveau campus, complémentaire à l'actuel. À l'automne 2008, le groupe immobilier Catania propose de transformer l'immeuble en un complexe résidentiel haut de gamme et fait une offre d'achat à l'Université.

Construit en 1923-1925, l'imposant édifice de style « beaux-arts », qui occupe la majeure partie de la propriété, forme au sol un hexagone, avec deux cours intérieures séparées par un bloc central (ill. 3). Ce dernier est occupé par une chapelle qui se distingue par son architecture, la fresque du dôme du cœur, son orgue et des tableaux inspirés de la basilique Sainte-Marie-Majeure de Rome[10].

Le projet consiste à transformer l'édifice en une copropriété de 135 unités d'habitation prestigieuses avec l'ajout d'un stationnement

9. Université de Montréal, *Mémoire présenté par l'Université de Montréal à la commission de l'Office de consultation publique de Montréal sur la transformation du 1420, boulevard Mont-Royal, le 5 mars 2009.* (Site Internet de l'Office de consultation publique de Montréal, Consultation sur le Projet métropolitain PM 09-001 : Réaffectation du bâtiment du 1420 blv. Mont-Royal, [http://www2.ville.montreal.qc.ca/ldvdm/jsp/ocpm/ocpm.jsp?laPage=projet33.jsp].)

10. Beaupré et Michaud, architectes, *Étude patrimoniale sur la maison mère et la chapelle des sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie, 1420, boulevard Mont-Royal, Outremont,* Montréal, août 2005.

◂ Ill. 4
La façade principale existante de la maison mère des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie et la façade principale proposée.
Groupe immobilier Catania, Projet de réaffectation du bâtiment des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie, *Montréal, 21 novembre 2008, p. 51.*

◂ Ill. 5
Le plan d'ensemble proposé.
Groupe immobilier Catania, Projet de réaffectation du bâtiment des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie, *Montréal, 21 novembre 2008, p. 80.*

intérieur de 246 places dans la cour arrière et de deux petites aires de stationnement extérieures[11]. Les transformations proposées sur la coquille extérieure du bâtiment sont mineures et aucun ajout volumétrique n'est proposé. Les principales modifications portent sur les façades des cours intérieures. Les espaces intérieurs sont substantiellement transformés, mais la chapelle serait conservée intacte en vue d'un espace commun à l'usage des résidents (ill. 4).

L'aménagement paysager s'inscrit dans une optique de conservation des éléments historiquement significatifs, dont les arbres, le talus avant, les terrasses, les escaliers, les murets en pierre et la restauration de la statue de saint Joseph à l'avant (ill. 5).

11. Groupe immobilier Catania, 2008, *Réaffectation du bâtiment des sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie. Montréal*, 21 novembre.

Ill. 6 ▶
La propriété de l'ancien séminaire de philosophie des Prêtres de Saint-Sulpice.
Photo : Version & Vlan paysages, architectes paysagistes, Analyse paysagère du site du Séminaire de Philosophie, *Montréal, février 2008, p. 1.*

Le projet déroge à certaines dispositions du plan d'urbanisme de la Ville ainsi qu'au règlement de zonage de l'arrondissement d'Outremont, découlant essentiellement du changement d'usage, d'institutionnel à résidentiel. Les autres grands paramètres tels que la densité et la hauteur ne sont pas affectés. Les règlements élaborés pour encadrer le projet soutiennent l'usage résidentiel et comportent toutes sortes de conditions supplémentaires, visant notamment à préserver le caractère patrimonial de la propriété[12]. De surcroît, comme cette dernière est située dans l'AHNMR, le projet est également soumis à un accord de développement entre la Ville et le promoteur[13]. Celui-ci prévoit notamment une servitude pour l'aménagement d'un accès au chemin de ceinture du Mont-Royal et une servitude de conservation de la chapelle, accompagnée d'un fonds de prévoyance et d'une contribution de chacun des copropriétaires à son entretien.

À ce jour, à la suite d'un long processus, dont une consultation publique tenue par l'OCPM, le conseil de la Ville s'est prononcé en faveur du projet.

L'ancien séminaire de philosophie des Prêtres de Saint-Sulpice

L'ancien séminaire de philosophie des Sulpiciens fait partie du Domaine des Messieurs-de-Saint-Sulpice, un vaste ensemble institutionnel constitué à partir des années 1675, qui inclut notamment le Grand Séminaire et le collège de Montréal. Les Sulpiciens louent la propriété au collège Marianopolis de 1975 à 2008, ce qui y assure le maintien de

12. Ville de Montréal, site Internet de l'Office de consultation publique de Montréal, Consultation publique sur le Projet métropolitain PM 09-001 : Réaffectation du bâtiment du 1420 blv. Mont-Royal, [http://www2.ville.montreal.qc.ca/ldvdm/jsp/ocpm/ocpm.jsp?laPage=projet33.jsp].
13. *Ibid.*

◂ Ill. 7
Les zones de conservation et de construction. *Développement CATO Inc.*, Collège Marianopolis. Terre des Sulpiciens de la Province canadienne. Plan directeur de développement, *Montréal, 7 janvier 2009, p. 5.*

la vocation scolaire. Le collège construit un centre sportif à l'arrière du bâtiment du séminaire au début des années 1980. En 2008, l'entreprise Développement CATO achète la propriété dans l'intention d'y développer un ensemble résidentiel haut de gamme.

Édifié en 1890-1894, l'immeuble du séminaire de philosophie est implanté sur un plateau du flanc sud du mont Royal, dans un vaste terrain abrupt et en partie boisé, de sorte qu'il domine la ville tout en n'étant pas très accessible visuellement. Avec ses terrasses engazonnées, sa topographie en talus réguliers, ses grandes pelouses, ses alignements d'arbres, la propriété marque bien son appartenance au paysage du mont Royal auquel elle apporte une contribution majeure (ill. 6).

Aménagé selon un plan en U et comportant cinq étages, l'immeuble est constitué de pierres grises et est surmonté d'une toiture en fausse mansarde recouverte d'ardoise et de cuivre. La chapelle constitue l'élément le plus marquant sur le plan patrimonial. Avec le centre sportif construit à l'arrière de l'édifice principal pendant les années 1980, l'ensemble des constructions ne compte à l'heure actuelle que pour 8,7 % de la superficie du terrain.

Lors de la vente, la conservation de certaines zones a été déterminée sur la base d'études caractérisant la propriété et en évaluant l'intérêt, sur les plans historique, architectural, archéologique, paysager, floristique et faunique[14] (ill. 7). Le projet immobilier vise la construction de cinq ensembles résidentiels totalisant 325 unités en copropriété dans des immeubles localisés dans les zones dites de construction et dans l'ancien séminaire[15]. Les espaces intérieurs seraient largement modifiés, mais

14. Beaupré et Michaud, architectes, *Empreintes et reliefs du Domaine de la Montagne. Étude des valeurs patrimoniales des propriétés des Prêtres de Saint-Sulpice – Domaine des Messieurs de Saint-Sulpice et Marianopolis*, octobre 2006.
15. Développement CATO Inc., *Collège Marianopolis. Terre des Sulpiciens de la Province canadienne. Plan directeur de développement*, janvier 2009.

Ill. 8 ▶
Le plan d'ensemble proposé pour la propriété du séminaire de philosophie des Prêtres de Saint-Sulpice. *Développement CATO Inc.*, Collège Marianopolis. Terre des Sulpiciens de la Province canadienne. Plan directeur de développement, *Montréal, 7 janvier 2009, p. 6.*

Ill. 9 ▶
Une simulation des bâtiments proposés. *Développement CATO Inc.*, Collège Marianopolis. Terre des Sulpiciens de la Province canadienne. Plan directeur de développement, *Montréal, 7 janvier 2009, p. 26.*

l'escalier principal intérieur et la chapelle, de même que la volumétrie de l'immeuble et les éléments extérieurs, seraient conservés et restaurés. Le centre sportif serait démoli pour faire place à un nouveau bâtiment. La partie ouest du site accueillerait une dizaine de maisons individuelles. Du côté est, le développement serait plus dense, avec de nouveaux immeubles de cinq à neuf étages. Le projet inclut également la construction d'une piscine intérieure et d'un stationnement souterrain de 656 places (ill. 8).

L'aménagement paysager prévoit la consolidation des zones définies comme devant être conservées et des monuments commémoratifs (la croix, la grotte et la statue du Sacré-Cœur) qui demeureront accessibles au public. Divers aménagements paysagers sont également prévus aux abords des nouveaux bâtiments.

Outre le changement d'usage, d'institutionnel à résidentiel, le projet déroge à un certain nombre d'aspects du plan d'urbanisme de la Ville et de la réglementation d'urbanisme de l'arrondissement de Ville-Marie, dont la densité et la hauteur (ill. 9). Les règlements rédigés par l'arrondissement et les services centraux pour encadrer le projet confirment plusieurs des changements proposés par le promoteur. Ils incluent en effet l'usage résidentiel (mais pas les cliniques médicales proposées par le promoteur) et également la modification de la hauteur de 25 mètres (qui correspond à la hauteur du bâtiment existant), afin d'autoriser des immeubles de 14 à 30 mètres de hauteur, et celle du taux d'implantation de 8,7 % (le taux existant) à 15,5 %, de même que l'augmentation du nombre de cases de stationnement de 15 %. Ils établissent aussi plusieurs conditions visant à assurer la protection du patrimoine construit et naturel[16].

Quant à l'accord de développement entre la Ville et le promoteur, il contient notamment une servitude de non-construction dans les aires de conservation, l'aménagement et l'entretien de sentiers accessibles au public et des engagements quant à la protection du patrimoine, en particulier de la chapelle[17]. Il établit également l'obligation des futurs copropriétaires de respecter ces conditions.

Le projet a été soumis aux diverses instances consultatives, dont l'OCPM, et fait l'objet de révisions, encadrées par les services centraux de la Ville et de l'arrondissement. Il nécessite aussi l'accord du MCCCF. En novembre 2009, il n'a pas encore été soumis au conseil municipal pour adoption.

Le cadre d'analyse – les valeurs patrimoniales

La gestion par les valeurs

Le cadre de gestion de l'AHNMR développé par le MCCCF et par la Ville de Montréal, dans la foulée notamment des travaux du Getty Research Institute (Los Angeles), s'appuie en large partie sur la conception du patrimoine comme construction sociale et, ce faisant, sur la protection de la valeur patrimoniale du site. Concrètement, une telle approche vise la conservation des valeurs qui sont attribuées à un objet – ou à un lieu – plutôt que celle de l'objet matériel en soi. Les valeurs sont définies comme « un ensemble de caractéristiques ou qualités positives perçues dans des objets ou sites culturels par des individus ou groupes d'individus[18] ». Il s'agit donc d'un concept relatif, propre à une société et à une époque.

16. Ville de Montréal, site Internet de l'Office de consultation publique de Montréal, *op. cit*.
17. *Ibid*.
18. Commission des biens culturels du Québec, *La gestion par les valeurs : exploration d'un modèle*, Québec, juin 2004, [http://www.cpcq.gouv.qc.ca/fileadmin/user_upload/docs/VA%20rapport%20final.pdf].

En pratique, l'approche fondée sur les valeurs (la gestion par les valeurs) implique des changements majeurs. D'abord, les politiques et lespratiques du patrimoine ne devraient plus être fondées sur les seules dimensions historique, esthétique, scientifique et archéologique classiques, déterminées par les experts de la conservation[19]. Elles devraient aussi faire appel à d'autres regards et d'autres perspectives. De manière concomitante, une telle approche reconnaît que la patrimonialisation résulte d'une convention établie sur la base de jugements. L'évaluation de la valeur patrimoniale et les décisions en matière de conservation doivent donc être encadrées par des règles procédurales permettant d'éviter de tomber dans l'arbitraire. La première de ces règles est l'approche participative intégrant un spectre assez large d'intérêts et d'acteurs.

Ces deux volets sont d'ailleurs intimement liés, l'élargissement des acteurs menant progressivement à une redéfinition des valeurs et cette dernière exigeant la participation d'autres acteurs. La gestion par les valeurs a donc également comme retombée d'accroître le rôle des collectivités locales dans la protection et la mise en valeur du patrimoine.

Les valeurs patrimoniales ne sont pas désincarnées. Elles se matérialisent dans les caractéristiques physiques et les usages d'un lieu. La gestion par les valeurs vise ainsi à évaluer la pertinence des politiques et des autres interventions en matière de patrimoine, à la lumière de leur impact (positif ou négatif) sur les valeurs reconnues d'un lieu, et ce, à travers ses composantes matérielles et ses usages.

L'approche adoptée pour l'encadrement municipal des deux projets

L'analyse de la valeur patrimoniale fait partie du processus d'approbation des projets de développement à Montréal. D'une part, la Ville demande une étude patrimoniale des immeubles pressentis comme ayant une telle valeur. Celle-ci référait jusqu'à récemment à des critères classiques, soit les valeurs documentaire, architecturale et contextuelle, dans un sens matériel et immédiat[20]. Toutefois, un travail important est en cours, depuis plus d'un an, au Bureau du patrimoine, de la toponymie et de l'expertise de la Ville[21]. Celui-ci porte d'abord sur la redéfinition des valeurs à considérer, qu'on souhaite plus perceptuelles et plus larges (moins centrées sur l'objet).

19. Commission des biens culturels du Québec, *L'étude d'impact patrimonial : un outil pour la gestion du changement, Québec*, novembre 2008.
20. Ville de Montréal, Bureau du patrimoine, de la toponymie et de l'expertise, *Procédure d'étude du projet pour un édifice historique dont on pressent l'intérêt patrimonial*, 2003.
21. Ville de Montréal, Bureau du patrimoine, de la toponymie et de l'expertise, *Processus d'analyse de l'intérêt patrimonial d'un bâtiment ou d'un lieu*, document de travail, 2009.

Il porte aussi sur le processus menant à une telle définition, l'analyse étant dorénavant encadrée par la Ville et reposant sur le travail d'un groupe, plutôt que sur une seule expertise externe associée directement à l'élaboration d'un projet et engagée et payée par le promoteur, comme c'était auparavant le cas. Ce groupe est constitué de divers acteurs publics et privés qui, à partir d'un ensemble de données et de visites collectives de la propriété visée, font un exercice tout aussi collectif d'identification des valeurs portées par les lieux. Ce dernier inclut aussi une synthèse, l'énoncé d'intérêt patrimonial, et est suivi d'une description des caractéristiques particulières dans lesquelles s'incarnent les valeurs. L'un des objectifs visés par le processus est en effet d'arrimer plus formellement les résultats des études patrimoniales aux règles qui encadrent les projets.

Les valeurs patrimoniales sont donc introduites dans la gestion du projet, laquelle fait en outre appel à la consultation d'organismes divers, assurant ainsi la prise en compte d'intérêts variés. De plus, l'arrimage entre les instances nationales et locales s'est récemment concrétisé par la mise en place d'un « guichet unique » pour la réception et l'analyse des projets, lequel facilite la concertation entre le MCCCF, la Ville et l'arrondissement.

Plusieurs exercices ont été réalisés pour déterminer les valeurs patrimoniales encadrant la gestion de l'AHNMR, dont, à l'échelle nationale, le décret du gouvernement du Québec sur la création de l'AHNMR en 2005 et, à l'échelle locale, le plan d'urbanisme, son document complémentaire et le PPMVMR. Quant aux deux propriétés religieuses analysées ici, elles ont fait l'objet d'études détaillées de leur patrimoine immobilier, mobilier, paysager et naturel, réalisées par des firmes d'experts et payées par les propriétaires ou les promoteurs[22]. De plus, une synthèse de leur intérêt patrimonial selon le nouveau processus de la Ville a été produite pour l'ensemble de la propriété de la maison mère des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie et pour la chapelle, dans le cas de l'ancien séminaire de philosophie. Des professionnels de la Ville et de l'arrondissement concerné, des consultants en patrimoine et des représentants du promoteur ont participé aux deux exercices.

22. Ces références sont dans le cas de la maison mère : Beaupré et Michaud, architectes, *Étude patrimoniale sur la maison mère et la chapelle des sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie*, *op. cit.* ; et Version & Vlan Paysages, architectes paysagistes, *Analyse paysagère – réaménagement du 1420, boulevard Mont-Royal*, Montréal, Université de Montréal, août 2005. Pour l'ancien séminaire de philosophie des Prêtres de Saint-Sulpice, il s'agit de : Beaupré et Michaud, architectes, *Empreintes et reliefs du Domaine de la Montagne*, *op. cit.* ; Ethnoscop, *Domaine des Messieurs de Saint-Sulpice (BiFj-6) et Collège Marianopolis. Évaluation du patrimoine écologique*, septembre 2006 ; Primula environnement Inc., *Inventaires floristiques et fauniques des milieux naturels des propriétés des Sulpiciens (Montréal)*, août 2006 ; et Version & Vlan Paysages, architectes paysagistes, *Analyse paysagère du site du Séminaire de Philosophie. Arrondissement historique et naturel du Mont-Royal*, février 2008.

Les valeurs à la base de l'intérêt patrimonial des deux propriétés

Voici une synthèse des principales valeurs patrimoniales des deux propriétés :

- *La valeur historique et symbolique* : Les Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie et les Prêtres de Saint-Sulpice ont marqué, chacun à leur façon, l'histoire nationale et locale. La contribution historique des deux institutions à l'image du mont Royal alimente la richesse symbolique de la montagne.

- *La valeur contextuelle* : Les deux propriétés font partie à la fois du mont Royal et des quartiers urbains qu'elles jouxtent et qu'elles enrichissent par leur présence. Elles sont des institutions dans la ville tout autant que sur la montagne.

- *La valeur paysagère* : Le mode d'implantation des deux propriétés sur les flancs de la montagne leur confère une grande visibilité ; les percées visuelles, les points de vue et les perspectives qu'elles offrent sur et depuis la montagne sont uniques, tout spécialement dans le cas de l'ancien séminaire de philosophie.

- *La valeur écologique* : Les qualités écologiques de la montagne se reflètent dans les deux propriétés, à travers la topographie, les boisés, les escarpements et les pelouses, en particulier dans celle de l'ancien séminaire de philosophie où dominent les composantes naturelles, bien conservées de surcroît.

- *La valeur d'usage* : Au-delà des activités communautaires relativement privées des communautés religieuses qui ont occupé les deux propriétés, leur fonction éducative confère à celles-ci une valeur collective.

- *La valeur artistique* : L'importance artistique des lieux se manifeste dans la monumentalité des immeubles ainsi que dans l'authenticité et l'intégrité des œuvres artistiques, dont les décors des chapelles, les statues et certains aménagements paysagers.

Les effets de l'encadrement municipal sur les valeurs patrimoniales des deux propriétés

L'étude a porté sur les effets des divers outils utilisés pour encadrer chacun des deux projets et leur insertion dans le site de l'ancienne propriété religieuse. Ces outils sont : le Règlement modifiant le plan d'urbanisme, les

modifications au Document complémentaire relatives à l'arrondissement historique et naturel du Mont-Royal, le Règlement modifiant le règlement d'urbanisme de l'arrondissement concerné et l'Accord de développement avec le promoteur. Le contenu de ces documents a été analysé à la lumière des valeurs patrimoniales et des composantes dans lesquelles celles-ci se matérialisent.

L'impact général du processus d'encadrement

Les outils ayant encadré les deux projets ont certes été élaborés par les professionnels municipaux, mais ils s'inscrivent dans un processus où interviennent de nombreux acteurs qui, à leur tour, influent sur le projet et sur son encadrement. Bien que les interventions des acteurs publics et la consultation publique n'aient eu lieu qu'une fois les intentions du promoteur largement définies et spatialisées, elles en ont influencé la nature. En effet, les deux projets ont évolué à la suite des discussions avec les professionnels de la Ville, des avis des comités consultatifs (CPM, CAU, CCU) et, dans le cas de l'ancien séminaire de philosophie, des résultats de la consultation publique. D'une part, diverses conditions à leur réalisation, dont des modifications concrètes de certaines de leurs composantes ainsi que des engagements que les promoteurs et les futurs copropriétaires doivent respecter, ont été définies. D'autre part, les projets eux-mêmes ont évolué. Dans le cas de celui sur la propriété de l'ancien séminaire, il y a même eu un changement d'usage, les cliniques médicales proposées ayant disparu en cours de processus en raison de l'opposition manifestée par l'ensemble des acteurs.

Les effets observés

Dans le cas de la propriété des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie, à l'exception de la valeur d'usage, les valeurs patrimoniales des lieux sont globalement conservées. D'abord, les règles concernant la conservation du bâtiment et de ses éléments majeurs de même que, de manière plus symbolique, le projet de commémoration, rappellent la présence des sœurs et font en sorte que la propriété continue de contribuer à la montagne comme lieu emblématique. Même si la relation au milieu est modifiée par le changement d'usage, les logements luxueux en copropriété qui sont prévus confortent l'usage du quartier résidentiel cossu voisin. La propriété conserve ses caractéristiques fondamentales et les modifications à l'aménagement paysager sont contrôlées, notamment pour maintenir les terrasses traditionnelles. Le paysage construit est peu altéré et beaucoup de précautions sont prises pour conserver les éléments importants du bâtiment, dont la chapelle. Un accès public, en lien avec le chemin de ceinture de la montagne, est créé. Toutefois, l'usage résidentiel entraîne une certaine privatisation de la propriété, notamment par rapport à l'usage universitaire existant. Enfin, il est prévu que l'usage de la chapelle soit privé, alors que

Ill. 10 ▶
Ancien couvent des sœurs Marie-Réparatrice.
Photo : Justine Rahilly.

la présence d'un orgue Casavant et l'utilisation passée de celui-ci par la Faculté de musique de l'Université de Montréal militeraient davantage pour un usage collectif des lieux.

La conservation de la valeur patrimoniale de l'ancien séminaire de philosophie est moins réussie. Certes, plusieurs des règles et des exigences établies sont les mêmes que dans le cas de l'ancienne maison mère. Notamment, beaucoup de précautions sont prises pour conserver les éléments significatifs dans lesquels s'incarnent les diverses valeurs, qu'il s'agisse du bâtiment de l'ancien séminaire, dont la chapelle, des monuments commémoratifs et des entités paysagères les plus valorisées. Ces dernières occupent, rappelons-le, une forte proportion de l'ensemble de la propriété. Le maintien et l'entretien des espaces naturels conservés de même que des accès publics pour les piétons, en lien avec le chemin de ceinture de la montagne, sont aussi à souligner.

Cependant, malgré certaines contraintes induites par les prescriptions réglementaires pour réduire la densité proposée, la construction de plusieurs immeubles dans la partie centrale de la propriété, où l'intérêt a été jugé moindre sur les plans écologique et paysager, a des effets négatifs sur la mise en scène du bâtiment de l'ancien séminaire et modifient fortement sa relation avec le site et avec la montagne. Enfin, la confirmation, dans les règlements, des maisons individuelles et des chemins d'accès en cul-de-sac renforce la privatisation des lieux associée au changement d'usage.

Ces constats démontrent que la Ville a les ressources et les outils lui permettant d'encadrer la transformation de bâtiments institutionnels à d'autres fins, de manière à protéger assez substantiellement les valeurs patrimoniales. À cet égard, l'intérêt des outils complémentaires au système urbanistique conventionnel plan-règlement, adaptés à chaque situation, tels

◂ Ill. 11
Ancienne Ferme sous les Noyers.
Photo : Justine Rahilly.

le pacte patrimonial, l'accord de développement et l'entente-cadre entre la Ville et une institution ou un promoteur, est incontestable. Les deux cas démontrent en effet qu'il est possible de réutiliser d'anciens immeubles conventuels à d'autres fins, ici résidentielles, en conservant un grand nombre de caractéristiques qui contribuent à leurs valeurs historique, symbolique, paysagère et artistique. Par exemple, les ouvertures n'ont pas été modifiées, et ce, sans trop de compromis quant aux besoins contemporains en éclairage naturel.

Bien qu'encore en évolution et malgré les contraintes posées par les règlements et l'accord de développement préparés par la Ville, le projet sur la propriété de l'ancien séminaire ne conserve toutefois que partiellement les valeurs patrimoniales de la propriété. Certes, les règlements ayant imposé une servitude de non-construction dans les zones les plus valorisées sur le double plan écologique et paysager, une grande partie de l'espace ouvert est protégé de toute construction. Toutefois, les conditions imposées sur les zones à construire semblent avoir été insuffisantes, de sorte que la transformation des lieux porte atteinte à des valeurs symboliques, paysagères et même artistiques importantes. À la lumière de ces deux exemples, on peut constater que la conservation des valeurs patrimoniales est plus menacée lorsque la propriété compte une forte proportion d'espaces libres.

L'appui donné par les Amis de la montagne et Héritage Montréal au projet de transformation de la maison mère des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie n'est sûrement pas étranger au fait que, globalement, la valeur patrimoniale de l'AHNMR n'ait pas diminué, pas plus que celle de la propriété. *A contrario*, la quasi-unanimité contre le projet de conversion de l'ancien séminaire de philosophie révèle la difficulté de conserver une telle valeur patrimoniale en densifiant la propriété.

Ill. 12 ▲
Ancien couvent et école primaire Délia-Tétreault.
Photo : Justine Rahilly.

Des précédents éloquents

Un examen d'autres couvents recyclés à Montréal confirme l'enjeu posé par la présence d'espaces naturels sur une propriété. Par exemple, le couvent des Sœurs Marie-Réparatrice (1025, boul. Mont-Royal) (ill. 10), le monastère du Bon-Pasteur (monument historique classé, 51-104, rue Sherbrooke Est) et l'hospice Auclair (267, rue Rachel Est) n'ont pas substantiellement changé à la suite de leur transformation en immeuble d'appartements, et ce, malgré certains réaménagements des façades et même, dans le cas de l'hospice, l'ajout d'un étage. Certes, ils abritent de nouveaux usages, mais on les perçoit encore comme des institutions dans le paysage montréalais[23]. La caractéristique commune de ces immeubles est d'occuper la majeure partie de leur site.

À l'inverse, la propriété de la Ferme sous les Noyers, qui faisait aussi partie du Domaine des Messieurs-de-Saint-Sulpice, a non seulement changé de vocation, mais les magnifiques boisés et l'aire gazonnée à l'arrière sont complètement disparus (ill. 11). De plus, l'immeuble de l'ancienne ferme est devenu invisible, enserré de nouvelles maisons tout aussi grises et presque aussi grosses que lui. Il en est de même de l'ancien monastère du Précieux-Sang (4361, boul. Décarie) qui lui aussi a perdu beaucoup de sa valeur patrimoniale avec la construction d'un ensemble résidentiel complètement privatisé à son pourtour.

23. Plusieurs des exemples analysés par Luc Noppen et Lucie K. Morrisset dans la revue *ARC – Architecture-Québec*, nº 148, août 2009, vont dans le même sens.

Il est assurément possible de respecter l'esprit des lieux tout en densifiant les propriétés religieuses. La Faculté de l'aménagement de l'Université de Montréal, logée dans l'ancien couvent et école primaire Délia-Tétreault (2940, chemin de la Côte-Sainte-Catherine), en témoigne (ill. 12). Mais l'usage s'inscrit en continuité avec l'usage antérieur, ce qui facilite le respect de la valeur patrimoniale de la propriété. C'est cette continuité que réclament d'ailleurs les opposants aux deux projets de recyclage à des fins résidentielles luxueuses examinés ici.

Conclusion

La logique négociatrice présente plusieurs avantages pour la patrimonialisation d'immeubles conventuels obsolètes, qu'illustrent les deux cas étudiés. Les changements d'usage et les choix de réaménagement pourraient permettre à ces propriétés institutionnelles abandonnées par leurs usagers de vivre une nouvelle vie, et ce, sans impact majeur sur le voisinage. Mais la négociation a aussi des limites. Certes, le changement est contraint par des dispositifs soignés et exhaustifs et les mécanismes d'évaluation et de bonification du projet se veulent démocratiques, les contributions et les avis de divers acteurs, tant experts que citoyens, étant formellement suscités. Mais les changements qui se produisent petit à petit ont des effets cumulatifs que les projets pris un à un ne laissent pas percevoir. De nombreuses propriétés institutionnelles dans l'AHNMR sont appelées à changer d'usage dans le court et moyen terme, entraînant une modification fondamentale des lieux, notamment en ce qui concerne leur usage. À cet égard, il y a sûrement des leçons à tirer de l'évaluation des impacts cumulatifs dans le domaine de l'environnement, entre autres en ce qui concerne la capacité limite.

L'encadrement est certes perfectible et d'autres outils, notamment les incitatifs fiscaux et financiers, peuvent aussi être améliorés ou mis en place. Mais, au-delà des dimensions techniques et administratives, ces projets et leur mise en œuvre interpellent les priorités que se donne une collectivité. Qu'on parle de processus ou de résultats, les deux projets de conversion examinés ici démontrent que l'enjeu est d'abord et avant tout politique.

En quête de l'intangible : postures du souvenir religieux dans la société contemporaine

14

Patrimonialisation des monastères en Europe et nouvelles charges symboliques pour les moines

Isabelle Jonveaux

Abstract

While some religious sites are falling into disrepair, it would seem that, thanks to interactions between new propositions by monks and the new demands of secularized society, the monastic world can become a site for entirely redefined practices. New audiences, who are not necessarily devout, are knocking at its doors in search of a common, original heritage. Thus monasteries are serving to illustrate the heritagization of religion by becoming, for a specific audience, no longer sites devoted strictly to traditional religious observances, but richly testimonial locales that safeguard traditions, which are so important in our society marked by change. How, then, does the practice of religion in these sites coexist with their new uses, especially when the monks living there themselves become heritage elements? Can the challenges experienced and illustrated by this "living" heritage be instructive with respect to the future of abandoned sites?

Étudier les reconversions possibles des espaces religieux requiert d'examiner de plus près les charges symboliques attachées au monde monastique dans la société contemporaine. Alors seulement l'évaluation des conséquences sociales d'une réaffectation profane de ces lieux sera possible.

À l'heure de l'exculturation du catholicisme[1], les lieux traditionnels de pratique religieuse comme les monastères pourraient sembler voués à tomber en désuétude. Or, c'est exactement le contraire que l'on observe avec un attrait renouvelé pour les monastères qui confine à une certaine mode du monastique. La myriade d'articles de journaux abordant le sujet des retraites en monastère ou des produits monastiques le prouve. Grâce à une interaction entre les nouvelles propositions des moines et les nouvelles demandes de la société sécularisée, le monde monastique devient le lieu de pratiques complètement redéfinies. Mais celles-ci, tout en étant le fruit de la modernité, prennent largement en compte l'héritage historique de ces lieux de mémoire.

L'identification du type de patrimonialisation associé au monde monastique et la place que ce dernier occupe dans la mémoire collective permettront d'avancer dans la réflexion des modes de reconversions possibles de ces lieux particuliers. Pour cela, il faut aussi prendre en compte que, d'un point de vue sociologique, le patrimoine religieux ne se limite pas aux bâtiments, il est autant de l'ordre du tangible que de l'intangible, et il englobe toutes les dimensions de la vie monastique. Pour bien comprendre ce processus, il est essentiel d'examiner tout d'abord le contexte dans lequel prend pied cette patrimonialisation. De là, on pourra voir en quoi elle consiste et comment elle se décline, autant du côté des publics qui se rendent dans les monastères que des moines eux-mêmes, et surtout évaluer ses conséquences sur les habitants de ces enclaves sacrées[2].

Le monastère – du lieu de pèlerinage religieux au lieu de pèlerinage mémoriel

La société moderne et la demande de tradition

Le monastère est originellement un lieu de pratique religieuse intense, dans lequel les laïcs peuvent se rendre pour demander des services religieux aux virtuoses ou vivre un moment spirituel plus approfondi de manière temporaire.

1. Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, p. 87 : « Mais le problème qu'on soulève ici porte plus loin et plus largement : il concerne la possible déliaison de l'affinité élective que l'histoire a établie en profondeur entre les représentations partagées des Français (la "culture" qui leur est commune) et la culture catholique. C'est cette déliaison qu'on s'efforce de cerner en parlant d'exculturation du catholicisme français. »
2. Ce texte se réfère à ma thèse de doctorat : Isabelle Jonveaux, *L'économie des monastères : recomposition d'une utopie dans la modernité religieuse en comparaison européenne*, soutenue le 7 décembre 2009 à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris.

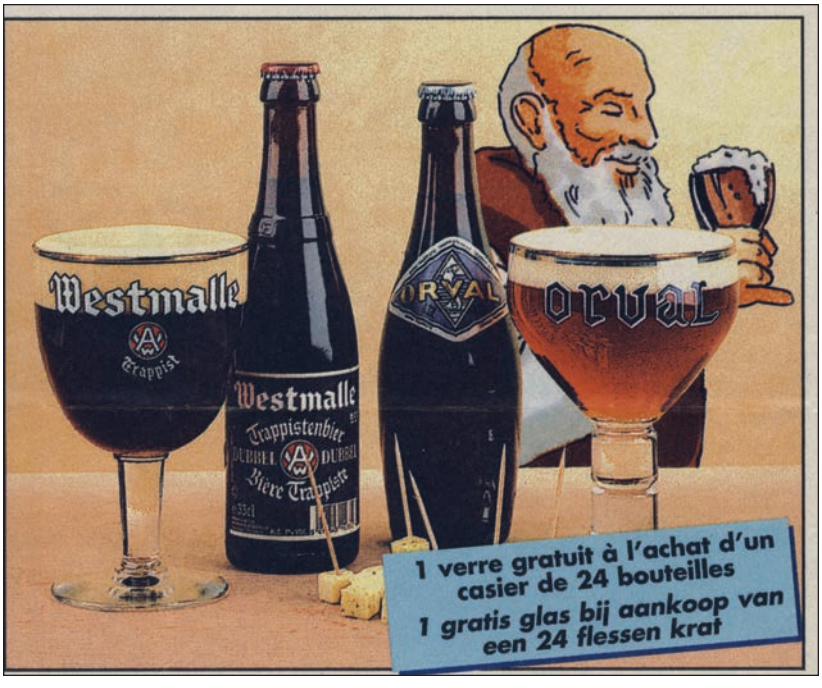
La sécularisation et l'« exculturation » du catholicisme des fondements culturels de la société entraînent une baisse de la pratique religieuse et, avec elle, une baisse de la demande de services religieux aux virtuoses, notamment en ce qui touche la gestion des biens de salut, eschatologiques tout au moins. Toutefois, la société moderne est de plus en plus, selon les termes de Marcel Gauchet, une « culture du changement[3] » qui fait naître un besoin croissant de continuité. Or pour Maurice Halbwachs, c'est la religion qui « prend en charge ce besoin de continuité de la société[4] ». En effet, « puisque tout le reste de la vie sociale se développe dans la durée, il faut bien que la religion en soit retirée. De là, l'idée qu'elle nous transporte dans un autre monde, que son objet est éternel et immuable[5] ». Les moines sont alors habilités plus que d'autres à tenir ce rôle de « continuateurs », de « conservateurs » d'un ordre idéal passé. Leur mode de vie existe depuis plusieurs dizaines de siècles, et le fait que l'ascèse filtre l'accès des nouveaux conforts modernes dans le monastère donne l'impression à la société que les moines vivent toujours comme au Moyen Âge. La question fréquente de savoir si les moines « ont l'électricité » corrobore cette idée. L'image monastique semble s'être figée dans l'imaginaire de la société au temps médiéval des grandes abbayes. À cela s'ajoutent leurs bâtiments d'origine et leur règle de vie datant du VI^e^ siècle, qui leur confèrent ce rôle privilégié dans l'œuvre de continuité. L'individu qui vient au monastère aura l'impression d'y retrouver ses racines, quelque chose de l'ordre de l'originel ancré dans l'abbaye. On vient au monastère parce que c'est un endroit qui *nous* parle de *notre* histoire.

Cette identification peut paraître étonnante de prime abord puisque les moines sont des virtuoses, statut auquel il faut être appelé pour y accéder. Le statut de moine n'est pas fait pour la majorité des personnes et rares sont les visiteurs de monastères qui l'accepteraient. Mais les moines sont aussi porteurs d'un héritage qui concerne toute la société. En effet, ils ont eu par le passé un rôle prépondérant dans le développement de l'Europe occidentale, notamment pour le défrichage, les techniques agricoles, le commerce, les bibliothèques. C'est donc la société tout entière et non pas simplement les virtuoses qui se reconnaît dans cet héritage culturel et social.

La patrimonialisation des monastères – un processus croisé entre passé et présent

Dans ce besoin nouveau de tradition s'ancre un mouvement de patrimonialisation du monde monastique. De quoi s'agit-il exactement ? Alors que la religion catholique déserte les fondements de la société, dans ce même mouvement les monastères deviennent des éléments du patrimoine

3. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », *Nouvelle Revue française*, 1985, p. 270.
4. Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2001.
5. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 192.



◂ Ill. 1
Écriture gothique, verres en forme de calice et présence rassurante d'un moine souriant ; bières trappistes belges des abbayes de Westmalle et d'Orval.
Prospectus GB, 2001.

commun de la société, c'est-à-dire de notre mémoire commune. Selon Jean-Michel Leniaud, « le patrimoine n'existe pas *a priori* ; tout objet est susceptible d'en faire partie quand il a perdu sa *valeur d'usage*[6] ». C'est évident pour les abbayes que les moines ont quittées, ça l'est moins pour celles où vivent encore des communautés. Mais la valeur d'usage du monastère est bien cette utilisation religieuse qui en était faite. Or une grande part des laïcs ne considèrent pas les monastères sous leur angle de lieu de prière intense et de gestion des biens de salut. Pour ce public toujours plus nombreux, les monastères et tout ce qu'ils comportent deviennent des éléments de patrimoine parce qu'ils ne sont plus seulement des lieux de pratique religieuse. Le moine, comme gestionnaire de biens de salut, professionnel de la prière, devient aussi paradoxalement un élément de ce paysage patrimonial, au risque d'empailler les moines encore vivants. « La démarche patrimoniale ne se réduit plus à des pièces de collection témoins d'un passé révolu ou à l'organisation d'une classe d'objets autour de procédures institutionnelles sous l'injonction de la puissance publique et avec la validation de compétences scientifiques. Elle touche aujourd'hui les objets du quotidien, incluant la catégorie du vivant[7]. »

Le moine entre donc au compte du patrimoine commun de la civilisation occidentale et son image est à ce titre employée de diverses manières, y compris dans la publicité (ill. 1). Mais les figures du moine

6. Jean-Michel Leniaud, *L'utopie française. Essai sur le patrimoine*, Paris, Mengès, 1992, p. 3.
7. Laurence Bérard et Philippe Marchenay, *Les produits du terroir entre cultures et règlements*, Paris, CNRS Éditions, 2004, p. 112.

essaimées dans la publicité, les médias ou la littérature sont bien des figures médiévales utilisées pour rassembler plus largement et provoquer un écho dans la conscience du consommateur. Le roman *Le nom de la rose* d'Umberto Eco, et surtout le film qui en est issu[8], ainsi que des publicités comme celle du fromage *Chaussée aux Moines*, en sont des exemples. L'image du moine y est strictement médiévale, malgré certains anachronismes destinés à la rendre complètement plausible pour la société actuelle. Dans l'imaginaire social, le moine est donc nécessairement un fruit du Moyen Âge, et la publicité joue sur la tendresse nostalgique qu'évoquent ces figures du passé.

L'utilisation de l'image médiévale comme référence, même lorsque les abbayes sont encore habitées, vient attester d'une césure dans la mémoire qui est à l'origine du mouvement de patrimonialisation. En effet, pour Jean Davallon, « le fait qu'un objet soit reconnu comme patrimoine par un groupe signifie qu'il y a eu *rupture de la mémoire* : rupture du contexte mémoriel de cet objet, permanence de l'objet mais disparition du contexte et donc nécessité de reconstruire ce contexte[9] ». D'autant plus que l'histoire heurtée des congrégations religieuses en Europe a souvent chassé les moines de leur monastère, entraînant parfois des retours après une rupture avérée. La coupure profonde est advenue lorsque les monastères, dans leur fonction première, ont été évincés de l'organisation de la société, notamment en termes de division du travail. La modernité s'est construite sans le monde monastique, entraînant la perte du contexte identifié de la société religieuse et, actuellement, sa redécouverte. En ce sens, on peut parler de patrimonialisation, ce qui est naturellement encore plus vrai pour les couvents désertés par les religieux moins nombreux, comme le montrent maints autres cas étudiés dans le présent colloque.

Le monastère comme lieu identitaire et de mémoire collective

Cette patrimonialisation va de pair avec la reconnaissance du monastère comme référent identitaire. Longtemps, les abbayes avec les pèlerinages, les fêtes des saints patrons ou les foires ont été des référents culturels, religieux, identitaires pour toute une région. On peut encore observer ce phénomène dans certaines abbayes comme celle de Farfa, près de Rome. Ce monastère bénédictin draine les populations des alentours pour ses grandes fêtes et, par conséquent, il est aussi le lieu des fêtes personnelles comme le mariage. Ainsi, un anthropologue habitant dans une maison sur les terres de Farfa et que le prieur m'avait emmenée visiter disait : « *Les gens aiment à venir célébrer leur mariage à Farfa parce qu'il y a toutes les racines.* » Le monastère avait un rôle multiple pour les

8. Umberto Eco, *Il nome della rosa*, Milan, Bompiana, 1980 [trad. 1982, *Le Nom de la rose*, Paris, Grasset ; et 1986, film de Jean-Jacques Annaud, *Le nom de la rose*].
9. Jean Davallon, *Le don du patrimoine. Une approche communicationnelle de la patrimonialisation*, Paris, Lavoisier, 2006, p. 113.

populations, de lieu de pratique religieuse certes, mais aussi d'employeur, de distributeur d'aide en cas de disette notamment. Aujourd'hui, si cette référence identitaire incarne rarement un tel modèle, le monastère redevient toutefois un pilier dans l'identité, non plus simplement d'une région, mais de l'Europe. En effet, alors que l'Union européenne cherche des racines communes sur lesquelles se fonder, on fait de nouveau appel à l'héritage monastique. Par exemple, le pape Benoît XVI – dont le choix du prénom pontifical n'est pas sans lien avec la tradition monastique occidentale –, dans son discours au collège des Bernardins à Paris en septembre 2008, a cité le monachisme comme l'un des piliers fondateurs de l'Europe : « *Sans cette culture du travail qui, avec la culture de la parole, constitue le monachisme, le développement de l'Europe, son ethos et sa conception du monde sont impensables*[10]. » Figures *a priori* neutres politiquement et incontestablement acteurs du développement de la culture européenne, les moines semblent pouvoir rassembler plus largement des pays qui cherchent une identité commune sur laquelle se fonder.

La visite au monastère prend de ce fait la dimension de la réappropriation d'une mémoire collective. Le visiteur s'inscrit dans une lignée identitaire et historique que le déracinement moderne permet rarement d'évoquer. Cette identification collective se déploie dans le temps et transcende toute autre forme d'identification, même chrétienne, puisqu'elle fait appel à l'homme en général. Certes, c'est d'abord *notre* société, avec ses références culturelles précises, mais aussi l'homme vrai. Ce nouvel attrait pour les monastères et le nouveau référent identitaire qu'ils constituent viennent accréditer paradoxalement la réaffirmation d'un rôle capital joué par les monastères.

Finalement, l'individu qui vient au monastère aura l'impression d'y retrouver ses racines qu'il partage avec une communauté identitaire nombreuse, d'y redécouvrir quelque chose de rien moins qu'originel. Comme le souligne Michel de Certeau, « de ses origines religieuses (un Dieu unique), ne subsiste que l'idée d'une *unité* humaine[11] ». Aussi, la devise de l'abbaye bénédictine de Plankstetten en Bavière est-elle *Leben aus dem Ursprung* [La vie issue de l'origine], qui conjugue vérité, authenticité et références communes (ill. 2).

C'est donc également parce qu'il fait appel à l'origine que ce thème rassemble plus largement, car l'origine est le moment de l'indivision dans lequel chacun peut se reconnaître. Proprement religieux, ce thème peut aussi se décliner sur le mode humaniste, révélant la vérité de l'homme et de ce qui est bon pour lui.

10. Discours du pape Benoît XVI au collège des Bernardins à l'occasion de sa rencontre avec le monde de la culture, Paris, vendredi 12 septembre 2008.
11. Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 112.

Les modes de déclinaison de cette patrimonialisation

Diversité des publics, diversité des offres des moines

Le public qui se rend aujourd'hui dans les monastères ne vient pas seulement dans un but religieux ni uniquement touristique, mais il cherche à accéder à cet héritage qui est aussi le sien et que les moines lui apportent. Les moines proposent donc des activités variées : séjours à l'hôtellerie libres ou à thème (stages de grégorien, peinture d'icône, danse méditative…), magasin, promenade, visite des bâtiments, restaurant, etc., adaptant leurs offres aux demandes de la société. Le salut eschatologique ne fait plus recette, mais l'offre patrimoniale est pleinement d'actualité. À l'abbaye bénédictine de Maredsous (Belgique), face aux vagues de touristes, les moines ont aménagé les abords du monastère en conséquence :

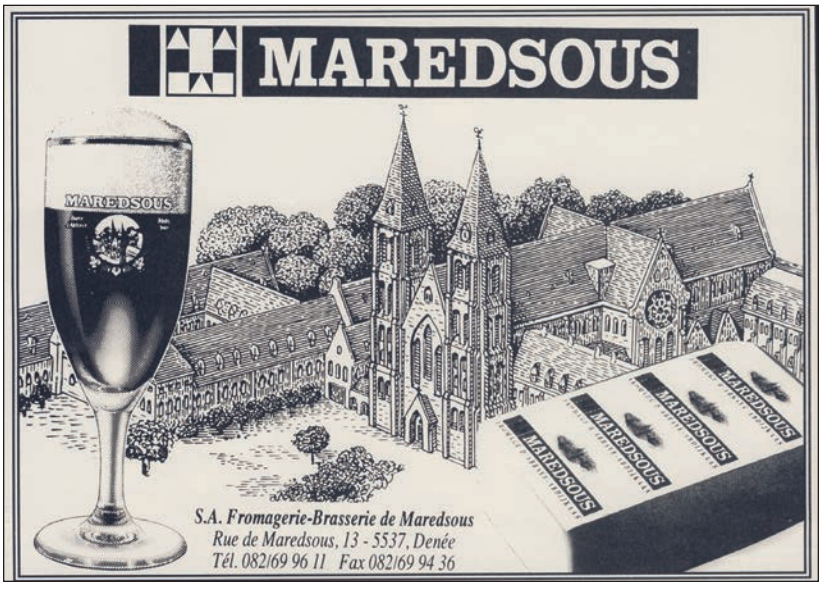
> *On a fait 750 places de parking. Actuellement c'est le cinquième endroit de Wallonie le plus visité. C'est l'action la plus visitée. Nous avons 435 000 visiteurs par an. C'est-à-dire 80 à 100 000 de plus par rapport à 1996. C'est un tourisme multiple. Mais ce n'est pas comme le zoo, on ne paie pas le parking. Nous mettons à disposition des tables, des chaises, un toit, des toilettes. D'où l'idée de faire du fromage, de la bière et des tartines. Et à prix économique. Que les gens se sentent à l'aise. Ils sont aussi à proximité de la verdure, ils vont à la messe, ils font une promenade en VTT ou font de l'ornithologie. Les choses se sont progressivement inventées car on croyait qu'il y avait une demande potentielle. Si on vient à Maredsous, on vient pour des raisons différentes. Ce n'est pas un lieu monolithique, mais il y a l'été et l'hiver. Et c'est un atout. C'est un lieu autant spirituel que culturel ou écologique, esthétique ou encore hédoniste*[12]. [Moine économe de Maredsous]

En effet, l'abbaye reçoit dans sa cafétéria parfois jusqu'à 5000 personnes la fin de semaine ; celles-ci viennent souvent en famille, depuis plusieurs générations, passer le dimanche à Maredsous (ill. 2).

Dans ce cadre, la présence du moine est une valeur ajoutée incontestable, même si certaines abbayes sont déjà habituées à ne plus impliquer les moines dans les activités proposées à l'extérieur. La responsable du restaurant à l'abbaye de Plankstetten disait, à ce propos : « *Maintenant, au monastère, on est habitué à ne pas voir de moine.* »

Les moines sont donc partie intégrante de ce patrimoine. Alors qu'ils se font de plus en plus rares du fait de la baisse du recrutement, mais qu'ils se font aussi plus discrets puisqu'ils ne portent plus l'habit en ville, moins connus dans la société à cause de l'exculturation du catholicisme, les moines peuvent apparaître comme des personnages sortis tout droit du Moyen Âge, une sorte de « dernier des Mohicans » qu'il faut aller voir

12. [http://tourisme.maredsous.be/].

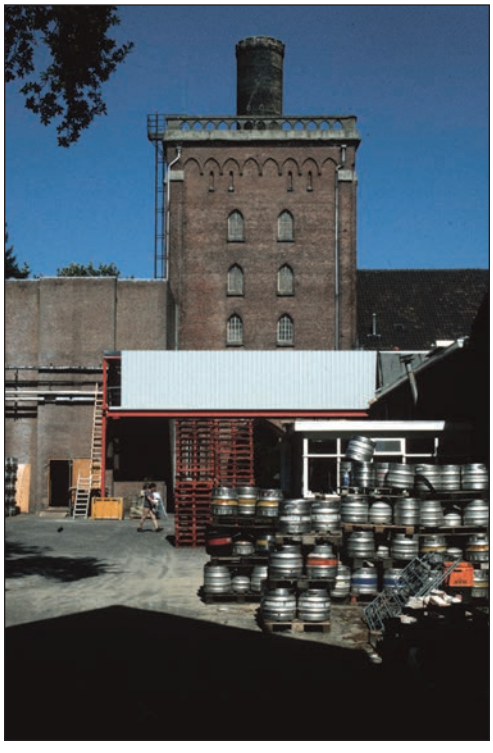


◂ Ill. 2
Maredsous, une abbaye désormais indissociable de sa bière et de son fromage.
Revue Louvain, *n° 64, décembre 1996, p. 2.*

◂ Ill. 3
Tradition et modernité : atelier de la chocolaterie de l'abbaye d'Aiguebelle à Donzère, vers 1900.
Photo : Abbaye d'Aiguebelle.

tant qu'il en reste encore, ainsi que le disait l'un d'eux. N'étant plus une figure familière de la société actuelle, n'appartenant plus à cette société, les moines ne sont plus définis que par leur dimension folklorique d'inscription dans un lieu et de témoignage historique, accentuée par l'utilisation marketing de cette figure. Pour preuve, par exemple, ces enfants qui demandent innocemment aux moniales s'ils peuvent les prendre en photo. Les moines sont parfaitement conscients de la folklorisation de leur image, aussi l'abbé d'Orval explique-t-il : « *Aujourd'hui, on pourrait parfois répondre à une image un peu mythique…*[13] »

13. Xavier Malou, « Les abbayes ont-elles un rôle économique particulier. Entretien avec le Père Denis de l'Abbaye d'Orval », *L'Entreprise et l'Homme*, 1992, n° 3, p. 87.



Ill. 4 ▲
Fondée en 1884, la brasserie de l'abbaye trappiste de Koningshoeven aux Pays-Bas est un bâtiment de style néogothique. *Photo : THOC, 2000.*

Ill. 5 ▲
Les bières d'abbayes belges, un patrimoine appréciable et apprécié.
Prospectus GB, 1993.

Les produits dérivés de la patrimonialisation

La patrimonialisation se décline aussi en « produits dérivés » que sont les produits monastiques, la visite, la retraite, etc. L'office aussi, et le grégorien, considérés hors de leur valeur d'usage, c'est-à-dire hors de la pratique religieuse, suivent ce mouvement d'esthétisation, de patrimonialisation. Spectacle où l'on voit les moines en action, l'office vient couronner la visite au monastère. Parallèlement à cette patrimonialisation et la renforçant, on observe ce que Danièle Hervieu-Léger appelle un christianisme esthétique qui « s'inscrit, par exemple, dans l'attirance pour les hauts lieux de l'histoire spirituelle de l'Europe, hauts lieux où l'on retrouve la trace d'un univers culturel et symbolique auquel on a accès par la contemplation des productions artistiques et architecturales que cet univers nous a léguées[14] ». Les bâtiments, mais aussi les offices avec les chants grégoriens et le faste de la liturgie, participent à cette esthétisation de la religion. Le monastère attire parce que le site est beau, les offices majestueux, les bâtiments admirables. De même que pour la patrimonialisation, la vision esthétique du

14. Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Champs Flammarion, 1999, p. 88.

christianisme apparaît au moment où ces éléments religieux ne sont plus considérés uniquement sous leur « valeur d'usage », mais au second degré qui sera celui de la visée esthétique. La beauté de l'office liturgique apparaît dans toute sa splendeur à celui qui ne se limite pas à sa portée purement pratique de rituel religieux, mais s'en éloigne pour apprécier sa forme, sa beauté extérieure que l'attachement au fond pouvait évincer.

Comme pour la religion chrétienne en général, « semblable à ces ruines majestueuses d'où l'on tire des pierres pour construire d'autres édifices, le christianisme est devenu pour nos sociétés le fournisseur d'un vocabulaire, d'un trésor de symboles, de signes et de pratiques réemployés ailleurs[15] ». Les produits monastiques proposés par les moines comme authentiques et fidèles à une tradition parfois multiséculaire viennent renforcer la « mémoire » monastique qui se décline alors aussi dans le champ de la consommation. Plus particulièrement, les produits à vertu thérapeutique portent avec eux une double mémoire : celle des moines qui les fabriquent amoureusement depuis parfois quinze siècles, mais aussi celle des savants de l'Antiquité dont ils ont recopié les manuscrits. Médecines alternatives issues de recettes multiséculaires, ces produits paraissent plus vrais aux clients parce que plus anciens, plus proches d'une origine mythique, qui serait dans ce cas celle de la médecine. De même, dans un contexte d'incertitude concernant l'alimentation, les produits monastiques répondent à un besoin de confiance dans la consommation. « Face à cette incertitude radicale, l'une des réponses caractéristiques consiste à "réidentifier" l'aliment par tous les moyens. D'où sans doute l'obsession du label, de l'étiquetage, de la garantie des origines et de la pureté originelle[16]. » Le label *Monastic*, créé en France et auquel adhèrent quelque 200 communautés dans différents pays d'Europe, accrédite le produit réellement fabriqué par des moines ou des moniales dans un monastère selon des critères stricts[17]. L'origine séculaire de la recette et la présence monastique tout au long du processus de fabrication sont considérées comme des garanties de pureté du produit, en réaction à la nouveauté incontrôlée et à la mécanisation totale du monde. Toutefois, pour des raisons de rentabilité, certaines productions monastiques prirent, dès le XIX^{e} siècle, une véritable dimension industrielle et recoururent à une main-d'œuvre laïque. La production industrielle de chocolat et de liqueur par l'abbaye trappiste d'Aiguebelle en est un bel exemple (ill. 3) ; les brasseries des abbayes trappistes belge et néerlandaise un autre[18] (ill. 4-5).

La notion de terroir a toute sa place dans cette économie : le produit monastique est intégré dans l'histoire locale profane, dans l'identité du lieu, de la région. Aussi le fromage de l'abbaye trappiste de Tamié joue-t-il autant sur son origine monastique que savoyarde. Le logo *Monastic* jouxte l'écusson de la Savoie. De même, une plaquette publicitaire pour le fromage de l'abbaye

15. Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 299.
16. Claude Fischler, *L'homnivore. Le goût, la cuisine et le corps*, Paris, Odile Jacob, 1990, p. 220.
17. [http://www.monastic-euro.org/].
18. Jef van den Steen, *Les Trappistes : les abbayes et leurs bières*, Bruxelles, Racine, 2003.

belge d'Orval titre : « Fromage au lait entier du Pays de Gaumais… » Le consommateur a l'impression de « communier » par la consommation avec toute une lignée d'ancêtres qui l'ont précédé. D'autant plus que les moines sont à l'origine d'un patrimoine gastronomique considérable : fromage, vin, bière, liqueurs, gâteaux, biscuits, chocolat, confiserie, charcuterie, etc. Dans les secteurs de la bière et du fromage, le poids de l'héritage monastique se reflète dans l'utilisation diverse qui est faite de l'image monastique sur ces marchés[19]. Le moine est en effet une figure largement utilisée à des fins commerciales. Le patrimoine monastique est donc constitué de différentes dimensions, architecturale, liturgique, artistique, technique et même gastronomique, qui viennent chacune renforcer le poids de cette mémoire pour la société.

Les conséquences de la patrimonialisation sur les moines

Les conséquences positives

Ne pointer que des conséquences négatives de la patrimonialisation serait une erreur. Les vagues de touristes, parfois par cars entiers, constituent aussi pour les monastères des déferlantes de revenus. Ce vaste mouvement de mode autour des monastères ouvre de nouvelles perspectives pour les moines alors que les données de la modernité leur posent davantage d'exigences, notamment du point de vue financier. Il ne faut pas oublier notamment que les moines français sont soumis aux cotisations sociales comme tout un chacun. En plus de leur subsistance propre et de l'entretien de leurs bâtiments, ils doivent produire de la richesse susceptible de payer ces cotisations. Comme le montre Yvon Tranvouez dans le cas de l'abbaye bénédictine de Landévennec (Bretagne)[20], les moines ne sont pas innocents : ils savent très bien où est leur intérêt, y compris économique, et savent utiliser le vocabulaire approprié. Les visites, les séjours à l'hôtellerie et les clients des magasins leur permettent tout simplement de vivre. Surtout – et ce n'est pas négligeable –, ils leur offrent une nouvelle place dans la société sécularisée qui se passe bien volontiers de gestionnaires de biens de salut. Les moines acquièrent donc une nouvelle image, certes souvent réductrice ou passéiste, mais qui leur permet d'exister. Cela va au-delà du simple jeu de rôle. Le moine qui guide les visiteurs dans le dédale des couloirs du monastère n'est pas uniquement un homme déguisé en moine médiéval, il est aussi un individu extraordinaire par son mode de vie, une figure d'authenticité, une vocation qui est allée jusqu'au bout de ses choix personnels. Il est surtout important de souligner que, par rapport à l'Église enfermée dans son carcan dogmatique et s'adressant au monde par

19. Isabelle Jonveaux, « Bières belges et image monastique, un exemple d'économie charismatique », *Ethnologie française*, vol. 41, 2011, p. 117-130.

20. Voir la contribution d'Yvon Tranvouez dans le présent ouvrage.

un langage religieux unique, les monastères possèdent d'autres canaux de communication, commerciaux et artistiques notamment, pour diffuser un message porteur de valeurs évangéliques. Ce langage déchargé de référents religieux peut être facilement compréhensible par la société sécularisée. Le produit monastique n'est pas simplement issu d'une pseudo-recette millénaire, il est aussi porteur de valeurs alternatives par rapport à celles de la consommation de masse et, à la caisse du magasin, le prétexte d'un échange qui sera souvent le premier entre le client et le moine.

Les moines acteurs de leur patrimonialisation

Les moines ne sont pas étrangers à ce mouvement de retour à la tradition. Eux-mêmes cherchent cette tradition et plusieurs moines nous ont confié qu'ils ne seraient pas entrés dans un monastère moderne, mais avaient recherché un lieu qui soit aussi chargé d'histoire monastique. Ils construisent leur image par cette recherche de tradition et d'origine, notamment parce que c'est ce qui fait leur plausibilité dans la société actuelle. Par rapport aux nombreuses utopies rurales ou sociales qui n'ont tenu que le temps d'une génération, par exemple, les phalanstères et autres familistères du XIX^e^ siècle en France ou les néoruraux des années 1970, les communautés monastiques perdurent depuis un millénaire et demi, et cela, malgré de nombreuses vicissitudes, réformes, suppressions ou confiscations de biens qui auraient pu faire croire à leur éradication définitive. La pérennité monastique est aujourd'hui un gage de leur légitimité.

Comprenant tout l'intérêt économique et identitaire que ces demandes de la société moderne peuvent leur apporter, les moines se constituent aussi acteurs de leur propre patrimonialisation. Ils utilisent donc largement les références traditionnelles qu'ils vont chercher au besoin dans un passé qui n'est pas le leur lorsqu'il leur fait défaut (ill. 6).

Ainsi, les Camaldules de l'abbaye de Camaldoli (Arezzo) ont récemment restauré entièrement leur ancienne grange pour en faire un centre de séminaires avec des chambres. Ils ont reconverti ces lieux pour une utilisation culturelle, tout en les chargeant à outrance de références présentées comme traditionnelles, mais qui proviennent en fait de traditions étrangères à ce lieu. Voulant tout refaire en style « d'époque », les moines sont allés chercher dans les années 1920 les références pour l'électricité (fils tressés, interrupteurs en baquélite) et pour les baignoires qui n'existaient pas au XII^e^ siècle – tout en se conformant aux normes européennes actuelles. Ils n'ont pas hésité à colmater les ruptures qui pourraient exister dans leur héritage pour offrir à la société une « tradition reconstituée ». Mais on peut se demander alors, comme Bernard Delpal : « À vouloir restaurer à l'identique, soit vouloir remettre sur pieds des institutions monastiques dignes en tout point de l'âge d'or du Moyen Âge, ne développe-t-on pas une stratégie de l'archéo-modernité[21] ? »

21. Bernard Delpal, *Le silence des moines. Les Trappistes au XIX^e^ siècle*, Paris, Beauchesne, 1998, p. 5.

Ill. 6 ▶
Frère brasseur de l'abbaye de Westmalle en Belgique, 1966. *Trappisten van Westmalle.*

Dans le champ des produits, les moines sont aussi de plus en plus portés vers l'exploitation commerciale de ce genre de dynamique. Aussi proposent-ils des produits présentés comme « traditionnels », aux recettes multiséculaires, même si, bien sûr, pour des questions de normes ou de goûts, la recette n'est pas identique. Un moine bénédictin de Praglia (Vénétie) nous a avoué : « *On a essayé les recettes du Moyen Âge, c'est dégueulasse !* » ; cela n'empêche pas la mention « recette traditionnelle » sur l'emballage. À l'abbaye de Maredsous, fondée en 1872, le fromage et la bière sont des activités récentes, datant du début des années 1960 et développées non pas pour la subsistance des moines, mais pour agrémenter la journée des visiteurs au monastère. La production commerciale du fromage a été amorcée par les moines qui l'ont ensuite cédée à une entreprise familiale,

mais la bière n'a jamais été brassée directement par eux. Privés de réelle tradition, les moines ont recours à des stratégies d'insertion dans l'héritage séculaire. Par exemple, l'exposition de 1990 sur *La bière et les moines* accueillie par l'abbaye s'attache à retracer l'histoire du lien entre moines et bières de qualité, à la suite de laquelle vient tout naturellement se positionner la bière de Maredsous (ill. 2).

En écho à l'attrait pour les produits dits « biologiques » dans la société, les moines s'engagent aussi dans ce type de production agricole qui revêt une image plus traditionnelle. L'acquisition de ce label est à la croisée de l'image qu'ils veulent eux-mêmes donner de leur agriculture et de celle que la société attend de ces hommes de tradition.

Protéger le monde monastique de l'invasion touristique

Cette remise au goût du jour des monastères dans le champ patrimonial attire donc des publics nombreux et variés dans l'enceinte des monastères. Or ces derniers sont théoriquement des lieux de silence et de tranquillité propices à l'introspection et à la contemplation. Comment concilier l'accueil de ces publics sans but religieux et la protection de l'enclave silencieuse ? Seule une gestion savante de l'espace permet de répondre simultanément aux deux exigences, passant par certains compromis indispensables. C'est pourquoi les circuits de visite dans les abbayes sont très restreints et excluent les lieux de vie et de travail des moines. L'intérêt monastique l'emporte sur l'intérêt historique ou esthétique, comme à Praglia (Vénétie) où la pièce maîtresse, le *chiostro dioppo*, cloître à double étage, n'est visible que d'une petite fenêtre car c'est là que se trouvent les cellules des moines. Dans certains monastères, notamment à l'abbaye de Plankstetten en Allemagne, l'accès des laïcs aux lieux internes à la clôture n'est possible qu'une fois par mois ; ailleurs, il leur est totalement interdit. La préservation de lieux strictement réservés aux moines permet de conserver une dimension sacrée à l'enclave monastique. Certaines communautés en sont même venues à quitter leur site historique devant l'afflux des touristes. Ainsi, à l'abbaye de Hautecombe (Savoie), un monastère a été construit plus haut dans la montagne pour échapper aux hordes de touristes bruyants. L'essence de la vie monastique avait été corrompue par le défilement massif d'individus non consacrés, donc étrangers à la nature du lieu. Une mauvaise utilisation du lieu, même lorsqu'il conserve encore sa fonction d'origine, effrite le témoignage premier de ce patrimoine où, dans le bruit, la foule, le commerce, il est plus difficile de ressaisir l'intégrité de ces sites religieux.

L'abbaye bénédictine de Saint-Wandrille (Seine-Maritime) se trouve sur la route touristique des abbayes normandes, qui comporte autant d'abbayes désaffectées que d'abbayes encore habitées. Le moine économe nous a expliqué à cet effet :

> *La règle qu'on a définie, c'est qu'on essaie d'accueillir les gens mais on essaie de ne pas les faire venir. Donc, commercialement, c'est nul, quoi ! Mais monastiquement, c'est indispensable. Parce que si on devient un site touristique énorme, la communauté ne peut plus avoir son cadre normal de prière, de solitude, de silence, etc.*

Ailleurs, aux abbayes de Tamié (Savoie) et de Maredsous (Belgique), les moines ont reculé le magasin pour que le bruit des clients ne parvienne plus jusqu'au monastère. Dans le cas de Tamié, ce n'est pas simplement le bruit, mais aussi le type de public qui était aux portes du monastère qui incita les moines à déplacer leur magasin. L'économe parle en effet de jeunes filles qui venaient se faire bronzer sur les pelouses aux abords de l'abbaye.

À l'aménagement de l'espace s'ajoute un aménagement nécessaire du temps, pourtant rationnellement organisé, du monastère. Le temps monastique est traditionnellement divisé en temps de prière, de travail et de repos – de six à huit heures chacun –, mais il ne s'adapte pas au temps du touriste. Les horaires de la visite, du magasin, et la gestion de l'hôtellerie requièrent des aménagements de la part des moines qui sont autant de compromis entre une règle qui ne peut être modifiée et des exigences économiques que ceux-ci ne peuvent ignorer afin de subsister. Faut-il ouvrir le magasin pendant les offices ? Faut-il l'ouvrir le dimanche, « jour du Seigneur », mais aussi jour de plus forte affluence ? Il n'y a pas de réponse unique à ces questions, chaque communauté y apportant celle qui lui semble la plus pertinente : soit fermer pendant les offices, soit désigner à tour de rôle un moine qui, par conséquent, manque l'office, soit embaucher des laïcs pour les remplacer. Toutefois, les moines sont conscients que la disparité des réponses apportées, notamment pour l'ouverture du dimanche, alors que le débat est ouvert dans la société, ne favorise pas leur transparence et leur témoignage vis-à-vis de la société. À l'hôtellerie, une discipline est requise pour les hôtes, notamment la ponctualité aux repas et le respect du silence. L'intégration des hôtes sans déterminants religieux dans l'espace sacré demande une organisation particulière que les moines tentent de mettre en place.

Conclusion

La patrimonialisation du monde monastique a des conséquences diverses sur cet univers, à la fois positives et dangereuses pour l'équilibre du système monastique. La société moderne en attente de tradition se tourne vers les monastères qui peuvent lui apporter ce qu'elle ne trouve plus ailleurs. Il est important de retenir que, malgré son apparence de bien culturel et son engagement dans des actions commerciales, le monastère conserve une dimension différente, particulière et irréductible à aucune autre.

L'examen des motifs qui poussent les différents publics à venir dans les monastères révèle que tous s'y rendent pour chercher « quelque chose d'autre » : le retraitant vient chercher la paix qu'il ne trouve pas dans le monde ; le paroissien en demande de tradition vient chercher une messe, sur laquelle les effets de la modernité n'ont pas eu de prise ; le client du magasin, un objet différent. Il n'y a peut-être que les paroissiens habituels du monastère, les voisins qui ne viennent pas en quête de différence, justement parce que le monastère leur est trop proche, trop intégré dans le milieu local pour qu'il leur apparaisse comme totalement « autre ». L'économe de l'abbaye bénédictine de Kergonan (Bretagne) remarque en effet : « *Les gens qui viennent dans un monastère, je pense, cherchent autre chose que ce qu'ils trouvent n'importe où* […] *Il y a une ambiance, cet autre monde un petit peu qu'ils viennent chercher.* » Tous les clients des abbayes sont donc, à des degrés différents, des consommateurs d'utopie monastique qu'ils prendront sous divers aspects, selon ce qu'ils souhaitent et qui ils sont. Parfois, ce sont même les laïcs qui rappellent les moines à l'ordre lorsqu'ils s'engagent dans des voies qui ne correspondraient plus à l'image commune des moines.

> *La troisième étape, c'est encore le cas ici, c'est de vendre des choses qu'ils ne produisent pas du tout. C'est-à-dire, entre guillemets, des produits dérivés. Le disque, le livre, bon, voilà. Et pourquoi pas ? Mais il ne faudrait pas que le moine se mette à vendre des voitures !* [Rires] *Pour résumer, tant qu'on a des livres ou des musiques religieuses, des musiques sacrées, des livres sur la religion, la spiritualité, très bien. La dérive, ce serait de vendre des produits qui n'ont rien à voir avec la religion, ça, ce serait inquiétant. Ce serait dommage, on en ferait des commerçants, avec tout ce que ça a de péjoratif du mot commerçant. On commence par faire du commerce parce qu'il faut faire du commerce, puis on fait de la publicité, puis on fait certaines choses parce que c'est le commerce qui le dicte. Ça il ne faudrait pas.* [Marc, policier, retraitant à la Pierre-qui-Vire, France]

Reconversion donc, oui, mais reconversion différente, afin que l'utopie d'une société alternative préfiguratrice et annonciatrice du Royaume de Dieu puisse se retrouver dans ces lieux réinvestis par le monde moderne. Car si ces lieux ne remplissent plus ce rôle, qui le remplira ?

15

Difficult Inheritances

Canadian Commemoration Policy and the Indian Residential School

Geoffrey Carr

Résumé

Cette présentation examine l'incapacité actuelle des politiques fédérales à gérer l'héritage architectural du système de pensionnats amérindiens. Ce réseau national d'institutions, mis en place pour donner une formation religieuse, morale et scolaire aux enfants autochtones, donne naissance à un ensemble particulièrement insoluble de problèmes pour les organismes officiels qui sont responsables de la préservation de notre mémoire nationale. De manière plus précise, nous étudierons la façon dont, de nos jours, un certain nombre d'installations scolaires en Colombie-Britannique sont réutilisées (à des fins aussi disparates qu'un luxueux centre de villégiature, un lieu de pèlerinage catholique romain et un « parc du patrimoine » privé) afin de voir dans quelle mesure, si c'est le cas, ces témoins architecturaux modifieront le récit du passé colonial canadien. À l'heure actuelle, nous ne pouvons pas chercher à reconnaître le patrimoine que représentent ce système et ses installations sans aborder un problème dont la solution n'est pas sans équivoque. Cependant, l'auteur croit qu'il vaut la peine de déployer ces efforts si le Canada veut tenter de préserver son patrimoine colonial et améliorer ses relations avec ses populations autochtones.

Members of the Ahousat First Nation are threatening to occupy the former site of Christie Indian Residential School, located on Meares Island off the west coast of Vancouver Island.[1] The aim is to draw media attention to a dispute over the sale of the property with its current owners, the Oblates of Mary Immaculate (OMI), who to date have rejected purchase offers, hindering Ahousat plans to develop a multimillion dollar resort on the site.[2] Such strife harkens back to the 1970 sit-in at the Blue Quills Residential School in Alberta, where protest forced the Federal government to relinquish control of the school and its curriculum to the Blue Quills Native Education Council, a group comprised of Indigenes from various local reserve communities.[3] It also suggests that, some forty years after most of the schools ceased operation, these places still function as condensers for social memory and as potential flashpoints for political conflict. In light of this enduring, agonistic power, it is interesting to note, however, the wide variance of purposes that the former school sites currently serve in both Indigenous and non-Indigenous communities. In British Columbia, erstwhile residential schools have been repurposed as (among other things) community colleges, band administrative offices, day cares, theatres, artist workshops, museums, pilgrimage sites, ceremonial ruins, heritage parks, and, in one exceptional instance, a luxury resort including golf course and casino.

Such disparate contemporary reuse intimates the complex reception of these institutional remains, as well as the profound challenges facing any attempt to evaluate, protect, and commemorate such sites of memory. What follows is a meditation on the marginal status of these places in the extant network of officially valued historic places—not to apportion blame but to problematize the need to refigure this marginality. In instances of such painful and unreconciled pasts, determining how to strike an appropriate commemorative balance remains unclear, especially as a wide variety of social actors (Indigenous and non-Indigenous) hold differing and often conflicting opinions. What is clear, however, is that this architectural patrimony has received scant scholarly attention; moreover, for the most part, federal, provincial, and municipal government agencies responsible for commemoration and heritage preservation have yet to designate former schools or rewrite their policies in this regard.[4] Owing to this dearth of scrutiny and to the prevailing mood of national introspection—informed

1. Accessed at [http://www.google.com/hostednews/canadianpress/article/ALeqM5h3TnMRQ09czW-87Bnvh6WBiL_hmQ].
2. For an account of the early mission history of the region and the establishment of the Christie School, see Charles Lillard, *Mission to Nootka*, Sidney (BC), Gray's Publishing, 1977.
3. See Diane Persson, "The Changing Experience of Indian Residential Schooling: Blue Quills, 1931–1970," in Jean Barman, Yvonne Hébert, and Don McCaskill (eds.), *Indian Education in Canada: The Legacy*, vol. 1, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986, p. 150–168.
4. One notable exception, the former Portage la Prairie Indian Residential School (now the Rufus Prince building), was designated in 2005 by the Government of Manitoba as Provincial Heritage Site no. 119. (See [http://www.gov.mb.ca/chc/hrb/prov/p119.html].) The site is meant to house the Indian Residential School Museum of Canada and has recently become a proposed "site of conscience," by the International Coalition of Sites of Conscience. (See [http://www.sitesofconscience.org/resources/networks/indian-schools/en/].)

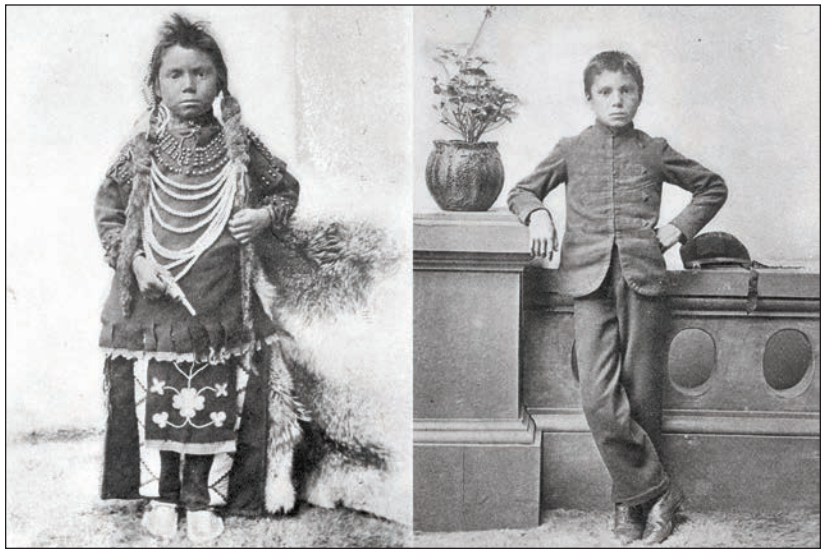


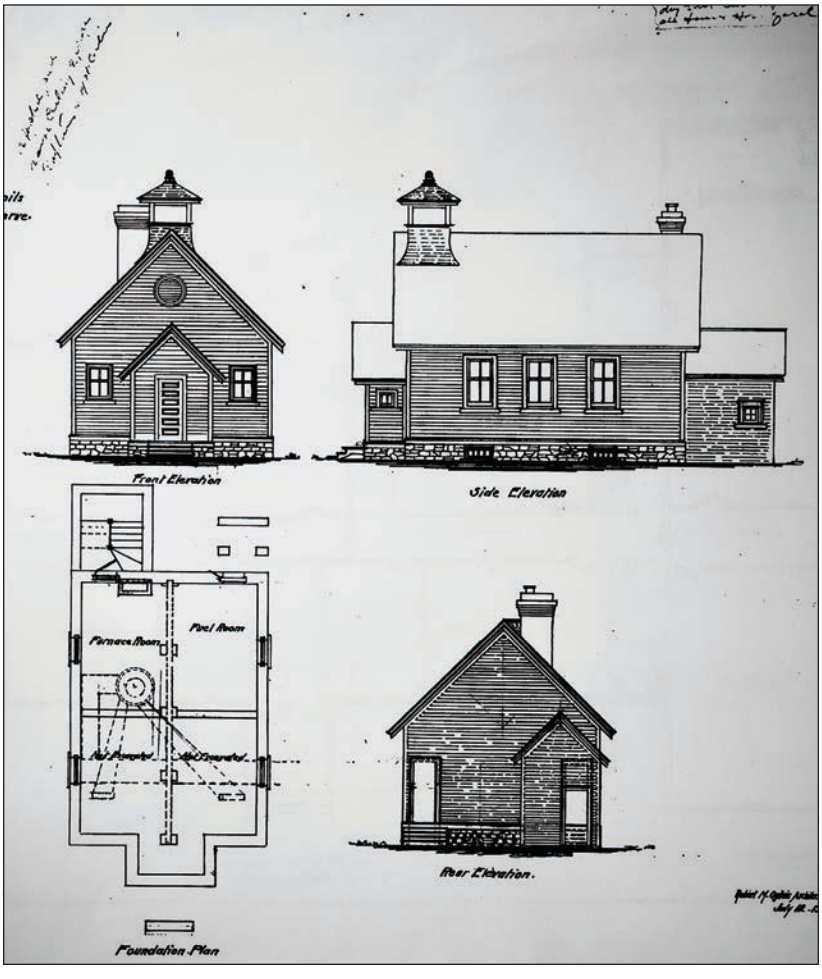
Fig. 1 ▶
Thomas Moore before and after admission to Regina Industrial School, n.d.
Saskatchewan Archives Board, R-82239 [1–2].

by financial reparations, a truth and reconciliation commission, and on June 11, 2008, a formal apology from the Government of Canada for the treatment of Indigenes at residential schools—the paper first sketches the history and design of this building type, then considers the repurposing of two sites in British Columbia, St. Eugene in Cranbrook and St. Mary's in Mission, and concludes by discussing the efforts of the 'Namgis First Nation in Alert Bay to save St. Michael's from demolition.[5] Through an examination of these case studies, the aim is both to discern some cautionary commemorative outcomes of repurposing and to open questions regarding how to represent sites of "difficult heritage" such as the residential school.

Civilizing Designs

Some historical background is provided here to highlight the stakes involved with commemorating these historic places. The Federal government took control of the education of Canada's Indigenous peoples in the 1870s, entering into an uneasy partnership with the denominations of four churches charged with the day-to-day operation of the schools. Of these four, the Roman Catholic Church was the most heavily involved, followed by the Church of England, the United Church, and the Presbyterian Church.[6] The bulk of this national network of institutions was built from

5. For recent reflections on subjective, social, and political dimensions of apology for and reconciliation of the history of the Indian Residential School in Canada, see Aboriginal Healing Foundation, *Response, Responsibility, and Renewal: Canada's Truth and Reconciliation Journey,* Gregory Younging, Jonathan Dewar, and Mike DeGagné (eds.), Ottawa, Aboriginal Healing Foundation, 2009.
6. John S. Milloy, *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1999, p. 307.



◂ Fig. 2
Architectural plan: day school for 50 students, 1904, R.M. Ogilvie, architect. Elevations and foundation plan. © Indian and Northern Affairs. Reproduced with the permission of the Minister of Public Works and Government Services Canada, 2009. *Library and Archives Canada, Indian and Northern Affairs, RG22M 77803 / 111 Item 229.*

the 1860s to the 1950s and served not only the colonial aims of governments of all levels, but also the Christianizing vision of various churches. From inception, boarding schools in the Indian education system emulated the US policy of "aggression civilization," which aimed to subvert indigenous governments, societies, cultures, and languages.[7] Journalist Nicholas Flood Davin was commissioned by the Federal government to survey Indian industrial schools in the US, and his enthusiasm for American methods of separating young children from their home communities, forbidding native languages, and restricting familial contact shaped in large part the design of Indian boarding schools in Canada.[8]

The desired outcome of this belligerent, civilizing educational process is rendered in a pair of staged, before-and-after photographs of Thomas

7. Celia Haig-Brown, *Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential School*, Vancouver, Arsenal Press, 1993, p. 30.
8. A full copy of the Davin report can be accessed at: [http://www.canadianshakespeares.ca/multimedia/pdf/davin_report.pdf].

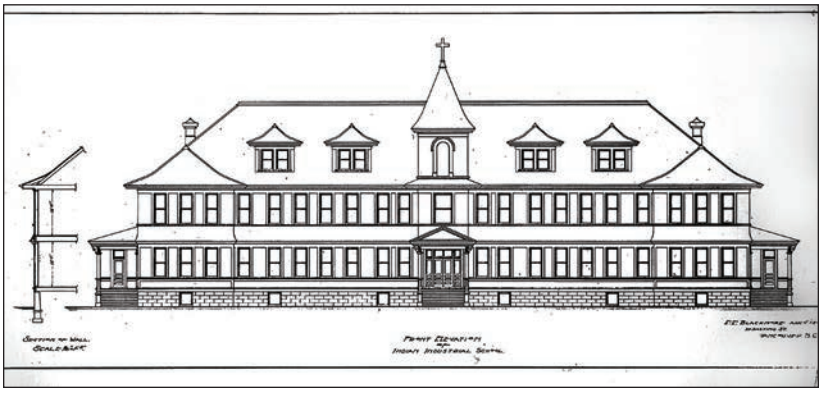
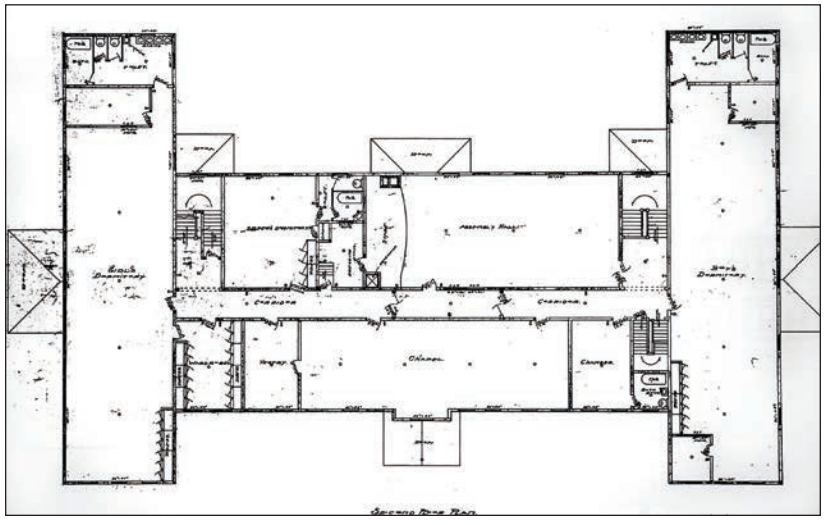


Fig. 3 ▶
Architectural plan: industrial school, n.d., E.E. Blackmore, architect. Façade elevation. © Indian and Northern Affairs. Reproduced with the permission of the Minister of Public Works and Government Services Canada, 2009. *Library and Archives Canada, Indian and Northern Affairs, RG22M 77803 / 111 Item 120.*

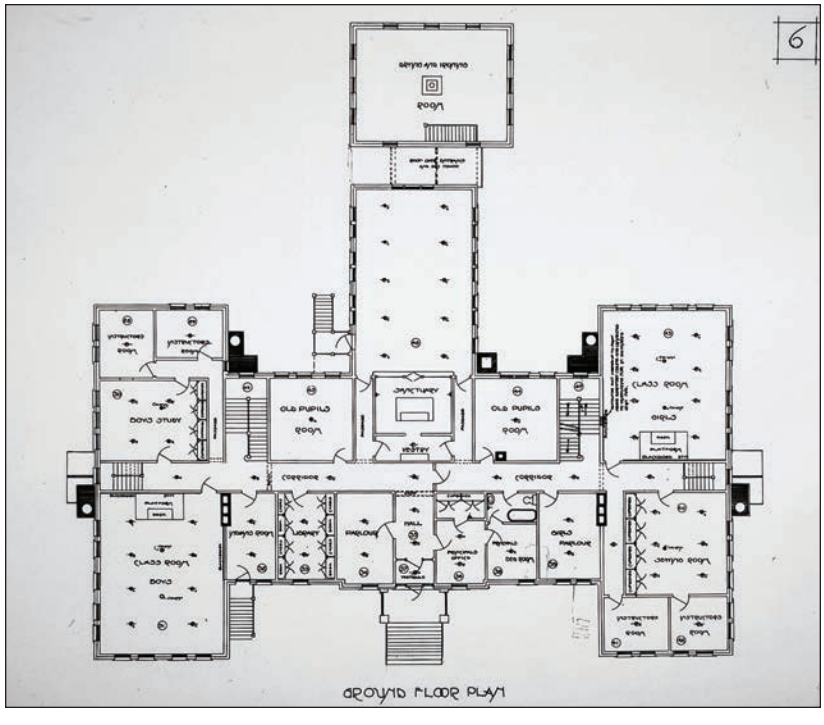
Moore, originally produced for inclusion in a report for the Department of Indian Affairs (Fig. 1). The image reveals a central tactic of the government responsible for its formation: simply put, Aboriginal communities were to be assimilated into civilized Canadian society and only Aboriginal children would be malleable enough to take on the ways of the settlers. And, again, Ottawa relied heavily, if unsteadily, upon missionaries to advance its program meant to solve the so-called "Indian problem." Interestingly, in the "after" picture not only is the countenance, hair, and dress of the boy radically altered, but also the setting has been carefully reconstructed. He leans confidently on a classicized pedestal, the toy gun seen at left replaced by the poised, open hand of progress. Significantly the young, "reformed" student is flanked at right by modern headgear and left by a potted plant, referencing the importance of cultivation, both agricultural and personal.

By the 1910s, however, the confidence projected by this photo would wane, and—as the government became increasingly frustrated by the resistance of Indigenous peoples to assimilation into settler society—the design of the residential school came into favour. In previous decades small day schools formed the backbone of the Indian education system. They were simple designs, cost-effective, and constructed on or near reserves (Fig. 2). But after the turn of the century, official opinion continued to harden toward children maintaining close ties with their families and communities, and consequently familial dissociation became a favoured policy. Hayter Reed, a high-ranking official in the Department of Indian Affairs (DIA), insisted that "the more remote from the Institution [residential school] and distant from each other are the points from which the pupils are collected, the better for their success."[9] Prior to the development of this new architectural form, the DIA had built a number of industrial schools. Though these institutions shared some design features with later residential schools, they appeared comparatively modest in scale (Figs 3–4). Industrial schools also differed in that they were situated closer to urban centres, to provide vocational training as well as lodging to both girls and boys. It was conceived that this new class of skilled labour would be assimilated into

9. John S. Milloy, *A National Crime: The Canadian Government…*, *op. cit.*, p. 30.



◂ Fig. 4
Architectural plan: industrial school, n.d., E.E. Blackmore, architect. Ground floor. © Indian and Northern Affairs. Reproduced with the permission of the Minister of Public Works and Government Services Canada, 2009. *Library and Archives Canada, Indian and Northern Affairs, RG22M 77803 / 111 Item 123.*



◂ Fig. 5
Architectural plan: Kuper Island Residential School, c. 1913, R.G. Orr, architect. Ground floor. © Indian and Northern Affairs. Reproduced with the permission of the Minister of Public Works and Government Services Canada, 2009. *Library and Archives Canada, Indian and Northern Affairs, RG22M 77803 / 111 Item 844.*

settler economies, with the ultimate aim of dissolving Indigenous identity.[10] The schools failed in this, though, for attendance at the industrial schools was voluntary and, thus, absenteeism proved problematic, as children traveled with parents on seasonal hunting trips and for ceremonies. In addition, the costs of employing qualified teachers proved prohibitive and, owing to

10. J.R. Miller, *Shingwauk's Vision: A History of Native Residential Schools*, Toronto, University of Toronto Press, 1996, p. 101.

sub-par curricula, the students of the industrial schools were usually unable to compete with Whites for skilled jobs.

The vast majority of residential schools built in place of industrial schools were erected between 1910 and 1935. Most were drab in appearance, employing a prominent entranceway capped by a spire, highlighting the religious curriculum taught within. Commonly the schools employed an H-shaped design, with a central block flanked by two attached pavilions, with a chapel situated in the back (Fig. 5). Floor plans for the schools were highly standardized, each institution laid out with a similar series of classes, kitchens, dormitories, bathrooms, infirmaries, staff-sleeping quarters, workshops, sewing rooms, recreation rooms, and so on. The centre block typically housed administrative offices and staff chambers, while flanking pavilions served to cordon off students according to gender; within each pavilion, students would be further separated according to age. Student testimonies reveal how painful this compartmentalization proved to be, for often pupils were not allowed to speak to family members or members of their own community, leaving them vulnerable and alone.[11] As a consequence, family ties would often disintegrate, even with sisters, brothers, or cousins living on an adjacent floor.

The ubiquitous presence of a chapel in each school, regardless of its denomination, underscores the perceived importance of religious training to the moral uplift of indigenous populations. As early as 1883, Prime Minister John A. MacDonald stated that "secular education is a good thing among white men but among Indians the first object is to make them better men, and, if possible, good Christian men by applying proper moral restraints."[12] This sentiment is echoed publicly by some church and government officials, citing the laxness, ineffectiveness, and even demonic dangers of Indigenous religions and philosophical thought. In reality, however, despite such sensationalistic exclamations, the "relationship" between Indigenous peoples and settler cultures was, and still is, enormously complex, with meaningful and lasting exchanges of many important ideas and beliefs.[13] Moreover, profound tension existed between certain government officials and church administrators regarding how much or little religious instruction should be delivered to children in the schools. For instance

11. For a small sample of autobiographical accounts from residential school survivors, see Elizabeth Furniss, *Victims of Benevolence: The Dark Legacy of Williams Lake Residential School,* Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1995; Elizabeth Graham, *The Mush Hole: Life at Two Indian Residential Schools,* Waterloo (ON), Heffles, 1997; Agnes Jack (ed.), *Behind Closed Doors: Stories from the Kamloops Indian Residential School,* Kamloops (BC), Secwepemc Cultural Education Society, 2000; Basil Johnston, *Indian School Days,* Toronto, Key Porter Books, 1988; Isabelle Knockwood, *Out of the Depths: The Experiences of Mi'kmaw Children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia,* Lockeport (NS), Roseway, 1992; Sylvia Olsen, *No Time to Say Goodbye: Children's Stories of Kuper Island Residential School,* Victoria (BC), Sono Nis Press, 2001; and Shirley Sterling, *My Name Is Seepeetza*, Toronto, Douglas & McIntyre, 1992.

12. Quoted in J.R. Miller, *Shingwauk's Vision: A History of Native Residential Schools*, *op. cit.*, p. 103.

13. For a recent reconsideration of this relationship, see John Ralston Saul, *A Fair Country: Telling Truths about Canada*, Toronto, Viking, 2008.

in 1912, Indian Agent A.W. Neill (West Coast Agency) claimed in his annual report to the DIA that "better results would be obtained were the department to separate the two branches [DIA and Church] and furnish a plain secular education entirely under its own authority."[14] Yet despite these nuances and differences of opinion, a compromised and conflictual administrative relationship between state and church persisted, and each school was fitted with a permanent, attached facility for the Christian education of students.

Conditions in the schools, it should be said, were often appalling, especially in the first decades of their operation. The system received inadequate funding from the Federal government, and, as a consequence, school administrators scrambled—often unsuccessfully—to provide adequate curricula, accommodations, medical treatment, and nutrition to the students.[15] Many students were forcibly confined in these institutions. They often were malnourished, neglected, and in many instances received corporal punishment for speaking their native language. Child molestation was so rampant that a judge in a recent court case referred to the schools as "institutionalized pedophilia."[16] Contagious diseases, such as smallpox, influenza, and tuberculosis, infected many students, in much higher numbers than non-Indigenes. Though the bulk of the schools were closed in the late 1960s or early 1970s, the last government-run school to close, the Gordon School in Saskatchewan, did so in 1996.[17] Revelations of physical and sexual abuse began to surface in the 1980s, and after a protracted legal struggle, the Federal government was forced by the weight of litigation to open a truth and reconciliation commission, to provide reparations, and, on June 11, 2008, to offer an official apology.[18]

It is worth pointing out that after Confederation many in Canada began to believe that without direct intervention in the form of education, Indigenous people would perish from the earth. The sharp decline in Indigenous population—owing to depletions of game animals, relocations from ancestral territories, ravages of alcohol, and decimations by disease—convinced many senior government and church officials that Indigenous societies and cultures were, without radical interventions, fated to extinction.[19] It should be conceded here that parallel to the government interests in social engineering ran a genuinely altruistic, though often misguided, impulse to ameliorate the damage caused by colonialism through education. Indeed

14. DIA Annual Report, 1912, p. 399.
15. John S. Milloy, *A National Crime: The Canadian Government…*, *op. cit.*, p. 51–75.
16. Supreme Court Justice Douglas Hogarth used this term to describe Alberni Residential School during the 1995 sentencing of dormitory supervisor Arthur Henry Plint.
17. A timeline of the Indian Residential School system provided by the Assembly of First Nations can be accessed at: [http://www.afn.ca/residentialschools/history.html].
18. A PDF version of the "Statement of Apology" read by P.M. Stephen Harper in Parliament can be accessed at: [http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/rqpi/apo/index-eng.asp].
19. John S. Milloy, *A National Crime: The Canadian Government…*, *op. cit.*, p. 15; Raymond J.A. Huel, *Proclaiming the Gospel to the Indians and Métis*, Edmonton, University of Alberta Press, 1996, p. 107.

many well-intentioned administrators, teachers, and staff believed in the inherent good of the residential schools. It should also be granted that some survivors of the schools speak well of the experience, that they learned skills that provided the foundation for success in later life. Moreover, many Indigenous people did not reject their Christian training after leaving the system, and it would be dismissive and insulting to refer to this enduring faith as false consciousness. With that concession in mind, however, it is important also to note that the traumatic legacy of this network of institutions continues to be felt in Indigenous communities across the country, and indeed Canada is now engaging in what could be called the politics of regret and apology.

As part of the multibillion dollar reparations package finalized in the fall of 2007, the Canadian government has also established the Commemoration Initiative, a $20-million fund for the production of memorials and other commemorative activities.[20] Interestingly, no specific provisions have been made in the Initiative guidelines for any sort of commemoration of the 132 sites of former residential schools across Canada.[21] That in itself should not surprise, owing mainly to the paucity of funds. Moreover, it seems a continuation of the same sort of omission mentioned before, that these properties—by virtue of their raw and contested state—exist at the margin of the complex of places perceived to be of national, regional, or local importance. What then are the particularities of such mnemonic diversions, and what possible cautionary lessons can be learned by government agencies of all levels responsible for managing public representations of social memory?

Restoring Dissonant Pasts

I will begin to consider these questions in relation to St. Eugene Indian Residential School—now known as St. Eugene Golf Resort and Casino—a high-profile, adaptive reuse project located near the St. Mary's Reserve in the ancestral territory of the Ktunaxa Nation outside of Cranbrook, BC (Fig. 6). The luxury resort, golf course, and casino opened in 2003, after undergoing extensive renovations to the derelict building and the surrounding property.[22] This $40-million project has received Federal funding, in excess of $3 million, and in some rather sanguine projections is expected to generate $13–15 million a year in revenue for a consortium of bands across the country. After entering bankruptcy protection in

20. The official court Website detailing the Indian Residential School Settlement can be accessed at: [http://www.residentialschoolsettlement.ca/English.html].
21. The Commemoration Initiative can be accessed at: [http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/rqpi/rcomm/index-eng.asp].
22. Sophie Pierre, "Nee Eustace: The Little Girl Who Would Be Chief," *Response, Responsibility, and Renewal: Canada's Truth and Reconciliation Journey*, Ottawa, Aboriginal Healing Foundation, 2009, p. 39–48.

▲ Fig. 6
St. Eugene Golf Resort and Casino, Cranbrook, BC.
Photo: Geoffrey Carr.

December 2003, the Ktuxaxa/Kinbasket Tribal Council (KKTC) secured investments from two other First Nations to stay afloat, the Samson Cree in Alberta and the Mnjikaning in Ontario.[23] Initially in 1996, the KKTC sought to designate the school first as a site of national architectural historic significance and then national historic significance, under the guidelines specified by the Historic Sites and Monuments Board of Canada (HSMBC).[24] They did so in the belief that designation would help attract outside investment and also to receive government funding from the National Historic Sites of Canada Cost-Sharing Program.[25] This federally funded program disburses monies through Parks Canada to not-for-profit organizations, Indigenous groups, and provincial or municipal governments to, among other things, preserve the commemorative integrity of a site.[26] Eventually the Ktunaxa application was not approved primarily for three reasons: first, the developers intended to alter the site too radically; second, the site did not satisfy any of the other criteria established in 1988 by the Board to be declared a "school of national significance," and third, the Board appeared leery to commemorate a place that posed too many possible embarrassments for government. Not only were revelations of abuse at the schools continuing to surface, but it remained unclear how the impending report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples would characterize the history and social memory of the residential schools. Indeed the HSMBC Issue Analysis report makes clear the care of the Board to avoid controversy under advisement of the Department of Indian and Northern Affairs (INAC). The report states that:

23. *Id.*, p. 44.
24. HSMBC policy for designating schools can be found at: [http://www.pc.gc.ca/clmhc-hsmbc/crit/crit3_E.asp#schools].
25. HSMBC, *Issue Analysis: St. Eugene Indian Residential School, Cranbrook (BC)*, 1996, p. 575.
26. The particulars of Parks Canada's National Historic Sites of Canada Cost-sharing Program can be accessed at: [http://www.pc.gc.ca/progs/lhn-nhs/ppf-csp/index_e.asp].

Fig. 7 ▶
Entrance gates, St. Eugene Golf Resort and Casino, Cranbrook, BC.
Photo: Geoffrey Carr.

> INAC officials strongly urged that any initiatives regarding the possible commemoration of Aboriginal residential schools be delayed until the research studies and report of the RCAP [Royal Commission on Aboriginal Peoples] have been released to the public, as official contact on this issue at this point in time could be misconstrued as forming part of the federal government's response to the royal commission.[27]

It is hardly surprising that, in part, the decision for the denial of the Ktunaxa application rests on a move of discretion and caution, of interdepartmental cooperation to avoid controversy. But what of the other reasons?

The first reason stated above for rejecting the Ktunaxa application—loss of commemorative integrity—cannot reasonably be contested, as the plans for redevelopment of St. Eugene and subsequent construction came at a significant cost to its mnemonic program.[28] Today very little of the original structure remains intact. Notable exceptions include the entrance gate to the grounds and the beam work and rosette window inside the old chapel, now the "Chief David Meeting Room" (Figs 7–8). Ironically, the exclusion of this site from the register of national historic sites may have been beneficial in terms of attracting investment and sustaining a viable business. Without the official plaque and gravitas that attend such designation, the relationship between the luxury resort and its deeply troubled past remains less than obvious. To be fair, an interpretive centre operates in the basement of the resort and is open most days to inform visitors of the intergenerational impact of the residential school—though it received

27. HSMBC, *Issue Analysis: St. Eugene…*, *op. cit.*, p. 577.
28. Significantly the initial erosion of St. Eugene's commemorative integrity began in 1973, when BC's provincial government removed much of the interior fittings in anticipation of converting the school into a psychiatric institution, a plan eventually abandoned despite the outlay of $750,000 for initial construction costs. (See [http://www.steugene.ca/resort/heritage].)

◂ Fig. 8
Renovated chapel interior, Chief David Meeting Room, St. Eugene Golf Resort and Casino, Cranbrook, BC.
Photo: Geoffrey Carr.

few guests during my various visits there. Indeed, it was clear during my stay at the resort that many of the guests had no interest in the building's history or in the larger questions of social memory implicated at the site.

However, the second cause mentioned to deny the Ktunaxa application—St. Eugene does not possess requisite historic significance—does raise interesting questions regarding the parameters for determining such significance. Only one criterion listed by the Board, that of a school's contribution to "important and innovative educational practices," presents possible grounds for designation. And while it could be contended that the educational practices employed at St. Eugene were "important" and "innovative," this is an argument, for obvious reasons, few would relish making. With some sympathy it is acknowledged that the 1988 guidelines drafted by the HSMBC precede the eventual awareness of mass social trauma inflicted at many of these institutions. The revelations of such abuses constitute what Alexander Wilde has called an "irruption of memory," public events that break in upon the national consciousness, unbidden and often suddenly, to evoke a political past that is still present in the lived experience.[29] Taken this way, the incapacity to accommodate such painful histories issues from a policy shortfall, from a structural deficit. Paul Ricoeur notes that in such irruptive moments an uncanny past may intrude not as "the object of labour," but an "absence without a presence."[30]

Interestingly, as this example suggests, commemorative practices are defined as much by those sites and clusters of social memory that they refuse as those that they accommodate. As such, the failure of the application of the Ktunaxa to have St. Eugene recognized as a site of national

29. Alexander Wilde, "Irruption of Memory: Expressive Politics in Chile's Transition to Democracy," *Journal of Latin American Studies*, 1999, vol. 31, p. 473–500.
30. Paul Ricoeur, quoted in Elizabeth Jelin, *State Repression and the Labours of Memory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, p. 5.

historical significance does not suggest mere suppression of a difficult past. Rather omissions, lacunae, and silences circumscribe the edges of zones of inarticulation, of muteness, of ineffability, of the failure of representation to describe traumatic events. Moreover the sets of discursive exclusions that govern such refusals are, at the same time, those that allow for the appearance of positive forms rendered by various enshrined values. In other words, such omissions are not relegated outside of systems that assign historic value; rather, they are included into a dismissed category, a process that establishes the conditions for the figuring of valued places. In practical terms, this process explains how the incapacity to designate the form of the residential school, a form of undeniable historic significance, allows for the designation of other historically significant forms, each in their own way instantiating and sustaining the production of consonant, often patriotic, forms of social commemoration or heritage.

The Importance of Being Difficult

What possible benefit, then, can be derived by thinking through the relations between networks of valued, historic places and "difficult patrimonies"? Moreover, if this difficult heritage is brought into extant systems of management, is it possible to avoid the most undesirable form of mnemonic sublimation, wherein the burden of a troubled past is transformed into a barely perceptible memory or—worse still—a palatable one? It is contended here that a useful corollary exists between this pairing of historically valued pasts and difficult pasts with that of beauty and sublimity. Significantly, just as those heritage values labelled historical seem both to manifest a past and bracket its exception, so too heritage values labelled aesthetic seem to manifest beauty while masking its other, the sublime. The sublime in this sense should not be confused with transcendent model of Longinus, Burke, and Kant. Rather the term here denotes the later sublime of Lyotard, Lacan, and Zizek, the sublime that describes a moment of immanence wherein the contingent, the absurd, the abject, and the traumatic are manifest through encounters with everyday materiality. Unlike the object of beauty, which implies a unity of experience and the absence of dissonance, the sublime object indexes the limit of harmonizing theory and practice, delineating an impossibility, an emptiness haunting the core of figuration.[31]

The sublime is suggested at St. Eugene in the only non-commercial space at the resort, a small, active cemetery tucked to the side of the golf course. There rest the remains of former students, staff, and others of Ktunaxa descent. At the request of Ktunaxa elders, the cemetery was not photographed, but its marginal presence—unmarked on resort maps, no signage, restricted access—intimates a dialectic between that which can and

31. Slavoj Žižek, *The Art of the Ridiculous Sublime: On David Lynch's Lost Highway*, Washington, Walter Chapman, 2000.

that which cannot be presented and framed. This tension between sublimity and beauty is especially taut in this spectacular setting, in light of planned forensic investigations at this and other residential school graveyards by a research group with the Truth and Reconciliation Commission, owing to allegations of children interred in unmarked graves.

Significantly, in this way the beautiful is known by the sublime and the reverse. Moreover, as Jean-Luc Nancy argues, the sublime prevents the beautiful from slipping into the merely agreeable, preserving its place in a gravitational field with the sublime, the ugly, the disagreeable.[32] Applying the same logic to questions of historical value and difficult heritage, the inexplicable, indescribable core of social life that cannot be rendered in positive form by commemoration becomes discernable through a process of negation, through a "labour of the negative." Moreover this dialectic forecloses the historical object as merely consumable entertainment. Clearly there are profound political implications to both aesthetic and historical values, for if either are cleaved from their respective, disruptive other (the sublime or the difficult), they may function merely as a tool to underscore the *status quo*, to produce an agreeable landscape, while diverting attention away from unreconciled pasts and presents.

To be fair, this question of difficult—and at times intangible—heritage has received some attention in Canada and likely will continue to do so with a growing sense of the need to preserve even sites that could tarnish the nation's image. For example in 2004, Parks Canada's "Healing Broken Connections" initiative meant to restore a meaningful cultural relationship with members of the Kluane, Aishihik, and Champagne First Nations, who had been prohibited from hunting in traditional territories subsumed by the creation of the Kluane Game Sanctuary (since 1974, the Kluane National Park and Reserve of Canada).[33] Representatives from each First Nation have been invited to participate in a number of cultural camps and traditional knowledge workshops held in the park. Moreover, to make clear the effaced history and presence of Indigenous people in the region, visitors to the park have access to materials that "communicate the history and values of the land […] through stories of the people, the land, and the trails."[34] In a similar vein, in 2001 Parks Canada partnered with the Carry the Kettle and Nakoda First Nations to initiate commemoration of the Cypress Hills Massacre of 1873, a history previously overlooked by the HSMBC. Earlier commemoration at the site focused instead on the development of nearby Fort Walsh, a Royal Canadian Mounted Police (RCMP) stronghold built as a consequence of the slaughter of 23 Nakoda by marauding Americans and Métis. In 2006, the HSMBC amended this oversight designating Cypress Hills as a national historic site.

32. Jean-Luc Nancy, "The Sublime Offering," in Jean-François Courtine (ed.), *Of the Sublime: Presence in Question*, Albany, SUNY Press, 1993, p. 25–54.

33. Parks Canada, *Words to Action*, Gatineau (QC), Parks Canada Stakeholder and Public Relations Branch, 2004, p. 24.

34. *Ibid.*

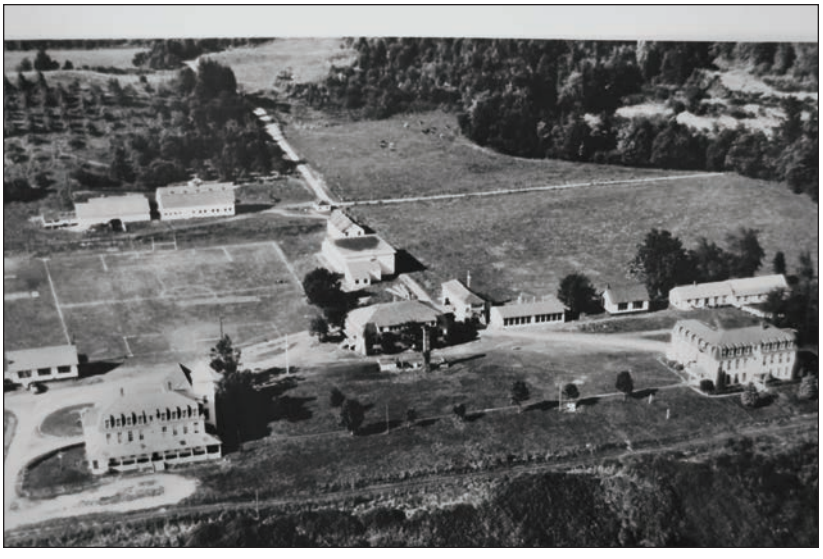
Fig. 9 ▶
St. Mary's Mission School, Girls Residence, Mission, BC, n.d. *Mission Community Archives.*

The issue of addressing difficult subjects has also been taken up by the Canadian War Museum, who in 2008 hosted a conference that asked "Is Difficult Important?" That conference sought to investigate how

> Canadian museums and cultural agencies can deal with contested and challenging subjects and methodologies while fulfilling their mandates and serving their attentive publics. The conference will build upon existing scholarly and professional investigations of difficult subject matters to explore the development of best practices in a Canadian context. It will thereby address broader critical issues, including the role of cultural institutions in civil society, community life, and the creation of knowledge.[35]

More pointedly, the question was asked whether "Canadian institutions are doing this well or, indeed, at all?" This final, self-reflexive query seems most apt when considering the problem of the difficult patrimony of the residential schools. The legacy of this national network of carceral spaces operated for over a century affecting the lives of hundreds of thousands of people. It is not sensationalistic to suggest that this past dwarfs the injustices at Kluane or Fire Hills. Clearly restoring some sort of commemorative balance in these places will require concerted efforts for many years from members of Indigenous communities, government agencies, non-governmental organizations, and concerned citizens, both Indigenous and government representatives. But how to begin negotiating such a balance? Indeed at this time is balance possible?

35. See the conference invitation: [http://www.civilization.ca/cwm/media/press-releases/2009/canadian-war-museum-hosts-conference-is-difficult-important-the-canadian-museum-and-the-search-for-social-value].



◂ Fig. 10
Aerial view of St. Mary's Mission School, n.d. *Mission Community Archive.*

Mission of Remembrance

The development of a the quasi-private heritage park on the grounds of St. Mary's Indian Residential School in Mission, British Columbia, presents another apt case to consider the complexities of commemorating residential schools. In the early 1980s, in the midst of a crushing recession, the Mission Heritage Association (MHA)—a group of local, non-Indigenous business people and concerned citizens—believed that the development of a heritage attraction would bolster sagging civic pride in the region.[36] Failure to secure and restore the *Sampson V*, the last steam-driven stern-wheeler boat operated by the Federal government on the Fraser River, prompted the fledgling Association to turn its attention to St. Mary's—a logical choice owing to its historical significance. Not only was St. Mary's the site of a prominent, 19th-century mission founded by the Oblates of Mary Immaculate, but indeed it was one of the first colonial settlements established in the Fraser Valley.[37] In 1861 a young, French theologian, Father Léon Fouquet, initiated St. Mary's mission in the territory of the Stó:lō Nation, some 60 kilometres upstream of the capital at New Westminster.[38] A boarding school for boys was constructed at the mission in 1863, and in 1867 a similar structure was built to house girls. Between 1883 and 1884 these buildings were demolished and rebuilt

36. For a detailed account of the formation of the Mission Heritage Association, see Brian Antonson, "The Mission Heritage Association: Catalyst for a Community," *The Philanthropist*, 1990, vol. 9, no. 4, p. 48–54.

37. Indeed this same pattern repeated itself at many of the sites of residential schools, including St. Eugene, wherein a Christian mission preceded schools (usually day schools), which would in some cases be supplanted or supplemented by an industrial school, and later residential schools.

38. Thomas A. Lascelles, *Roman Catholic Indian Residential Schools in British Columbia*, Vancouver, Order of the OMI, 1990, p. 69. For a general history of the missionary activities of the OMI in western Canada, see Raymond J.A. Huel, *Proclaiming the Gospel to the Indians and Métis*, *op. cit*.

Fig. 11 ▶
"Carrying the Lady to the Grotto," St. Mary's Mission, Mission, BC, n.d.
Author unknown.

atop a bluff overlooking the Fraser River, to allow for laying rail line along the river's edge. These new, largely identical accommodations were designed without input from the Department of Indian Affairs, though Federal funding was provided for their operation[39] (Fig. 9). By the early 1900s, the site spanned over 300 acres on which were situated a series of outbuildings—classrooms, a church, a sawmill, barns, laundry facilities, and so on[40] (Fig. 10).

Interestingly the grounds of the school had long been a major pilgrimage site for Indigenes and settlers. The construction of the province's first Marian Shrine in 1892 attracted as many as 7,000 pilgrims to gather each Easter.[41] An annual Passion Play performed by a cast of Indigenous performers drew audiences from far afield to witness an elaborate, ceremonial re-enactment of Christ's crucifixion.[42] At other times of year, Stó:lō would be married, baptized, and confirmed at the shrine (Fig. 11). Gradually the shrine fell into disrepair, and though renovated in 1954, it was demolished in 1965 along with all other buildings on site. Four years earlier a new educational facility had been built nearby, providing new accommodation and teaching facilities in place of the aging institutional complex, soon to be condemned and torn down.

39. John S. Milloy, *A National Crime: The Canadian Government…*, *op. cit.*, p. 56.
40. Thomas A. Lascelles, *Roman Catholic Indian Residential Schools in British Columbia*, *op. cit.*, p. 69.
41. See the Mission Heritage Association's Website: [http://www.heritagepark-mission.ca/grotto.html].
42. Terry Glavin, *Amongst God's Own: The Enduring Legacy of St. Mary's Mission*, Mission (BC), Longhouse, 2002, p. 83.

One of the first proposals for the renovation of the historic mission recommended the reconstruction of the Marian Shrine. In addition, to effect civic engagement with the region's past, the MHA planned to construct an interpretive centre and to reconstruct some of the demolished buildings on their original foundations. These rebuilt structures would serve new purposes, including a heritage library, a theatre, galleries, while surrounding lands would be landscaped to aid viewing of river vistas.[43] Significantly, the Association originally envisioned re-creating a vast historical tableau for visitors. The site, now the Fraser Valley Heritage Park, was meant to provide

> a centre for the study of the powerful Fraser that flowed at their feet; a centre for learning and teaching and celebrating the town's heritage; a center for the cultural, visual, performing arts and sciences; a center that would honour the traditions of ecclesiastical learning and solitude; a center which would celebrate the history of the land and the river—a history some 12,000 years long.[44]

▲ Fig. 12
Marian Shrine, Fraser Valley Heritage Park, Mission, BC.
Photo: Geoffrey Carr.

As is often the case with such grand schemes, most of its aims remained unrealized, though significantly, the Marian Shrine was rebuilt (Fig. 12). In addition, the Memorial Garden and Heritage Garden were planted, marking respectively former staff residences and the site of a chapel burned in 1930.[45] Also the Association generated funding for the construction of Norma Kenney House (eating facilities named after the founder of the MHA), a bell tower that houses the original school bell, a bandstand that hosts musical performances and ceremonies, and the Flag Plaza, where (for a fee) members of the public may affix a commemorative plaque for whomever they wish.

Of special interest here in this formative vision is the presumption of the possibility of historical continuity, especially difficult now in the shadow of the legacy of the residential schools. Granted, in 1979 at the time of its formation members of the MHA would have had little idea of the more problematic aspects of this education system, so folding this institutional history into a 12,000-year continuum would not have seemed especially troubling. However, much has changed since the early 1980s

43. Brian Antonson, "The Mission Heritage Association: Catalyst for a Community," *op. cit.*, p. 50.
44. *Id.*, p. 49.
45. A current map of the grounds can be accessed on the MHA's Website: [http://www.heritage-park-mission.ca/stmary-map.html].

about how we perceive the history of the residential schools. It seems fair to suggest that it would be inconceivable to undertake such a project today. Yet despite this new awareness and, more pointedly, despite the Supreme Court's decision that implicated St. Mary's in long-term systematic abuse of Indigenous children, the site bears no substantive programmatic change since its refiguring in the 1980s.[46]

One oblique mention of this dissonant heritage is made on the "Indian Residential School Memorial," a diminutive sign located on a post at the Stó:lō Nation pavilion. It simply reads "This memorial is in recognition of those aboriginal children who attended St. Mary's" (Fig. 13). Built by members of the Stó:lō Nation, in cooperation with the Mission Indian Friendship Centre Society, this pavilion/memorial (also known as the Totem Picnic area) instantiates the vagaries of representing such difficult heritage. Certain Christian survivors from the Stó:lō Nation, as outlined in Terry Glavin's book *Amongst God's Own: The Enduring Legacy of St. Mary's Mission*,[47] testify to the benefits gained from attending this residential school. Others in that text relate contrary, traumatic experiences. Owing to such unequivocal testimony, Glavin cautions against reaching easy conclusions about St. Mary's legacy. As he poignantly states, "It was an evil place. It was a beautiful place."[48] Other critics are less certain that the system's legacy should be as nuanced. For example, Stó:lō administrator and political activist Ernie Crey relates certain conclusions of his family's encounters with Indian education at St. Mary's and elsewhere:

> My grandparents were proud, independent people who had lived through the deliberate dismantling of Stó:lō culture by priests who probed and pried into every corner of our lives. I had seen my father's spirit dimmed by the residential school where his culture was choked out of him, so that all his life he held his Halq'emeylem language and spiritual knowledge in check, depriving us, his children, of our most precious birthright.[49]

To be clear, this is not an argument favouring an unequivocal position on this history. On the contrary, even the question of how nuanced historical interpretation should be, as this example shows, is itself complex and nuanced. The point is, as this instance also reveals, that the muted representation of social trauma at St. Mary's articulates a lack of fraught contention—over what these pasts mean to whom. In the wake of September 11, 2001, James Young has argued that it remains crucial for commemoration to convey:

46. Details of the settlement can be read at [http://www.residentialschoolsettlement.ca].
47. Terry Glavin, *Amongst God's Own: The Enduring Legacy of St. Mary's Mission*, *op. cit*.
48. *Id.*, p. 11.
49. Ernie Crey, "The Perpetual Stranger: Four Generations in my Stó:lo Family," in Suzanne Fournier and Ernie Crey (eds.), *Stolen from Our Embrace: The Abduction of First Nations Children and the Restoration of Aboriginal Communities*, Vancouver, Douglas & McIntyre, 1997, p. 20.

◂ Fig. 13
Stó:lō Nation Pavilion, Fraser Valley Heritage Park, Mission, BC.
Photo: Geoffrey Carr.

> a worldview that allows for competing, even conflicting agendas—and make this too part of our process. Rather than fretting about the appearance of disunity (all memorial processes are exercises in disunity, even as they strive to unify memory), we should make questions in the public debate itself part of our memory work […] for just as memory is a negotiation between past and present, it is also an ongoing negotiation among all the groups of people whose lives were affected by this event and whose lives will be shaped by what is built there.[50]

From a certain perspective, the Fraser Valley Heritage Park could be regarded as a success in that it realized the early vision of its founders. Albeit in a more modest form than originally planned, the site has become the civic centre originally conceived by the MHA. Throughout the year, music festivals, outdoor theatre, auto shows, and even Canada Day celebrations are held on the grounds of the demolished institution. Moreover, the annual pilgrimage continues to meet at the Marion Shrine. Yet alongside this largely unexamined—and at times kitschy—repurposing, alongside this unmarked carceral past, flows a tacit apologist message. Without articulating a struggle to reckon with difficult colonial histories, this space conveys an image of an untroubled past, free from dissonance and the spectre of intergenerational trauma. The profoundly conflicted responses to this history at St. Mary's and elsewhere suggest the need to admit contrary perspectives, so that commemorative practices are duly complicated in this deeply introspective process of rethinking the material legacy of the Indian Residential Schools. In a recent speech to the Faculty of Law at the University of Toronto, Justice Murray Sinclair, chair of the Truth and Reconciliation Commission, reminded the

50. James Young, "Remembering Life with Life: The New World Trade Center," in Judith Greenberg (ed.), *Trauma at Home: After 9/11*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2003, p. 220.

Fig. 14 ▶
St. Michael's Indian Residential School, Alert Bay, BC.
Photo: Geoffrey Carr.

audience that "it took 150 years to reach this point in time. It will take many generations to restore relationships and balance."[51] We are confronted all across this nation by the need to do something with the material detritus of this troubling past, yet as Justice Sinclair points out, easy moves to harmonize and reconcile this dissonant past should be avoided, however uncomfortable and anxious a process that is.

Conclusion

I will conclude with a discussion of efforts by the 'Namgis First Nation in Alert Bay to preserve St. Michael's Indian Residential School (Fig. 14). Andrea Sanborn, executive director of the U'mista Cultural Society, is spearheading the project to save this structure. She is seeking help from all levels of government and other interested parties to convert the school into a multipurpose public institution that would likely include a museum and band offices. This is another in a series of initiatives to keep the building operational, coming on the heels of a frustrated bid to convert the school into an Indigenous language centre. For Sanborn and others in the 'Namgis Nation, the retention of St. Michael's will provide a crucial, material reminder of the coordinated effort on the part of government and various churches to assimilate Indigenous communities, not only in Alert Bay but across the entire nation.

For a number of reasons the fate of this notorious institution hangs in the balance. With each delay and each passing year, the 'Namgis must spend approximately $60,000 to heat, illuminate, patrol, and clean the

51. The full address can be heard at: [http://www.law.utoronto.ca/visitors_content.asp?itempath=5/5/0/0/0&specNews=766&cType=NewsEvents].

vacated school. Then there is the prohibitive cost to renovate, which hovers between $15 and $20 million. Though the foundation remains intact, the building needs extensive structural repair, as well as the removal of asbestos and other toxic building materials. Further, the social and historical values that these institutions hold remain contested within the Indigenous populations of the region, as some would prefer to remove all material reminders of the residential schools. The 'Namgis are but one of 17 communities that belong to the Kwakwaka'wakw Nation. Significantly most 'Namgis children did not attend St. Michael's, whereas children from those communities that did send children there, such as the Kwagu'l, would prefer to have the school demolished.[52]

It also should be acknowledged that even the most carefully thought through commemorative projects remain vulnerable to political recuperation. Many critics charge that heritage preservation belongs to a cluster of practices and discourses which they label "social-movement multiculturalism," a complex public-relations play to divert the equitable redistribution of wealth.[53] Significantly in 2004 the Conservative government coined and used the phrase "heritage redress," perhaps to appear more centrist, and this phrase has been put to use both in dealing with disputes over the Chinese Head Tax and the internment of Ukrainians from 1914 to 1920.[54] Matt James argues that the Conservatives' model of "heritage redress"—amelioration of social ills through commemoration—appears little more than "multiculturalism in the service of neoliberalism" and saps momentum from social movements seeking more substantive change.[55] James and others concede that heritage redress can provide necessary momentum to recognition politics provided it accompanies, rather than replaces, a number of other ameliorative efforts concerned with economics, education, and social justice. This sentiment is echoed by some advocacy groups, such as the International Center for Transitional Justice as well as the International Coalition of Sites of Conscience, who maintain that heritage redress (or symbolic reparation) serves a critical purpose in instituting transitional or restorative justice.

At the moment it remains unclear if Andrea Sanborn's committee will be able to generate the requisite revenue to preserve this site of difficult heritage; to date, funding has been unsuccessfully sought from all levels of government, private interests, and even foreign organizations. What also remains unclear is how to affect such a costly venture without a commercially viable tourist business, which effaces, as at St. Eugene, most

52. Personal interview: Hereditary Chief of the Gwa wa enuk First Nation, Robert Joseph, himself a survivor of St. Michael's, relayed these conflicting opinions (February 6, 2009).

53. John Torpey, *Making Whole What Has Been Smashed: On Reparation Politics*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2006; Charles S. Maier, "A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial," *History and Memory*, 1993, vol. 5, p. 136–151.

54. Matt James, "Do Campaigns for Historical Redress Erode the Canadian Welfare State?" in Keith Banting and Will Kymlicka (eds.), *Multiculturalism and the Welfare State,* Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 232.

55. *Id.,* p. 233.

Fig. 15 ▶
Boy's Washroom, St. Michael's Indian Residential School, Alert Bay, BC.
Photo: Geoffrey Carr.

historical traces of the school. The majority of residential schools have been demolished, and those that do remain standing have been altered through renovation. St. Michael's is no exception, yet some features remain intact and warrant consideration. For example, the basement holds a number of appliances used for food preparation that could be preserved for display. Also, certain architectural features remain intact and could convey poignant aspects of the residential school experience for visitors. An extant row of sinks for washing found in a boys' dormitory, for instance, relate the deprivations of overcrowding, as well as the threat of tubercular infection owing to close contact (Fig. 15).

Issues of how to represent this difficult past are further complicated by the close proximity of St. Michael's to the U'mista Cultural Centre, the structure housing, among other objects, the repatriated collection of world-famous masks seized and sold by Indian agents in the 1920s.[56] The U'mista museum remains not only a symbol of cultural revival to the Kwakwaka'wakw Nation, but also a noteworthy example of successful repatriation. The gravitas of this place adds further scrutiny and expectations on the manner in which St. Michael's could possibly be restored. Despite these and other epistemological uncertainties about representing past social trauma, it is contended here that more needs to be done to recognize, commemorate, and salvage some of the material remnants of the residential schools. It remains significant that the original logic of the schools dictated their construction far from public view. They operated in a near-vacuum, apart not only from settlers but also often from the communities of Indigenous peoples. In a sense, the lag of government departments of all levels to rethink heritage and commemoration practice and policy is an extension of the foundational logic and

56. The mask collection can be viewed at: [http://umista.ca/collections/collection.php].

culture of silence upon which these places were erected. However, government cannot be held solely accountable for enacting such a mnemonic shift. What of those belonging to settler culture who visit such places as tourists, as celebrants, as students of heritage? What of new Canadians entrusted by Citizenship and Immigration Canada with the responsibility of "protecting Canada's natural, cultural, and architectural heritage for future generations"?[57] At present, understanding how to acknowledge difficult heritage of the residential school appears to be a struggle without an unequivocal resolution. Yet, I argue it is a necessary struggle if Canada is to attempt to reckon with its colonial inheritance and to better its relationship with its Indigenous peoples.

57. The "Rights and Responsibilities of Citizenship" are found at: [http://www.canada.com/pdf/discover_canada_eng_37.pdf].

16

Traditions spirituelles et esprit du lieu

Pierre Lucier

Abstract

Religious and spiritual traditions have been expressed in habitats and places of worship or hospitality that are often quite different, in the image of the specific urgings of varying beliefs and rules of life. There are correspondences among the spiritual leanings of religious families, the architectural planning of their convents, monasteries, and other buildings, and the modes of their presence and action that have a lot to do with the spirit of place found in the buildings. It is that spirit of place that lays the foundation for the cultural significance of religious houses and can provide benchmarks for civil repurposing that is liable to comply with and extend their symbolic potential. Using selected examples from the rules and constitutions of religious orders and how they are translated into habitats and sites, this presentation will attempt to pinpoint and illustrate some of those promising homologies.

Les traditions religieuses et spirituelles se sont inscrites dans des habitats et des lieux de culte et d'accueil souvent très différents, à l'image des insistances particulières de leur adhésion croyante et de leurs règles de vie. Entre les spiritualités des familles religieuses, l'aménagement architectural de leurs couvents et bâtiments et les modalités de leur présence et de leur action, il y a dès lors des correspondances qui comptent pour beaucoup dans l'*esprit du lieu* qui habite ces ensembles. C'est cet *esprit du lieu* qui constitue l'assise de la signification culturelle des couvents et qui, dans les cas où une authentique valeur patrimoniale leur est reconnue par ailleurs, peut fournir des balises en vue de réaffectations civiles susceptibles de respecter et de prolonger leur potentiel symbolique.

Telle est l'hypothèse heuristique qui sera présentée ici brièvement en deux étapes. Dans une première, on établira l'essentiel du cadre conceptuel qui sous-tend le présent propos, à la manière de repères permettant de cerner les concepts de base aussi bien que de suggérer une méthode d'analyse. Dans un second temps, par modes d'esquisses aux allures de plan de travail, on proposera quelques exemples de correspondance entre spiritualité et *esprit du lieu*. Ces exemples seront, pour l'essentiel, tirés des constitutions et des règles d'ordres[1] religieux et de leur traduction dans des habitats et des sites. Devraient ainsi émerger certaines des homologies porteuses dont on fait ici l'hypothèse.

Spiritualité, règle de vie et personnalité de l'habitat

En faisant de l'*esprit du lieu* une de ses références fondamentales en matière de compréhension et de conservation du patrimoine, l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) a privilégié une voie à la fois exigeante et inspirante. Exigeante, parce que, désenchantement du monde et sortie de la religion obligent, on doit pouvoir y dégager les significations de leur gangue magique ou de la seule émotion du moment. Inspirante aussi – l'homologie sémantique ne trompe pas : « esprit », « spiritualité », « inspiration »… –, parce que c'est là que réside le sens à décoder, à garder et à transmettre, forcément toujours en d'autres langages, parfois même en vue d'autres usages[2].

1. On parlera ici d'« ordres », de « congrégations » et de « communautés » de manière globale et indifférenciée, sans référence aux spécifications techniques et canoniques qui distinguent ces appellations. On fera de même pour le mot « couvents », qui désignera ici tous les genres de lieux de résidence de ces groupes religieux, qu'il s'agisse de « monastères », d'« abbayes », de « couvents » proprement dits ou d'autres types d'implantation et d'habitat. Dans le langage courant, le « couvent » désigne habituellement une résidence de religieuses, voire une école pour jeunes filles tenue par des religieuses.
2. Voir à ce sujet : Pierre Lucier, « L'esprit du lieu et le désenchantement du monde », dans Laurier Turgeon (dir.), *Spirit of Place: Between Tangible and Intangible Heritage / L'esprit du lieu : entre le patrimoine matériel et immatériel*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 33-40 ; Pierre Lucier, « La signification culturelle du patrimoine religieux », dans Solange Lefebvre (dir.), *Le patrimoine religieux du Québec. Éducation et transmission du sens*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 139-150.

Les mutations et les précarités que connaissent actuellement bon nombre de couvents invitent à rechercher l'*esprit* qui, diversement et avec des accents variables, en a fait des lieux de sens, porteurs de valeurs et dignes de mémoire et de pérennité. On soumet ici d'emblée que le contenu même des traditions spirituelles des communautés qui les ont bâtis, utilisés et conservés, ou qui s'apprêtent à les léguer, constitue une source de premier plan pour le repérage et la saisie de l'*esprit du lieu* de ces couvents. Cette voie d'analyse suggère que spiritualité et *esprit du lieu* se font écho dans des homologies dont la sémantique et l'étymologie ne sont que la traduction et l'illustration.

Dans l'Occident chrétien, on parle de spiritualité et de tradition spirituelle pour désigner des façons particulières de vivre l'adhésion à la foi chrétienne. Celle-ci a assurément une unité et une unicité inhérentes à son contenu. Il y a bel et bien telle chose qu'un credo chrétien, centré sur quelques affirmations relatives au sens de la condition humaine et du salut qui lui est offert, à la signification de la personne et de l'action de Jésus-Christ dans l'économie de ce salut, à la construction d'un monde sauvé et renouvelé, à l'espérance eschatologique de la révélation totale d'un Dieu sage et aimant. Ce noyau kérygmatique est tellement essentiel qu'on n'imagine pas qu'il puisse être absent de l'affirmation croyante chrétienne ; il est donc effectivement présent dans toutes les spiritualités authentiquement chrétiennes.

Cela étant, il y a plus d'une manière de traduire cette foi fondamentale dans la vie des individus et dans celle des communautés rassemblées autour d'elle. Les spiritualités chrétiennes désignent les façons concrètes de vivre cette foi avec plus ou moins de radicalité, avec des accents différents selon les époques et les sensibilités, et dans des contextes et des modes de vie aux multiples facettes. Les ordres religieux sont des lieux de cristallisation de ces traductions et constituent ainsi des références, des modèles, des types illustrant les multiples manières de vivre la foi chrétienne et de lui donner forme visible. Selon les époques, et souvent en raison de ce qu'ils avaient fait de bonnes lectures des aspirations, des besoins et du « vivable disponible », ils ont rallié des croyants et dessiné des profils de vie chrétienne assez consistants pour durer, souvent même à l'échelle des siècles, assez souples et prospectifs aussi pour pouvoir intégrer des évolutions elles-mêmes souvent importantes. Il y a ainsi de nombreuses traditions spirituelles, certaines plus matricielles que d'autres, certaines formant aussi des familles dont les arborescences suggèrent clairement qu'il y a des spiritualités souches, des filiations, des ramifications, des essaimages, parfois aussi des dérives, voire des divergences ou même des rivalités.

L'histoire des ordres religieux chrétiens en Occident témoigne ainsi autant de la diversité des perspectives que de la récurrence d'airs de famille tenaces. Et si les écrits fondateurs s'emploient à définir les approches spécifiques de la foi et de la vie, c'est souvent du côté des « constitutions » et des « règles » que l'on trouve les descriptions les plus concrètes et, somme toute, les plus éclairantes. En prenant soin de rédiger ces règles de vie et en demandant aux plus hautes autorités ecclésiastiques de les approuver et de

les sanctionner, les fondateurs d'ordres religieux et de courants spirituels nous apprennent beaucoup sur le sens de leur projet. Il y a là des objets d'étude essentiels pour la pratique de l'hypothèse proposée ici.

Les constitutions et les règles des ordres et des congrégations sont, en général, des textes succincts, où ce que nous appellerions maintenant les « énoncés de mission », les « visions » et les « valeurs » introduisent les prescriptions relatives au cadre de vie, aux rythmes de prière, aux rapports entre les membres, à l'exercice du gouvernement, aux horaires quotidiens, à l'engagement social, à l'habitat, au vêtement, aux travaux à exécuter, à l'insertion dans l'environnement – bref, à tout ce qui fait la vie concrète et qui incarne l'idéal de vie. Les mots y sont généralement pesés, comme en tout texte appelé à guider la direction exercée par les supérieurs eux-mêmes, voire à la contrôler et à la juger : dans une communauté religieuse, personne n'est au-dessus de la règle et toute modification à cette règle exige des décisions extraordinaires, comme c'est le cas pour la constitution d'un pays ou pour la charte d'un organisme. Les règles religieuses ne sont pas pour autant des documents monolithiques et immobiles ; au rythme des réformes ecclésiastiques générales (réforme grégorienne, concile de Trente, mises à jour du droit canon, concile Vatican II, etc.), elles connaissent des révisions et des reformulations qui sont elles-mêmes instructives sur ce que les membres considèrent comme l'essentiel à conserver à travers les modalités de sa traduction variable. Il s'agit donc d'une référence de première importance.

La plupart des règles comportent des prescriptions relatives à l'architecture des couvents. Rien d'étonnant à cela, particulièrement dans les regroupements stables, où le lieu de vie doit favoriser et illustrer l'idéal religieux et communautaire poursuivi. L'architecture d'un couvent doit traduire le mieux possible les arêtes de la spiritualité du groupe ; elle est le *lieu* de l'*esprit* qui donne sens à ce regroupement même. La saisie de cet *esprit* est essentielle pour la discussion des entreprises de patrimonialisation et pour l'exploration des modes possibles de réaffectation. Pour faire concret et sans anticiper sur la suite, disons simplement qu'un couvent de carmélites n'a ni le même sens inscrit dans ses murs, ni le même potentiel de réaffectation qu'un couvent de religieuses hospitalières ou enseignantes, et qu'une abbaye cistercienne ou un couvent dominicain ont peu à voir avec une maison de jésuites. À moins de vouloir tout niveler ou uniformiser, il ne saurait donc y avoir des approches indifférenciées de tout ce qui concerne leur héritage et leur avenir. Spiritualités et *esprit du lieu* sont ici des « inspirations » obligées. C'est que, en deçà ou au-delà des fonctions religieuses, il y a des significations inscrites dans les lieux eux-mêmes, dès lors considérés comme des signes culturels.

Il faut évidemment établir et situer, en elle-même et par rapport aux habitats religieux, cette distinction suggérée entre foi chrétienne et spiritualité particulière, entre les fonctions religieuses et les significations culturelles de ces habitats. L'enjeu est de taille, car la promotion du patrimoine conventuel ne peut faire fi des désaffections observables vis-à-vis des croyances et des convictions des univers qui les ont fait naître et prospérer.

Le cas de figure le plus simple serait assurément celui d'une volonté de conservation qui serait portée par une adhésion croyante toujours opérante et exprimée. La question de la destination du patrimoine religieux bâti serait alors assez simple : une église est d'abord édifiée en vue de rassemblements autour d'un culte et les couvents ont été construits pour être habités par des groupes religieux qui les font vivre et les entretiennent avec l'appui des populations croyantes. Mais tel n'est manifestement plus le cas dans de nombreux pays et régions de l'Occident traditionnellement chrétien. C'est pour cela que se posent de nouvelles questions de légitimité et d'opportunité. On veut bien se souvenir et perpétuer les traces de ce qui a façonné nos histoires et nos cultures, mais ce ne peut être qu'en sélectionnant le plus important et le plus lourd de significations présentes, et cela dans des contextes de moins en moins marqués par les ferveurs portantes d'hier. La question surgit d'elle-même : comment traiter de patrimoine religieux sans références religieuses partagées ?

Les couvents constituent des objets particulièrement éclairants à cet égard. Car, non seulement ils traduisent une foi religieuse avec ses affirmations fondamentales, notamment illustrées dans leurs chapelles, églises et autres oratoires, mais ils sont des aménagements destinés à être des milieux de vie. Les religieux ne font pas que fréquenter leurs lieux de culte ; ceux-ci font plutôt partie d'ensembles bâtis où les religieux vivent, travaillent et meurent, animés par la volonté d'y vivre leur idéal de vie. Les couvents traduisent ainsi des modes de vie inscrits dans le sol, dans le bois et dans la pierre, et « incarnant » les insistances religieuses particulières en quoi consistent les spiritualités. Plus que pour les églises et les temples, il est donc possible d'en dégager des façons concrètes de vivre ensemble et d'être au monde. Lors même que les références proprement religieuses s'estompent, il reste ces habitats, généralement dessinés par les fondateurs, où des valeurs, des convictions et des engagements ont été vécus et ont pris corps et où il est toujours possible de « vivre selon ». Lorsque ce « vivre selon » conserve quelque chose de son potentiel d'interpellation, on peut parler d'une signification culturelle toujours actuelle, et donc encore capable d'être léguée et réappropriée. C'est à dégager cette signification que s'emploie une herméneutique centrée sur l'intelligence des signes culturels. Et c'est ce que visent à montrer les exemples qui suivent.

Quelques exemples

Si l'on avait tenu à suivre ici la démarche de recherche elle-même, ce sont ces exemples qu'il aurait fallu d'abord présenter, si tant est qu'ils constituent le terreau de l'hypothèse soumise. C'est pour des raisons de commodité et de brièveté qu'on a préféré établir d'abord le cadre conceptuel et l'illustrer ensuite par des exemples, selon un procédé que la rhétorique classique autorisait volontiers en suggérant de distinguer la démarche de l'exposé et la démarche de recherche.

La spiritualité bénédictine et ses habitats

La *Règle de saint Benoît*, elle-même inspirée des antiques règles orientales – celle de saint Pacôme et celle de saint Basile –, de la « règle du Maître[3] », des « institutions » de l'abbé Cassien et de la *Règle de saint Augustin*, a profondément marqué le monachisme occidental ; elle en est même, avec la *Règle de saint Augustin* qui la précède, la principale source d'inspiration. Selon ses premiers mots mêmes, c'est une règle visant la vie des « cénobites », cette « race valeureuse », écrit Benoît, de « ces moines qui se constituent en milice conventuelle sous une règle et un abbé[4] ». Couramment résumée en des mots qui ne semblent pas de saint Benoît lui-même – *ora et labora* –, cette règle encadre essentiellement une vie commune axée sur la prière, la *lectio divina*, le silence et le travail. Elle contient des spécifications concernant un habitat conçu sous le signe de la permanence[5], le moine bénédictin faisant vœu de stabilité résidentielle, une stabilité qui lui a traditionnellement fait conserver les mêmes voisins immédiats de chœur et de table, du jour de son admission à celui de sa mort.

Une abbaye bénédictine aura évidemment un *oratoire*, la célébration commune des heures[6] constituant la tâche centrale des moines. Et cet oratoire servira exclusivement à la prière, commune ou personnelle : il n'est pas question qu'on s'y livre à d'autres genres d'activités, précise la règle[7]. Dont acte. Cette abbaye comportera évidemment aussi les lieux nécessaires à la vie commune : un *réfectoire*, lieu de frugalité alimentaire, lui-même lieu de silence et de lecture, avec ses prescriptions sur le nombre de mets cuits et sur la ration quotidienne de pain[8] ; un *dortoir*, dont on va jusqu'à déterminer la répartition des jeunes moines, plus dormeurs et ayant davantage besoin d'être stimulés à l'heure du réveil[9] ; une *infirmerie* pour les malades et les vieillards[10], le moine étant au monastère pour y vivre et y mourir ; un *scriptorium*, où les manuscrits seront transcrits et conservés ; un *vestiaire*, où seront déposés les vêtements et autres articles mis à la disposition de tous[11] ; une *hôtellerie*, pour accueillir visiteurs, pèlerins et autres réfugiés, conformément à l'essentielle vocation d'accueil définie par saint Benoît[12]. Et

3. On ne connaît pas vraiment l'auteur de cette règle ancienne. On l'a dénommée ainsi en raison de sa facture littéraire établie sur des questions posées par un disciple à un maître qui y répond méthodiquement.
4. *Règle de saint Benoît*, chap. I^er^. Il existe de très nombreuses éditions de cette règle. L'abbaye cistercienne belge de Scourmont a bâti un site Internet (le *Scriptorium scourmontois*) d'une grande richesse documentaire et de consultation commode. On y trouve notamment les textes latins et français de la *Règle de saint Benoît* : [www.scourmont.be/scriptorium/rb.htm].
5. « [L]e cloître monastique et la communauté où nous sommes stabilisés » (*ibid.*, ch. IV, conclusion).
6. Le « septénaire sacré du service divin » est minutieusement présenté » (*ibid.*, ch. XVI), voire la fréquence du chant de l'Alléluia (*ibid.*, ch. XV).
7. *Ibid.*, ch. LII.
8. *Ibid.*, ch. XXXVIII et XXXIX.
9. *Ibid.*, ch. XXII.
10. *Ibid.*, ch. XXXVI.
11. *Ibid.*, ch. LV.
12. *Ibid.*, ch. LIII : « Tous les hôtes qui se présentent seront reçus comme le Christ en personne. »

c'est avec précision que la règle bénédictine décrit tout ce qui entoure cette fonction « hôtelière », y compris les rituels d'accueil et les modes d'organisation de la table de l'abbé, appelé à manger et à converser avec ses hôtes. Largement autonome par rapport aux structures territoriales des diocèses, ainsi que l'illustre le statut « mitré » de l'abbé, l'abbaye bénédictine aura une allure d'oasis et d'enclave où l'on vaque à la prière et au travail sans les contraintes d'une action pastorale instituée.

De ce modèle de base, on a observé de nombreuses et importantes variantes au cours des siècles, y compris pour tenir compte de certains engagements pastoraux, caritatifs ou éducatifs. Mais, pour le bénéfice du présent propos, l'évocation de ce modèle peut suffire. Ce modèle est à la source de ce qui se dégage généralement des habitats bénédictins : des lieux de silence et de recueillement, soucieux de beauté, à l'écart du tourbillon de la cité, invitant à la prière et à la méditation, construits pour durer, équipés de fonctionnalités axées sur la vie quotidienne communautaire, munis d'ateliers destinés à un travail manuel modéré, bien organisés pour l'accueil des hôtes, etc. C'est en tout cela que, à des degrés divers de réussite, habite et se dégage l'*esprit du lieu* caractéristique des architectures bénédictines. Et c'est cet *esprit du lieu*, cet autre nom pour désigner le potentiel de signification du lieu, qui doit être respecté dans les entreprises de patrimonialisation et de réaffectation. On peut d'emblée estimer que l'attention devrait y graviter autour d'éléments structurants comme le retrait de l'agitation, le calme, le recueillement, la méditation, la lecture, l'écriture, l'appréciation de la beauté, le respect des rythmes cosmiques des jours et des saisons, la stabilité, l'accueil hôtelier, etc. La spiritualité bénédictine appelle ainsi certains lieux et certains usages plutôt que d'autres.

La spiritualité cistercienne et ses habitats

Issu de la tradition bénédictine, sous le signe du renouveau et du retour aux sources, l'ordre de Cîteaux reprend l'essentiel de la *Règle de saint Benoît*, qu'il veut précisément suivre à la lettre[13], pour soutenir la démarche monastique de la *conversatio*, ce mouvement de conversion par lequel le moine « se retourne » vers Dieu. Il le fait avec des particularités et des spécifications qui ont modelé une tradition spirituelle propre et qui a même donné naissance à une architecture et à un art aisément reconnaissables à leur pureté et à leur dépouillement.

13. « [E]n ne s'en écartant pas d'un iota » (*Exorde de Cîteaux*, ch. IX). La *Carta caritatis* est également très ferme sur cette stricte observance : « Telle est maintenant notre volonté : nous leur enjoignons d'observer en tout la Règle du bienheureux Benoît telle qu'elle est observée au Nouveau Monastère, de ne pas introduire dans l'interprétation de la sainte Règle un sens différent » (ch. II). Dans le cas des Cisterciens, la source littéraire est moins une nouvelle règle proprement dite qu'un ensemble de textes issus des origines de l'ordre, tels l'*Exordium parvum* [Petit exorde], la *Carta caritatis* [La Charte de charité] et l'*Exorde Cistercii* [Exorde de Cîteaux]. Voir le *Scriptorium scourmontois* de l'abbaye cistercienne belge de Scourmont : [www.scourmont.be/scriptorium/cadrestextes/htm]. On y trouve plusieurs textes fondateurs, tout autant que des documents issus des réformes de 1893, de 1927 et de 1990.

Selon les indications des fondateurs regroupés autour de Robert de Molesme, puis de Bernard de Clairvaux, les Cisterciens s'établiront dans des lieux déserts[14], à l'écart des villes et des bourgs[15], en privilégiant les endroits qui leur offrent des possibilités de vivre de leur travail – des rivières permettant d'irriguer les terres et d'actionner des moulins, des étangs et des canaux propices à la pêche, des terroirs intéressants pour les pâturages, l'agriculture et la viticulture, etc. L'*Exorde de Cîteaux* est clair : « Les moines de notre Ordre doivent tirer leur subsistance du travail de leurs mains, de la culture des terres et de l'élevage des troupeaux. Dès lors, il nous est permis de posséder, pour notre usage personnel, des étangs, des forêts, des vignes, des pâturages, des terrains écartés des habitations séculières, et des animaux[16]. » Ne disait-on pas familièrement de Bernard qu'« il aimait les vallées » ?

Les Cisterciens entreprirent souvent de gigantesques travaux d'assèchement de marais et d'aménagement du sol, comme on l'observe autour de plusieurs abbayes cisterciennes, à Fontenay par exemple. Le travail manuel y a pris une importance et une âpreté singulièrement plus marquées que dans les complexes bénédictins. Quant aux moines *convers*[17] et à leurs bâtiments de travail – les *granges*[18], tel le superbe Clos de Vougeot construit sur les terres de Cîteaux – qui les ont abrités à l'extérieur de l'enceinte de l'abbaye, parfois même assez loin, leur développement était exigé par l'importance des travaux entrepris et par l'expansion territoriale inhérente au projet cistercien lui-même. Toujours dédiée à Notre Dame[19], l'abbaye cistercienne comprendra aussi les lieux habituels de la vie commune des moines, avec un ordonnancement d'ensemble qui en fait une sorte de cité organisée à l'image de la Jérusalem céleste : grand portail, atrium, église, bibliothèque, galeries du cloître, hôtellerie, ateliers – des ateliers parfois aussi « industriels » que des forges[20].

La spiritualité cistercienne inspire ainsi des lieux et des habitats auxquels le travail du sol, l'engagement technique et l'ampleur des chantiers entrepris ajoutent au recueillement, au silence et à l'accueil une couleur d'enracinement terrien, d'aménagement du territoire, voire d'activité économique, dont on trouvera la trace dans le chant lui-même, toujours soigné

14. Le *Petit exorde* (ch. 3) raconte : « Tout ce groupe se rend, d'un pas léger, en un lieu désert, au diocèse de Chalon. Les gens le connaissent et l'appellent Cîteaux. Il est couvert d'arbres et de buissons d'épines. Personne n'habite là, sauf les bêtes sauvages. »
15. « On ne doit construire aucun monastère dans les villes, les bourgs et les domaines ruraux » (*Exorde de Cîteaux*, ch. IX).
16. *Ibid.*, ch. XV.
17. « Quant à ces convers […], nous les prenons en charge comme nos proches et nos aides, de la même façon que nous accueillons les moines ; pour nous, ce sont des frères et ils participent à nos biens tant spirituels que matériels au même titre que les moines » (*ibid.*, ch. XX).
18. « Pour exploiter, entretenir et maintenir tout cela en état, nous pouvons avoir, à proximité du monastère ou au loin, des granges qui seront surveillées et administrées par les convers » (*ibid.*, ch. XV).
19. « Il a été décidé que tous nos monastères devaient être fondés en l'honneur de la Reine du ciel et de la terre » (*ibid.*, ch. IX).
20. « On ne doit pas envoyer un nouvel abbé dans un lieu nouveau […] sans avoir d'abord élevé ces locaux : l'oratoire, le réfectoire, le dortoir, l'hôtellerie, la porterie » (*ibid.*, ch. IX).

mais généralement plus rude et plus « mâle » que celui des abbayes bénédictines. On peut ainsi estimer que, en s'engageant professionnellement et pédagogiquement en agriculture, où ils furent ici d'inestimables pionniers, les moines cisterciens d'Oka, par exemple, se sont inscrits dans le droit fil de leur tradition spirituelle, axée sur la rencontre avec Dieu dans la prière et le travail manuel. On peut spontanément estimer que des utilisations des lieux légués qui s'inspireraient de ces bases de la règle cistercienne constitueraient des traductions cohérentes et fidèles par rapport à cette tradition spirituelle.

La spiritualité des augustines et ses habitats

Les *Constitutions* des augustines de la Miséricorde de Jésus sont généralement associées à l'année 1666[21] et attribuées à une rédaction d'origine jésuite. Ces *Constitutions* s'inspirent fondamentalement de la *Règle de saint Augustin*[22], une règle que l'évêque d'Hippone aurait formulée à l'intention du couvent féminin dirigé par sa sœur et qui constitue, en Occident, la « mère » d'un grand nombre de règles.

La règle augustinienne est une règle simple, directement inspirée de la « règle du Maître[23] ». Elle est essentiellement axée sur le projet de réaliser l'idéal évangélique d'une vie centrée sur la prière et sur l'amour fraternel, les adhérents ne voulant faire qu'un cœur et qu'une âme en Dieu, selon les mots des Actes des Apôtres[24]. « Pourquoi êtes-vous réunis sinon pour habiter ensemble dans l'unanimité, ne faisant qu'une âme et qu'un cœur en Dieu ? », demandent les premières lignes de la règle[25]. Partage intégral, concorde, prière, frugalité, pardon des offenses en sont l'ossature.

Ainsi que leur nom même l'évoque, la règle augustinienne a inspiré la fondation des Augustines de la Miséricorde, une fondation qui est liée à la ville de Dieppe et dont on ignore la date précise[26]. On sait que des femmes chrétiennes de ce port de pêche avaient été touchées par la misère et la pauvreté et avaient résolu de « vivre ensemble, de servir et de prier », ces trois orientations de base qui sont toujours au cœur de la vocation des augustines. L'accent y sera mis sur la « miséricorde », au sens large et premier

21. *Constitutions de la Congrégation des religieuses hospitalières de la miséricorde de Jésus de l'ordre de saint Augustin*, 1666. Les archives des augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec conservent aussi une édition provisoire datée de 1631 : *Les constitutions des religieuses hospitalières de l'ordre de saint Augustin dites les Filles de la miséricorde establies à Dieppe*.
22. Le texte de la *Règle de notre père saint Augustin* figure en introduction aux *Constitutions des augustines*.
23. Voir note 3.
24. *Ac* 4, 32.
25. *Règle de saint Augustin*, ch. 1. Les *Constitutions* des augustines de la miséricorde disent en écho : « Chercher Dieu ensemble dans l'unanimité et la concorde, n'ayant qu'un cœur et qu'une âme tendus vers Dieu. »
26. « [D]e très longtemps, presque immémorial, elles ont été tenues et appelées régulières », écrit à propos des religieuses de cette congrégation la *Bulle* du pape Alexandre VII (1664-1665). La préface des *Constitutions* évoque le même flou des origines : « Son Antiquité qui est telle, qu'attendu les grandes révolutions des temps, l'on ne peut pas savoir au vray l'année de la fondation, l'an 1195. »

de l'attention à la misère humaine telle qu'elle se vit dans la maladie et la pauvreté. Un quatrième vœu a ainsi pris forme chez les augustines, celui de servir les pauvres et les malades dans la mouvance de la miséricorde de Jésus, une attitude fondamentale de compassion dont on veut qu'elle prolonge celle d'un Dieu qui est lui-même miséricorde et que « touchent » la misère et la souffrance humaines. « *Qui coronat te in misericordia*[27] », proclame la devise de la congrégation, accompagnée de l'emblème de l'olivier, symbole de tous les baumes appliqués aux blessures de l'âme et du corps, qui, vraisemblablement depuis le XVe siècle, constitue l'« image de marque » de la communauté – le « vieil olivier », comme on dit encore affectueusement. C'est dans la foulée du concile de Trente que l'inspiration augustinienne d'origine a été formalisée et alignée sur le modèle de la vie des « chanoinesses régulières ».

S'agissant de la clôture, la règle prévoit qu'elle inclura les installations destinées à l'accueil des malades : « L'enceinte de leur maison, y comprenant les Sales [*sic*] des Pauvres et les appartenances voisines que le Supérieur déclarera être de la clôture, mais non pas la chapelle[28]. » Mais elle précise que, « pour les personnes de dehors, les Sales des Pauvres ne leur sont point une clôture défendue[29] ». C'est dire que les hôpitaux des augustines auront longtemps un statut que l'on peut qualifier de « mixte », les religieuses et les gens du dehors pouvant s'y côtoyer. Il faudra attendre Vatican II pour voir des modifications substantielles apportées à la règle de la clôture.

Communion fraternelle, louange et intercession, œuvres de miséricorde : les augustines vivront donc leur vie « canoniale », dans la prière et la pratique évangélique, au service des pauvres et des malades : « Le propre de notre vocation est de joindre Marthe et Marie, l'action et la contemplation par ensemble, […] secourant le prochain en la pauvreté et en les malades[30]. » Hôpitaux et refuges s'édifieront ainsi sur le socle de cette vision spirituelle où vie contemplative de type monastique et engagement social s'allient de manière indissociable pour dessiner des habitats mixtes particuliers. Des entreprises de patrimonialisation et de réaffectation qui s'y enracineraient pour expliciter et prolonger leur signification – pour l'accueil d'« aidants naturels » des malades et le ressourcement des soignants, par exemple – seraient sans doute fidèles à l'*esprit* qui anime ces *lieux* des augustines.

La spiritualité des Ursulines et ses habitats

La spiritualité des Ursulines s'enracine dans une tradition qui puise à deux sources, si l'on peut dire : celle de la règle d'origine d'Angèle de Mérici et celle, postérieure mais maintenant ancienne, de leur « monialisation » au début du XVIIe siècle.

27. *Ps* 102, 4.
28. *Constitutions…*, Ire partie, traité Ier, ch. 8.
29. *Ibid.*
30. *Id.*, Ire partie, traité Ier, ch. 1.

À l'origine, les orientations spirituelles d'Angèle de Mérici proposaient un mode audacieux de vie religieuse : « vraies et virginales épouses du Fils de Dieu », voire « véritables épouses du Très-Haut[31] », les adhérentes étaient appelées à continuer de vivre « dans le monde », sans signe vestimentaire particulier, sans habitation commune[32]. Elles seraient fortement « réseautées », cependant, et tenues à certaines dévotions quotidiennes – la messe[33], l'Office de la Sainte-Vierge[34], par exemple. Elles seraient visitées par d'autres femmes engagées, mais elles ne vivraient pas en communauté dans des couvents. L'attachement d'Angèle de Mérici à la figure de Judith, cette femme forte de l'Ancien Testament qui n'avait pas craint de séduire Holopherne pour pouvoir lui « trancher courageusement la tête[35] », en dit long sur l'idéal de vigueur, d'autonomie et d'engagement séculier qu'elle poursuivait.

La seconde source se rattache à la « régularisation » des Ursulines, survenue moins d'un siècle après leur fondation. Conformément à un mouvement assez généralisé de contrôle clérical des communautés religieuses féminines[36], les autorités ecclésiastiques ont ainsi ramené ces femmes « consacrées dans le monde » au modèle connu de la vie religieuse cloîtrée. Holopherne allait donc dorénavant devoir être décapité à l'intérieur des murs du cloître et sous l'autorité épiscopale, comme l'ont voulu Charles Borromée et les autres réformateurs qui ont œuvré dans son sillage. Les Ursulines appartiendraient désormais à la grande famille augustinienne, institutionnalisée selon les normes tridentines. C'est sur la base de cet ancrage monastique que, conformément à un vœu spécial qui les caractérise, les Ursulines se consacreraient désormais à l'éducation des jeunes filles.

Vie communautaire, prière et œuvre d'éducation allaient dès lors « formater » l'habitat des Ursulines et lui donner des traits caractéristiques qui invitent d'emblée à trouver l'*esprit de ces lieux* à la fois dans les bâtiments conventuels de vie communautaire et dans leur capacité physique d'accueillir des jeunes et de leur « faire l'école ». Les perspectives d'origine, surtout depuis les changements apportés à la clôture, ne sont pas disparues pour autant, non seulement dans les accents de leur spiritualité, mais aussi dans ces petites implantations communautaires qu'on a pu observer ici et là, notamment à proximité d'écoles où œuvrent les Ursulines. En témoignent les orientations formulées par les Ursulines de l'Union canadienne lors de leur chapitre général de 1995 : « Nous insérer dans les différents milieux

31. *Règle de sainte Angèle de Mérici*, Prologue, vv. 7, 17, 23.
32. *Ibid.*, ch. 2 et 3.
33. *Ibid.*, ch. 6.
34. *Ibid.*, ch. 5.
35. « Comportons-nous si virilement que nous aussi, à la manière de sainte Judith, ayant tranché courageusement la tête à Holopherne, c'est-à-dire au diable, nous puissions retourner glorieusement dans la patrie » (*ibid.*, Prologue, v. 30).
36. Il y a là un mouvement qui a aussi touché plusieurs fondations féminines québécoises du XIX^e^ siècle. (Maryse Darsigny [dir.], *Ces femmes qui ont fait Montréal*, Montréal, Remue-Ménage, 1994.)

de vie (groupes de partage, cellules de vie, communautés de base, etc.) pour promouvoir l'éducation de la foi et l'engagement social ; […] former des agents multiplicateurs ; utiliser les mass media[37]. »

On observe donc que la vie monastique et l'action éducative se sont conjuguées pour dessiner une personnalité aisément reconnaissable. On peut d'emblée estimer que, pour garder l'essentiel de l'*esprit du lieu* de ces couvents, les entreprises de patrimonialisation ou de réaffectation devront tenir grand compte de la vie communautaire et de l'engagement en éducation qui constituent les configurations essentielles de la spiritualité des Ursulines. Peut-être pourraient-elles aussi évoquer quelques traces des audaces séculières des origines ?

La spiritualité des Jésuites et ses habitats

L'ordre des Jésuites est historiquement le dernier ordre religieux à avoir pris forme et à avoir obtenu la sanction pontificale. Né en contexte de Contre-Réforme, cet ordre « moderne » est un cas particulièrement instructif pour le présent propos, dans la mesure où, par la volonté même de son fondateur, ses « couvents » ne présentent guère d'intérêt particulier : les résidences des Jésuites naissent et disparaissent généralement sans grand émoi.

Formulée pour l'essentiel dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, la spiritualité des Jésuites est essentiellement axée sur l'action apostolique[38] et missionnaire. Si la règle dominicaine appelle à communiquer ce qu'on aura d'abord contemplé, c'est plutôt dans l'action même que le jésuite doit se livrer à la contemplation – *in actione contemplativus*. Le jésuite sera « contemplatif dans l'action », une action réfléchie, constamment mise sous examen[39] et visant l'accroissement de la « gloire de Dieu » : *ad majorem Dei gloriam* – A.M.D.G., a-t-on lu depuis sur les millions de copies d'examens ou de devoirs de leurs étudiants, qui ne mesuraient d'ailleurs pas toujours bien que *majorem* est un comparatif de progression ! Cette orientation fondamentale constitue sans doute l'indication la plus sûre concernant la primauté de l'action et de l'œuvre à accomplir sur la vie communautaire et sur l'habitat.

La vocation jésuite « d'aller d'un lieu à un autre et de vivre en tout endroit du monde où l'on espère davantage servir Dieu et aider les âmes[40] » et le mot d'ordre « de ne pas aller contre les avis du médecin du pays où l'on

37. Cité par Monique Dumais, « Droit de parole aux virtuoses de la communauté », dans Monique Dumais et Jean Richard (dir.), *Église et communauté*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 148.

38. « La fin de la Compagnie n'est pas seulement de s'appliquer, avec la grâce de Dieu, au salut et à la perfection de son âme, mais, avec cette même grâce, de chercher de toutes ses forces à aider au salut et à la perfection du prochain » (*Sommaire des Constitutions*, n. 2).

39. Les *Exercices spirituels* (nos 24 ss.) incitent à un « examen quotidien » pratiqué « en trois temps », à la manière d'un incessant réalignement du cheminement spirituel.

40. *Sommaire des Constitutions*, n. 3.

vit[41] » n'entraînent pas de spécifications bien précises sur le type d'habitat à privilégier. On peut toutefois considérer que, sans célébration commune de l'Eucharistie et de l'Office divin, sans pratiques capitulaires, sans costume particulier[42], avec un mode de gouvernement plus hiérarchique que démocratique, avec un quatrième vœu d'obéissance personnelle au pape qui institutionnalise la mobilité géographique de chaque jésuite[43], on est loin des traditions bénédictines, dominicaines ou franciscaines et de leurs habitats. De plus, en distinguant systématiquement les « maisons » (ou résidences) et les « collèges[44] » ou les universités[45], les *Constitutions* indiquent très nettement que l'insistance portera sur ces établissements de formation, y compris leurs chapelles ou églises et leurs bibliothèques[46], et très secondairement sur les résidences de la communauté[47]. Elles sont également claires sur le choix des lieux où implanter ces résidences : près des universités, dans les capitales, auprès des grandes nations, là où il y a des détenteurs de pouvoirs et où l'influence a le plus de chances d'être contagieuse et de s'étendre, « parce qu'il s'y rencontre plus de gens qui pourront, grâce à l'aide reçue, être des ouvriers pour en aider d'autres[48] ». Des résidences elles-mêmes, Ignace dit peu de choses. Il se préoccupe essentiellement de leur salubrité et de leur simplicité, et il prévoit des spécifications précises concernant les maisons dites « professes », appelées à vivre d'aumônes[49].

L'architecture « jésuite », un style bien identifié dans l'histoire de l'art des églises, est dès lors centrée sur les collèges et les universités, sur leurs chapelles et leurs églises, sur leurs bibliothèques. Les « maisons » n'y figurent généralement pas, ou si peu. Il y a là une indication éloquente pour les entreprises de patrimonialisation et de réaffectation. Une chapelle de collège transformée en bibliothèque de valeur, un centre d'œuvres sociales

41. *Ibid.*, n. 25.
42. « Quant au vêtement, il doit avoir trois qualités : il doit d'abord être décent ; il doit ensuite être adapté au pays où l'on vit ; il doit enfin ne pas contredire la pauvreté dont nous avons fait profession » (*Constitutions de la Compagnie de Jésus*, n. 577).
43. « [L]e vœu exprès d'aller partout où le Saint-Père en donnera l'ordre, chez les fidèles ou les infidèles, sans alléguer d'excuse et sans demander aucune provision de route » (*ibid.*, n. 5).
44. « Quant aux études proprement dites, d'une façon générale, il n'y en aura pas dans la maison, sauf si l'on croyait devoir accorder une dispense à certains pour des raisons spéciales. Car ce sont les collèges qui sont faits pour y recevoir l'instruction ; les maisons sont faites pour que ceux qui l'ont reçue la mettent en œuvre » (*ibid.*, n. 289).
45. Sur la prise en charge des universités : *ibid.*, nn. 440-445.
46. « Il y aura, si possible, une bibliothèque générale dans les collèges […] En outre, chacun doit avoir les livres qui lui sont nécessaires » (*ibid.*, n. 372), une addition ultérieure précisant qu'« on ne doit pourtant pas les annoter. Et celui qui est responsable des livres y veillera » (*ibid.*, n. 373) ! Au cours des siècles, on note une insistance majeure sur les bibliothèques, dont les budgets ne seront pas utilisés à d'autres fins. Le texte original des *Constitutions* stipulait déjà que « les revenus pour l'entretien des étudiants […] ne peuvent être utilisés à autre chose » (*ibid.*, n. 5). Les priorités intellectuelles et pédagogiques sont nettes.
47. La valeur patrimoniale de la « maison des Jésuites » de Sillery tient essentiellement à son statut de première implantation française en Amérique du Nord et de témoin des actions de sédentarisation des nations amérindiennes, et non à quelque statut de spécimen de résidence religieuse ou de « couvent ».
48. *Ibid.*, n. 622.
49. *Ibid.*, nn. 289, 636. À Québec, la « maison Dauphine », qui jouxte la « chapelle de la Congrégation des hommes » et qui est en voie de transformation en école pour jeunes de la rue, a été une telle maison « professe ».

accueillant un dépôt d'archives conçu et géré selon les meilleurs standards, un complexe chapelle-résidence transformé en école de la rue : voilà autant de réaffectations qui s'inscrivent directement dans les traits caractéristiques d'une tradition spirituelle qui a misé sur l'action apostolique et l'investissement dans le savoir et la pédagogie. Une tradition spirituelle peut ainsi demeurer opérante à la faveur d'un *esprit du lieu* perpétué et retraduit.

⁂

Ce ne sont là que quelques exemples, bien parcellaires et à peine esquissés au demeurant. Des pistes analogues, qu'il n'est pas possible d'explorer ici, conduiraient à dégager d'autres traditions spirituelles des homologies et des correspondances de même type. On pourrait le faire, par exemple, avec la spiritualité du Carmel, dans sa version ancienne comme dans sa version réformée par Thérèse d'Avila, où l'on trouverait des lignes sémantiques attachées à l'isolement du bruit et de l'agitation, à la prière solitaire en cellule et aux lieux de vie commune, au combat spirituel et à l'itinéraire mystique. Ou encore avec la spiritualité dominicaine, axée sur l'étude, la contemplation, la prédication, la prière commune et le gouvernement communautaire. Ou même avec la spiritualité franciscaine où, dès la règle primitive, l'habitat est appelé à s'effacer devant une vie évangélique frugale vécue sur les routes du monde. Et avec bien d'autres encore.

L'objectif du présent propos aura été d'indiquer une voie d'analyse visant à dégager la signification des « couvents en héritage » en puisant aux sources mêmes où ces lieux sont nés et se sont déployés. Entre les traditions spirituelles et l'*esprit* des lieux qui les traduit, il y a de profondes correspondances susceptibles d'éclairer, par le fond des choses, les entreprises de patrimonialisation et de réaffectation.

Notices biographiques des auteurs

Notes on the Authors

Fabien Bellat est docteur en histoire de l'art de l'Université Paris X. Ses recherches et publications se centrent essentiellement sur l'étude de l'architecture soviétique. De 2005 à 2008, il a enseigné à l'Université de Nantes, et au Canada, en 2011, à l'Université du Québec en Outaouais. Chercheur associé à l'École Nationale Supérieure d'Architecture de Versailles, il a participé en 2013 à l'équipe scientifique de l'exposition *Le Nôtre en perspectives* au Château de Versailles. Il vient de publier en 2014, aux éditions Nicolas Chaudun, un essai sur les réflexes architecturaux soviétiques face au continent américain, titré *Amériques-URSS : Architectures du défi*, ainsi qu'aux éditions Tatlin, un essai intitulé *Togliatti, une ville neuve en URSS*. Depuis 2013, il est professeur associé à l'Université d'État de Togliatti, et a préparé à titre de commissaire une exposition sur cette ville soviétique neuve. Exposition qui sera présentée à Moscou au Musée Chtchoussev d'architecture, à Togliatti au Palais de la Culture, puis enfin à Paris à l'École Nationale Supérieure d'Architecture Paris-Val de Seine et à la Cité de l'architecture.
fabien.bellat@gmail.com

Dr. **Geoffrey Carr** is an Assistant Professor in the Department of Visual Arts at the University of the Fraser Valley. His research examines the largely overlooked architectural history of the Indian Residential School system in Canada, as well as the problems pertaining to the preservation and commemoration of these contentious places. He also is interested in issues related to memorialization, heritage preservation, state apology, and discourses of social reconciliation.
gpccarr@interchange.ubc.ca

Architecture historian and building archaeologist **Thomas Coomans** holds a Ph.D. in art history and archaeology from the Université catholique de Louvain. Successively researcher at the universities of Leiden and Leuven and associate professor at the Vrije Universiteit Brussel, he has conducted research on various aspects of religious architecture—medieval and neo-medieval—and the issue of its conversion. Thomas Coomans is also the author of numerous books and articles, in addition to having co-edited the proceedings of the conference *Quel avenir pour quelles églises ? / What Future for Which Churches?* (Presses de l'Université du Québec, 2006). Since 2010, he is associate professor of architectural history and heritage conservation at the University of Leuven and at the Raymond Lemaire International Centre for Conservation. He is also adjunct assistant professor at the Chinese University of Hong Kong and is a member of the Brussels Commission royale des Monuments et des Sites.
thomas.coomans@asro.kuleuven.be

Marc de Beyer is Head of Cultural Heritage in Churches and Convents at the Museum Catharijneconvent, in the Netherlands. He was project leader of the *Guidelines on Ways of Dealing with Religious Objects*. He was previously curator at the Museum Catharijneconvent and at the Dutch Royal Collection.
m.debeyer@catharijneconvent.nl

Jan De Maeyer est professeur ordinaire d'histoire moderne à l'Université catholique de Leuven (Faculté des arts, unité de recherche Modernité et société 1800-2000) et directeur du KADOC, le Centre de documentation et de recherche pour l'étude de la religion, de la culture et de la société. Ses recherches se concentrent sur l'histoire de l'Église et de la religion ; l'histoire des idéologies, notamment l'ultramontanisme et le corporatisme ; l'histoire des mouvements ouvriers et de la culture des travailleurs ; l'histoire de l'aristocratie et de la haute bourgeoisie ; et les relations entre la religion et l'art. Il est fondateur et porte-parole du Forum européen pour la recherche sur les instituts religieux en Europe pour les XIX^e^ et XX^e^ siècles et du Centre de ressources de recherche et de base de données pour l'étude des structures intermédiaires en Flandre aux XIX^e^ et XX^e^ siècles (ODIS) ; président de l'Institut historique belge à Rome ; secrétaire du Centre pour l'art et la culture religieuse à l'abbaye du Parc Heverlee Louvain et membre des comités de rédaction de la *Revue d'histoire ecclésiastique* et de la *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*.
jan.demaeyer@kadoc.kuleuven.be

Martin Drouin est professeur au Département d'études urbaines et touristiques à l'École des sciences de la gestion de l'Université du Québec à Montréal. Il a été coordonnateur de l'Institut du patrimoine. Docteur en études urbaines, il vient de terminer dans la même institution une recherche postdoctorale, financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), sur la genèse du combat du patrimoine à Montréal. Un premier stage postdoctoral, financé par le Fonds de recherche sur la société et la culture (FQRSC), l'avait amené, à l'Université de Bretagne Occidentale, à s'intéresser au mouvement de sauvegarde du patrimoine religieux. Auteur de nombreux articles, il a publié l'ouvrage *Le combat du patrimoine à Montréal (1973-2003)* (Québec, Presses de l'Université du Québec, 2005), dirigé le collectif *Patrimoine et patrimonialisation : du Québec et d'ailleurs* (Québec, MultiMondes, 2006) et codirigé avec Anne Richard-Bazire le collectif *La sélection patrimoniale* (Québec, MultiMondes, 2011).
drouin.martin@uqam.ca

Anne Fornerod est chargée de recherche au Centre national de la recherche scientifique (Centre *Droit, Religion, Entreprise et Société*, CNRS/Université de Strasbourg). Titulaire d'un doctorat en droit public sur le régime juridique du patrimoine religieux, ses travaux portent sur le patrimoine religieux, le principe de laïcité, le financement des cultes et les sources du droit des religions.
anne.fornerod@misha.cnrs.fr

Isabelle Jonveaux, doctorante à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris et à l'Università degli Studi di Trento (Italie), termine actuellement une thèse sur l'économie des monastères contemporains en comparaison européenne. Elle collabore au Groupe de recherche modernité et catholicisme au Centre interdisciplinaire des faits religieux et contribue régulièrement au bulletin bibliographique des Archives de

sciences sociales des religions. Elle a publié une étude sur une retraite de carême par Internet, révélant les nouvelles pratiques que permet ce média, et un article sur l'usage d'Internet par les moines et l'éventuelle remise en cause de l'extramondanité qu'il occasionne.
jonveaux@ehess.fr

Jean-Michel Leniaud est directeur d'études à l'École pratique des hautes études à la Sorbonne et professeur à l'École nationale des chartes et à l'École du Louvre (France). Il a participé à plusieurs commissions relevant du ministère de la Culture français, a été consultant de l'UNESCO pour le patrimoine (Laos et Niger), expert du Conseil de l'Europe, inspecteur en chef des monuments historiques, conservateur régional des monuments historiques (Rhône-Alpes) et chef de division à la Direction du patrimoine. Il dirige actuellement l'École nationale des chartes.
jm.leniaud@orange.fr

Marie Lessard est urbaniste et professeure titulaire à l'Institut d'urbanisme de la Faculté de l'aménagement de l'Université de Montréal. Son enseignement et sa recherche portent sur le design et le projet urbains et la gestion du patrimoine urbain, au Québec, au Mexique et en Amérique centrale. Membre de plusieurs comités consultatifs d'architecture et d'urbanisme et présidente du Conseil du patrimoine de Montréal de 2007 à 2012, elle a ainsi pu approfondir et opérationnaliser sa réflexion sur l'évaluation des projets d'aménagement, d'architecture et d'urbanisme, tout particulièrement en milieu patrimonial.
marie.lessard@umontreal.ca

Ana Lozano Santín is an art historian and cultural manager. She graduated with honours from the Universidad Iberoamericana in Mexico City, where she sat as a member of the Academic Council, and also holds a master's degree in Cultural History and Communications from the Universidad de Barcelona. She is the coauthor of the book *Visión y arte*, which analyzes the relationship between arts and visual perception, and participated as a lecturer at the second National Congress of Architectural Theory at the National Autonomous University of Mexico with a lecture on 20th-century religious architecture. Before moving to Canada, she contributed as a researcher and consultant on heritage conservation to an urban development plan in Mexico, worked as curator at the Franz Mayer Museum, and coordinated the restoration of federally-owned heritage buildings, including religious buildings nationwide, with the Ministry of Culture.
anamlozano@gmail.com

Professeur associé à la Chaire Fernand-Dumont sur la culture (Institut national de la recherche scientifique − Urbanisation, Culture, Société), dont il a été le titulaire de 2006 à 2010, **Pierre Lucier** est titulaire d'un doctorat d'État de l'Université des sciences humaines de Strasbourg; sa thèse portait sur l'empirisme logique et le langage religieux. Il a été professeur à l'Université de Montréal, puis administrateur d'État au

gouvernement du Québec, où il a été notamment sous-ministre de l'Enseignement supérieur et de la Science, sous-ministre de l'Éducation, président du Conseil supérieur de l'éducation et président du Conseil des universités. De 1996 à 2003, il a été président de l'Université du Québec. Depuis 2006, il est professeur invité au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal.
pierre.lucier@ucs.inrs.ca

Nico Nelissen was born in Maastricht, the Netherlands. He studied social sciences at Tilburg University; his doctoral dissertation was entitled "Social Ecology" (1970). He was a professor at Radboud University Nijmegen, the Netherlands, first in urban sociology and later in public administration. He has written some fifty scientific books on urban sociology, environmental problems, public administration, urban planning, architecture, monument care, aesthetic control, reuse of monuments, and so on. He is also the author of more than 500 articles in national and international scientific journals, and is considered an outstanding scholar in his fields of competence. Nico Nelissen has received several awards for his research activities, has been an advisor to several departments of the Dutch government, and has conducted several research activities for European institutions. He is president of several Dutch organizations in the field of monument care and aesthetic control.
n.nelissen@xs4all.nl

Historiens d'architecture, **Luc Noppen**, titulaire de la Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain–ESG, et **Lucie K. Morisset** sont tous deux professeurs au Département d'études urbaines et touristiques de l'École des sciences de la gestion, à l'Université du Québec à Montréal. Ensemble, ils ont à leur actif une dizaine de livres et une centaine d'articles et de rapports sur la question du patrimoine à caractère religieux, au Québec et en Occident. Ils sont coresponsables de trois colloques internationaux sur le sujet : « La conservation des églises dans les villes-centres » (1997) ; « Quel avenir pour quelles églises ? / *What Future for Which Churches?* » (2005) ; « Des couvents en héritage / *Religious Houses: A Legacy* / *Los conventos: una herencia* » (2009).
noppen.luc@icloud.com
morisset.lucie@uqam.ca

Kristien Suenens, licenciée en histoire de l'Université catholique de Leuven (KU Leuven), prépare une thèse de doctorat sur les fondatrices des congrégations religieuses apostoliques belges du XIX^{e} siècle. Ses publications concernent principalement l'histoire contemporaine des instituts religieux belges. Depuis 2009, elle assure au sein du KADOC–KU Leuven la coordination d'un projet d'inventaire d'archives conventuelles ainsi que la coordination du réseau national et international RELINS sur l'histoire des instituts religieux en Europe contemporaine.
kristien.suenens@kadoc.kuleuven.be

Yvon Tranvouez, chercheur au Centre de recherche bretonne et celtique et professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Bretagne Occidentale, Brest (France), est spécialiste de l'histoire du catholicisme français au XX^{e} siècle. Il travaille depuis quelques années sur la question de la patrimonialisation du religieux dans les sociétés occidentales. Il a notamment publié *Catholiques en Bretagne au XX^{e} siècle* (Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006). Yvon Tranvouez est par ailleurs président de l'association *Abati Landevenneg*, gestionnaire du musée de l'ancienne abbaye de Landévennec, depuis octobre 2006.
yvon.tranvouez@univ-brest.fr

Patrimoine urbain

À l'heure de la désaffection des traditions religieuses historiques, les couvents, les monastères et les abbayes qui émaillent les paysages de nos villes et de nos campagnes sont menacés de déshérence : les communautés qui les ont bâtis, habités et qui en ont assuré la survie n'ont plus les moyens d'assumer leur charge patrimoniale. En même temps que s'impose l'affection citoyenne pour ces vastes ensembles et leurs jardins, ceux-ci sont de plus en plus convoités à des fins de développement. Que faire de cet héritage riche et lourd ? Cet ouvrage collectif regroupe des contributions qui apportent des pistes de réflexion sur les problèmes de la sécularisation, de la réaffectation ou de la gouvernance d'anciens ensembles conventuels. Il vise également à nourrir la discussion sur les implications financières, juridiques, urbanistiques et mémorielles du changement de vocation des couvents et de leur mise en valeur.

In this time of abandonment of historical religious traditions, the convents, monasteries, and abbeys that punctuate our rural and urban landscapes are in danger of becoming escheated properties. The communities who built them, lived in them, and have thus far ensured their survival can no longer bear the burden of their heritage value. These magnificent properties and their gardens are increasingly the objects of society's affection, and yet at the same time are more and more coveted by real estate developers. What is to be done with such a rich and weighty legacy? This collective publication brings together contributions that provide ways of thinking about the issues of secularization, adaptive reuse, or the governance of former religious buildings. It also intends to contribute to the debate on the financial, legal, urbanistic, and memorial implications of the new destinies of convents and their redevelopment.

LUC NOPPEN est chercheur rattaché à la Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain à l'École des sciences de la gestion de l'Université du Québec à Montréal (ESG UQAM).

THOMAS COOMANS est professeur au Département d'architecture et d'urbanisme de la Katholieke Universiteit Leuven et au Centre international Raymond Lemaire pour la conservation.

MARTIN DROUIN est professeur au Département d'études urbaines et touristiques de l'ESG UQAM.

Avec les contributions de Fabien Bellat, Geoffrey Carr, Thomas Coomans, Marc de Beyer, Jan De Maeyer, Martin Drouin, Anne Fornerod, Isabelle Jonveaux, Jean-Michel Leniaud, Marie Lessard, Ana Lozano Santín, Pierre Lucier, Lucie K. Morisset, Nico Nelissen, Luc Noppen, Kristien Suenens et Yvon Tranvouez.

ISBN 978-2-7605-4354-6

9 782760 543546

PUQ.CA