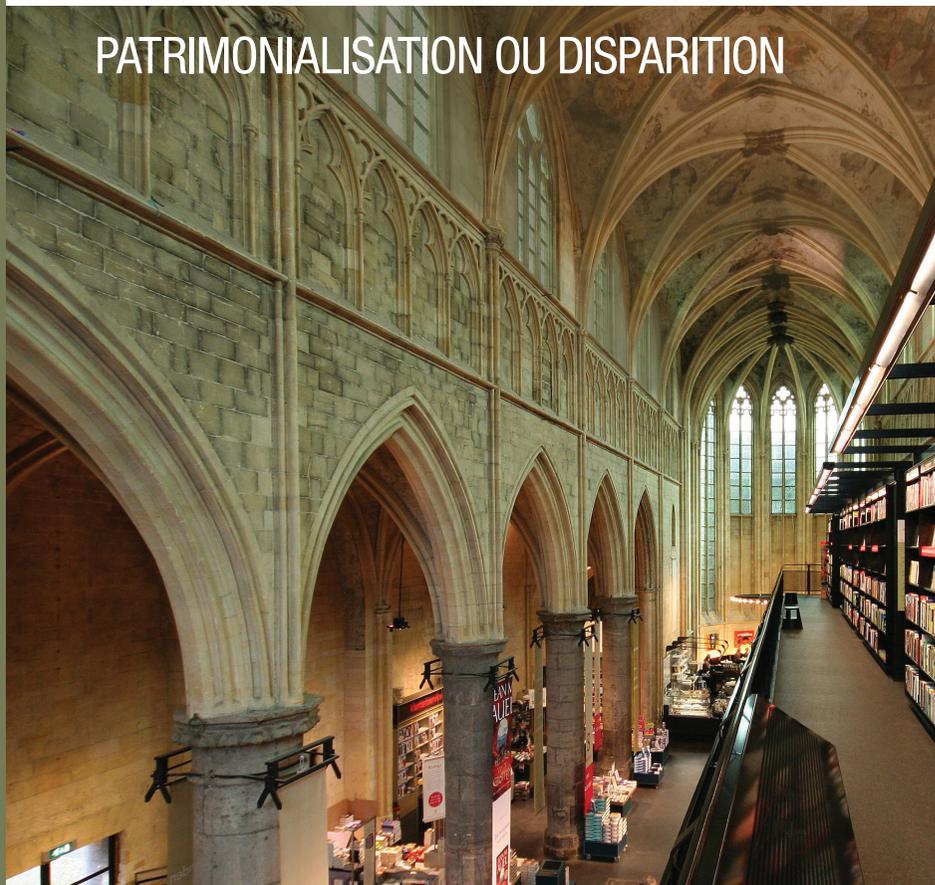


COLLECTION  
Nouveaux • patrimoines

# LE DEVENIR DES ÉGLISES

PATRIMONIALISATION OU DISPARITION



● Sous la direction de  
Jean-Sébastien SAUVÉ  
Thomas COOMANS



Presses de l'Université du Québec





COLLECTION  
Nouveaux patrimoines

Collection dirigée par Luc Noppen

---

La Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain de l'École des sciences de la gestion de l'Université du Québec à Montréal destine la collection « Nouveaux patrimoines » aux travaux des chercheurs de la relève. Elle cherche à valoriser des études et analyses sur les objets, les traces, les usages et les savoir-faire, mais aussi des représentations et des mémoires, selon une définition élargie des notions de patrimoine.

---

*Titres déjà parus*

**Patrimoine mondial et développement  
Au défi du tourisme durable**

Sous la direction de Maria Gravari-Barbas  
et Sébastien Jacquot  
2014, 312 pages, ISBN 978-2-7605-3978-5

**Patrimoines urbains en récits**

Sous la direction de Marie-Blanche Fourcade  
et Marie-Noëlle Aubertin  
2013, 240 pages, ISBN 978-2-7605-3887-0

**Gastronomie québécoise et patrimoine**

Sous la direction de Marie-Noëlle Aubertin  
et Geneviève Sicotte  
2013, 288 pages, ISBN 978-2-7605-3835-1

**La patrimonialisation de l'urbain**

Sous la direction de Lyne Bernier,  
Mathieu Dormaels et Yann Le Fur  
2012, 278 pages, ISBN 978-2-7605-3628-9

# **LE DEVENIR DES ÉGLISES**

**Cet ouvrage a bénéficié de l'apport financier des 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 – ESG, UQAM (Luc Noppen, titulaire 2001-2015);
- › le Programme Savoir du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) qui subventionne le projet Nos églises, nos châteaux, réinventer le patrimoine ecclésial du Québec (Luc Noppen, Lucie K. Morisset, 2012-2017);
- › le Programme de soutien aux équipes de recherche du Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC), qui subventionne le Groupe PARVI (Groupe interuniversitaire de recherche sur les paysages de la représentation, la ville et les identités urbaines) (Lucie K. Morisset, directrice, 2014-2018);
- › le Programme de Réseaux stratégiques de connaissances du public sur le patrimoine (Programme de Réseaux stratégiques de connaissances du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada [CRSH] qui subventionne le Forum canadien de recherche publique sur le patrimoine / Canadian Forum for Public Research on Heritage) (Luc Noppen, Lucie K. Morisset et Martin Drouin, directeurs, 2008-2015).

Les Presses de l'Université du Québec reconnaissent l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada et du Conseil des Arts du Canada pour leurs activités d'édition. Elles remercient également la Société de développement des entreprises culturelles (SODEC) pour son soutien financier.



**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, 77403 Lagny, France – Tél. : 01 60 07 82 99

**BELGIQUE** Patrimoine SPRL, avenue Milcamps 119, 1030 Bruxelles, Belgique – Tél. : 02 7366847

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



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 ».

COLLECTION  
Nouveaux patrimoines

# LE DEVENIR DES ÉGLISES

## PATRIMONIALISATION OU DISPARITION

Sous la direction de  
Jean-Sébastien SAUVÉ  
Thomas COOMANS



Presses de l'Université du Québec

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

Rencontre internationale des jeunes chercheurs en patrimoine (9<sup>e</sup> : 2013 : Louvain, Belgique)

Le devenir des églises : patrimonialisation ou disparition

(Collection Nouveaux patrimoines)

Textes présentés lors de la 9<sup>e</sup> Rencontre internationale des jeunes chercheurs en patrimoine  
tenue à Louvain du 26 au 28 septembre 2013.

Comprend des références bibliographiques.

Textes en français et en anglais.

ISBN 978-2-7605-4176-4

1. Églises – Conservation et restauration – Congrès. 2. Églises – Reconversion – Congrès. I. Sauvé, Jean-Sébastien, 1981- . II. Coomans, Thomas. III. Titre. IV. Collection : Collection Nouveaux patrimoines.

NA4795.R46 2013 726.5 C2014-941861-2F

**Bibliothèque et Archives nationales du Québec and Library and Archives Canada  
cataloguing in publication**

Rencontre internationale des jeunes chercheurs en patrimoine (9th : 2013 : Louvain, Belgium)

Le devenir des églises : patrimonialisation ou disparition

(Collection Nouveaux patrimoines)

Papers presented at the 9th Rencontre internationale des jeunes chercheurs en patrimoine held in Louvain,  
September 26-28, 2013.

Includes bibliographical references.

Text in French and English.

ISBN 978-2-7605-4176-4

1. Church architecture – Conservation and restoration – Congresses. 2. Church buildings – Remodeling  
for other uses – Congresses. I. Sauvé, Jean-Sébastien, 1981- . II. Coomans, Thomas. III. Title.  
IV. Series : Collection Nouveaux patrimoines.

NA4795.R46 2013 726.5 C2014-941861-2E

*Révision linguistique*

**Micheline Giroux-Aubin**

*Conception graphique*

**Interscript**

*Mise en pages*

**Le Graphe**

*Image de couverture*

**Ancienne église des Dominicains à Maastrich, Pays-Bas, photo de Luc Noppen**

**Dépôt légal : 3<sup>e</sup> trimestre 2014**

› Bibliothèque et Archives nationales du Québec

› Bibliothèque et Archives Canada

**© 2014 – Presses de l'Université du Québec**

*Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés*

Imprimé au Canada

# TABLE DES MATIÈRES

Introduction française .....	1
Introduction anglaise .....	7
<i>Jean-Sébastien Sauvé</i>	
<i>Thomas Coomans</i>	
<b>1</b> Au chevet des églises avec Barrès (1905-1913): du classement à la protection des monuments .....	13
<i>Julien Lacaze</i>	
<b>2</b> Financer le patrimoine religieux en France: de nouvelles limites entre culturel et culturel? .....	31
<i>Anne Fornerod</i>	
<b>3</b> From medieval cathedral to national treasure: construction, reconstruction, repair, and restoration at Nidaros Cathedral, Norway .....	49
<i>Candice Bogdanski</i>	
<b>4</b> L'espace d'exposition: alternative à la sécularisation de l'édifice religieux catholique. Le cas de la région de Castilla y León (Espagne) .....	75
<i>Nathalie Cerezales</i>	
<b>5</b> Religion to religion: a case study for the adaptive reuse of church buildings by non-Christian religious groups in Ontario, Canada .....	93
<i>Candace Iron</i>	

**6** Redundant since construction: the fate  
of two late-nineteenth-century churches in Toronto ..... 115  
*Jessica Mace*

**7** Au-delà des murs des églises :  
agentivité patrimoniale et médiation culturelle  
de la communauté orthodoxe russe de Rawdon ..... 139  
*Daniela Moisa*

**8** De l'« extraordinaire » dans les églises : la prise  
en compte de l'expérience dans la valorisation  
du patrimoine ecclésial ..... 165  
*Josée Laplace*

**9** Professionals' and non-professionals' preferences  
of adaptive reuses of historic churches and preservation  
of the churches as a community / social symbol ..... 193  
*You-Kyong Ahn*

**Biographies** ..... 223

# INTRODUCTION

---

**A**u sein de la société occidentale, tant en Amérique du Nord qu'en Europe, la désaffectation des traditions religieuses historiques représente un phénomène croissant : de moins en moins de pratiquants fréquentent les églises, le clergé fait défaut et les monastères se vident. Jadis pivots de la vie communale, points de repère des villes et des villages, de très nombreuses églises et chapelles, parsemées au cours des siècles sur tout le territoire, se trouvent désormais mises à mal par la déficience progressive de leur environnement économique.

« L'irrépressible envie de vouloir tout garder », selon ce bon mot de Pierre-Yves Balut<sup>1</sup>, l'enthousiasme de certains envers le tout-patrimoine ou la foi dans l'éternité des monuments historiques, peuvent donner l'illusion que les églises ne sont pas menacées ou qu'il est un devoir de toutes les maintenir, voire que les « meilleures » se maintiendront d'elles-mêmes. Toutefois, un simple coup d'œil à la réalité suffit à convaincre de la nécessité de réfléchir plus avant à ce vouloir de conservation, à ses mécaniques financières et à ses logiques sociétales. Encore inégale selon les pays concernés<sup>2</sup>, cette prise de conscience a pourtant tendance à se généraliser et à s'accélérer suite à la combinaison de la crise des Églises chrétiennes, de la crise identitaire des sociétés occidentales et de la crise économique internationale.

Il faut savoir choisir et pouvoir soutenir, dans un contexte où la légitimité de la préservation patrimoniale n'est pas acquise. En effet, l'action publique à laquelle s'adosse toujours la patrimonialisation, encore largement fondée sur la politique de la protection du « monument historique »,

.....

1. Ballut, Pierre-Yves, 1991, « De l'irrépressible envie de vouloir garder tout », dans Robert Dulau (dir.), *Apologie du périssable*, Rodez, Éditions du Rouergue, 1991, p. 289.
2. Morisset, Lucie K., Luc Noppen et Thomas Coomans (dir.), 2006, *Quel avenir pour quelles églises? / What Future for Which Churches?*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Patrimoine urbain », n° 3.

ne pourra plus, à très court terme, soutenir systématiquement et sans autre forme de procès des biens immeubles de plus en plus privatisés, du fait de leur vocation exclusive, et menacés d'être retirés du cadre socio-culturel commun. C'est donc au devenir civil de ces bâtiments, dans sa globalité, qu'il faut penser.

En assumant à la fois les limites du « monument historique », qui ne peut suffire aux vœux patrimoniaux pluriels et encore moins à leur soutien financier, ainsi que le caractère inéluctable de la conversion de ces lieux de culte, c'est-à-dire de leur affectation à de nouveaux usages, il convient d'examiner le devenir civil des églises et des chapelles ainsi que les stratégies de passage qui l'étaient.

C'est dans cet esprit qu'une vingtaine de jeunes chercheurs issus de plus de dix pays différents se sont réunis au château d'Arenberg à Heverlee, près de Louvain (Belgique), afin de discuter de la patrimonialisation des églises et des chapelles des traditions religieuses historiques. Ils ont interrogé, sous un angle pragmatique, leur passage depuis l'espace religieux vers l'espace public de la société civile contemporaine. Le présent ouvrage présente une sélection de neuf contributions, fruits de réflexions entamées dans les différentes nations d'Europe et d'Amérique du Nord qui vivent une désaffectation grandissante des religions traditionnelles.

Devant ces changements croissants, il est nécessaire de faire état de certaines mesures entreprises par l'Église face à son patrimoine immobilier, et par l'État qui en devient fréquemment le propriétaire. À la suite de l'adoption de la Loi de séparation des Églises et de l'État en 1905, la France dut rapidement faire des choix déchirants devant l'abondance et la diversité de son patrimoine religieux. Julien Lacaze présente dans un premier temps les propositions de l'homme politique Maurice Barrès, qui a veillé à se détacher de la théorie du « monument type » selon laquelle seuls les prototypes et les exemples les plus aboutis de chaque style architectural devraient être conservés, au détriment d'édifices culturels moins intéressants et de moindre importance. Barrès cherchait à protéger non pas le lieu de culte comme tel, mais les « lieux de vie spirituelle » qui reflètent les « plus profondes pensées de [son] pays », dont la valeur doit enrichir la notion de classement<sup>3</sup>. Les propositions de Barrès ont

.....

3. Chambre, débats, 2<sup>e</sup> séance du 16 janvier 1911, discussion du projet de loi portant fixation du budget général de l'exercice 1911, discussion générale. *Journal Officiel* du 17 janvier 1911, p. 87, col. 2.

abouti à la rédaction, en 1914, d'une nouvelle liste qui tripla la liste des monuments historiques de 1887, tout en instaurant un certain relativisme patrimonial par lequel les intérêts locaux s'érigeaient en intérêt national.

Anne Fornerod explore pour sa part les dispositifs juridiques dont s'est munie la République française depuis 2006 afin de jouir d'une plus grande souplesse d'intervention lorsqu'il est question de financer le patrimoine religieux. En effet, on voit désormais une dissociation aux yeux de la loi des pratiques religieuses et des usages culturels en considérant de prime abord l'intérêt public local. Cela comble l'écart existant entre les monuments prestigieux et le patrimoine religieux de moindre importance, tout en offrant un nouveau levier juridique pour les communes qui sont nombreuses à être propriétaires de ces lieux de culte.

Cet intérêt national peut aussi se manifester dans un monument unique comme la cathédrale de Nidaros, en Norvège, dont l'importance dépasse largement la simple vocation religieuse et touristique. Candice Bogdanski souligne en effet le rôle prépondérant de cette cathédrale gothique dans l'histoire du royaume de Norvège, comme lieu de pèlerinage de la tombe du roi Olaf Haraldsson, siège de la réforme protestante et instrument d'expression d'un programme nationaliste instauré après l'indépendance du pays en 1814. La création de l'Atelier de restauration de la cathédrale de Nidaros, organe administratif public presque autonome qui veille à la conservation et à la préservation de ce monument identitaire national par excellence, complète les politiques patrimoniales de la Société pour la préservation des monuments anciens de Norvège [*Fortidsminneforeningen*], qui est aussi responsable de l'entretien de plusieurs autres bâtiments médiévaux en Norvège.

La désaffectation des églises et des chapelles par les religions traditionnelles n'aboutit pas pour autant à leur laïcisation pure et simple; tout en gardant l'écrin intact, cependant, elle entraîne souvent un transfert d'usage et de sens. Ces bâtiments peuvent être employés à des fins culturelles. Nathalie Cerezales présente des églises de la région de Castilla y León, en Espagne, que le clergé espagnol garde ouvertes au public en y intégrant un volet muséal visant à exposer et à préserver les biens de l'Église catholique. Le cas d'églises converties en musées d'art religieux et les expositions *Las Edades del Hombre* constituent des études de cas intéressantes. Ces expositions se déroulent dans les cathédrales qui sont temporairement muséifiées et attirent plusieurs milliers de visiteurs.

Il est néanmoins entendu que le moyen le plus efficace d'assurer la conservation des églises et des chapelles reste certainement la perpétuité du culte en leurs murs. L'apparition de nouvelles confessions non chrétiennes en Occident pourrait ainsi proposer une solution intéressante pour la prise de possession d'églises et de chapelles laissées à l'abandon par les religions dites traditionnelles en perte de vitesse. Candace Iron discute de la conversion en mosquée, en temple ou en gurdwara de certaines églises en Ontario, et plus spécifiquement la Presbyterian Church of the Covenant de Toronto, convertie en Holy Blossom Temple par l'Association internationale pour la conscience de Krishna.

Jessica Mace présente finalement l'exemple de deux églises protestantes construites à Toronto à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : Bathurst Street Methodist Church et College Street Baptist Church. Ces églises de grandes dimensions ont été vendues vers le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, à cause d'une baisse d'effectifs, alors qu'aucune mesure de protection du patrimoine n'était établie au Canada. Préservées et converties, elles ont perdu depuis longtemps leur affectation originelle, mais elles restent présentes dans le paysage urbain comme des jalons dans la communauté et sont même reconnues comme patrimoine religieux. Ces cas exemplaires mettent en relief à la fois les critères et les mécanismes de leur conversion, ainsi que leur désignation actuelle malgré leur changement de vocation.

Le rôle de la communauté demeure un élément central afin d'assurer la pérennité du patrimoine religieux immobilier. Les plus petites communautés ont néanmoins rapidement rencontré des problèmes relatifs à la conservation de leurs lieux de culte. Daniela Moisa a étudié le cas de la petite communauté russe orthodoxe de Rawdon, au Québec, qui voit sa génération fondatrice disparaître alors qu'arrivent de nouveaux francophones ex-catholiques convertis à l'orthodoxie.

Les églises et les chapelles sont non seulement des lieux destinés au culte, mais aussi des monuments sujets à une reconnaissance des communautés dans lesquelles elles se trouvent. De cet attachement découle une « valeur d'usage » qui a récemment été intégrée dans l'évaluation patrimoniale requise afin d'en mesurer le potentiel de patrimonialisation<sup>4</sup>. Josée Laplace propose d'y intégrer aussi une « valeur d'expérience » qui

.....

4. Voir, à ce sujet, Morisset, Lucie K. et Luc Noppen, 2010, *Les églises du Québec. Un patrimoine à réinventer*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Patrimoine urbain », n° 2, p. 267-379 (chap. 5 : « Un avenir pour ce patrimoine »).

permettrait de prendre en compte l'expérience empirique ressentie par les visiteurs dans l'espace ecclésial. Ce faisant, la qualité des espaces intérieurs serait considérée au même titre que l'âge, l'art, la position et la matérialité. L'importance de l'ambiance et de l'atmosphère se manifeste aussi par l'expérience d'ambiances d'églises historiques converties et peut néanmoins varier selon le public cible. You-Kyong Ahn a en effet remarqué que les professionnels et les non-professionnels réagissaient différemment devant la désirabilité, la rétention des origines religieuses et l'acceptabilité des espaces convertis.

Les essais composant cet ouvrage sont des contributions originales qui témoignent de la popularité et du dynamisme grandissants de l'étude du patrimoine religieux par une nouvelle génération de chercheurs. Issus de différentes disciplines, ils s'interrogent et tentent de trouver réponse aux questions essentielles avec lesquelles la société occidentale devra de plus en plus composer, vu la désaffectation progressive des lieux de culte. C'est grâce à leurs travaux que ces édifices prestigieux pourront certainement être protégés, sauvegardés et valorisés. Bien souvent, ils ne se bornent pas uniquement à la stricte question immobilière, mais cherchent des réponses «au-delà du monument».

---

## Remerciements

Cette Neuvième Rencontre des jeunes chercheurs en patrimoine aurait été impossible sans la collaboration de nombreux partenaires que nous désirons remercier. Nous voudrions d'abord souligner le rôle primordial de la Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain et de son titulaire, Luc Noppen, ainsi que celui du Groupe de recherche sur les paysages de la représentation, la ville et les identités urbaines (PARVI) et de sa directrice, Lucie K. Morisset. Nous aimerions par ailleurs mentionner la participation du Forum canadien de recherche publique sur le patrimoine, du Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CELAT) et du réseau Future for Religious Heritage / The European Network for Historic Places of Worship (FRH) et leur contribution à l'organisation et au financement de cette conférence.

Du côté belge, hôte de la conférence, nous tenons à exprimer notre reconnaissance au Raymond Lemaire International Centre for Conservation (RLICC) et au Département d'architecture de la KU Leuven (ASRO)

pour l'accueil de cette édition des Rencontres au château d'Arenberg. La conférence a également bénéficié du soutien de plusieurs institutions: Arenberg Doctoral School (KU Leuven), Campusbibliotheek Arenberg (KU Leuven), KADOC-Documentation and Research Centre for Religion, Culture and Society (KU Leuven), Fonds Wetenschappelijk Onderzoek (FWO-Vlaanderen), Centrum voor religieuze kunst en cultuur (CRKC), The Leuven Institute for Ireland in Europe, Department of Architectural Engineering (Vrije Universiteit Brussel), Vakgroep Kunst-, Muziek- en Theaterwetenschappen (Universiteit Gent), et Vlaamse Overheid.

Nous remercions enfin tous les auteurs dont les essais forment cet ouvrage pour leur travail d'édition de longue haleine, Micheline Giroux-Aubin pour la révision des textes et Pieter-Jan Pelgrims de nous avoir prêté main-forte pour les préparatifs de cette Rencontre.

**Jean-Sébastien Sauvé**  
**Thomas Coomans**

# INTRODUCTION

---

In Western society, both in North America and Europe, the abandonment of historical religious traditions is a growing phenomenon: fewer and fewer believers go to church; there is a scarcity of clergy; and monasteries are being emptied. Formerly the hub of communal life, the landmarks of cities and villages, a very large number of churches and chapels, scattered over the centuries throughout the land, are now being undermined by the gradual decline of their economic environment.

“The irresistible urge to preserve everything,” as Pierre-Yves Balut so aptly puts it,<sup>1</sup> the enthusiasm of some for heritage in all its facets, or faith in the eternity of historical monuments may convince us that churches are not threatened or that they must all be kept up—or even that the “best ones” will miraculously keep themselves up! However, a quick look at the real world is enough to convince us of the need to reflect further on this desire for conservation, its financial mechanics and societal logic. Still uneven across the countries concerned,<sup>2</sup> this awareness has tended to spread and accelerate due to a combination of the crisis of Christian churches, the identity crisis of Western societies, and the international economic crisis.

One must learn how to select judiciously and be able to provide support in a context where the legitimacy of heritage preservation is far from a foregone conclusion. Indeed, public action, on which patrimonialization still depends, largely based on a policy of protecting “historical monuments,” will no longer be able, in the very short term, to systematically and routinely support immovable properties—which are being

.....

1. Ballut, Pierre-Yves, 1991, “De l’irrépressible envie de vouloir garder tout,” in Robert Dulau (ed.), *Apologie du périssable*, Rodez, Éditions du Rouergue, 1991, p. 289. (Our translation.)
2. Morisset, Lucie K., Luc Noppen and Thomas Coomans (eds.), 2006, *Quel avenir pour quelles églises?/What Future for Which Churches?*, Quebec, Presses de l’Université du Québec, coll. “Patrimoine urbain”, no. 3.

privatized at an increasingly rapid clip and threatened with removal from the shared sociocultural framework—simply because of their exclusive vocation. Hence it is incumbent upon us to reflect on nothing less than the civic future of these buildings as a whole.

Given both the narrow definition of “historical monument,” which cannot begin to cover multiple heritage desires let alone secure their financial support, and the inevitable conversion of these places of worship, i.e. their assignment to new uses, it is high time to examine the civic future of churches and chapels as well as various underlying transition strategies.

It is in this spirit that around twenty young researchers from more than ten different countries gathered at the Château d’Arenberg in Heverlee, close to Louvain (Belgium), in order to discuss the patrimonialization of churches and chapels of numerous historical religious traditions. From a pragmatic perspective, they examined the transition of such heritage property from the religious to the public sphere of contemporary civil society. This book presents a selection of nine contributions, the result of reflections initiated in the various nations of Europe and North America that are progressively abandoning traditional religions.

Faced with these growing changes, we need to outline some of the measures taken by the church with regards to its property assets, and by the state which frequently becomes their owner. Following adoption of the 1905 law on the separation of church and state, France had to make difficult choices without delay given the abundance and diversity of its religious heritage. Julien Lacaze leads off by presenting the proposals of the politician Maurice Barrès, who sought to break with the “prototypical monument” theory according to which only prototypes and examples of the most advanced of each architectural style should be preserved, at the expense of less interesting religious buildings of lesser importance. Barrès did not seek to protect the place of worship as such, but rather “places of spiritual life” which reflect the “deepest thoughts of [his] country,” whose value would serve to enrich the concept of classification itself<sup>3</sup>. Barrès’ proposals led to the drafting of a new list

.....

3. [Free translation.] Chambre, débats, 2<sup>e</sup> séance du 16 janvier 1911, discussion du projet de loi portant fixation du budget général de l’exercice 1911, discussion générale. *Journal Officiel* du 17 janvier 1911, p. 87, col. 2.

in 1914 which tripled the list of historical monuments of 1887, while establishing a certain heritage relativism whereby local interests were raised to the level of national interest.

Anne Fornerod explores the legal arrangements that the French Republic has adopted since 2006 so as to enjoy greater flexibility when it comes to intervening to finance religious heritage. There is now a clear dissociation in the eyes of the law between religious practice and cultural usage, with local public interest being given first priority, thus bridging the gap between prestigious monuments and religious heritage of lesser importance, while providing a new legal lever for municipalities, many of which are owners of such places of worship.

This national interest can also reveal itself in a unique monument such as the Nidaros Cathedral, in Norway, whose importance extends far beyond any religious or touristic vocation. Candice Bogdanski emphasizes the important role of this Gothic cathedral in the history of the Kingdom of Norway, as a place of pilgrimage for the tomb of King Olaf Haraldsson, a seat of the Protestant Reformation, and an instrument expressing a nationalist program introduced following the country's independence in 1814. The creation of the Nidaros Cathedral Restoration Workshop (NDR), a quasi-autonomous public administrative body that ensures the conservation and preservation of this quintessential national identity monument, completes the heritage policies of the Society for the Preservation of Norwegian Ancient Monuments [*Fortidsminneforeningen*], also responsible for the upkeep of several other medieval buildings in Norway.

The abandonment of churches and chapels by traditional religions does not, however, result in their pure and simple secularization, but, while keeping the jewel intact, it does often lead to a transfer of usage and meaning. These buildings can be used for cultural purposes. Nathalie Cerezales presents churches in the region of Castilla y León in Spain, which the Spanish clergy keep open to the public by incorporating a museum component designed to exhibit and preserve the assets of the Catholic Church. The case of churches converted into museums of religious art and the *Las Edades del Hombre* (ages of humanity) exhibitions are interesting case studies. These exhibitions are held in cathedrals temporarily turned into museums and they attract thousands of visitors.

It is understood, however, that the most effective way to ensure the conservation of churches and chapels is for religious ceremonies to continue to take place within their walls. The emergence of new non-Christian faiths in the West could provide an interesting solution as regards taking possession of churches and chapels abandoned by the so-called traditional religions in decline. Candace Iron discusses the conversion into mosques, temples, or gurdwaras of certain churches in Ontario, and more specifically the Presbyterian Church of the Covenant of Toronto converted into the Holy Blossom Temple by the International Society for Krishna Consciousness.

Lastly Jessica Mace presents the example of two protestant churches built in Toronto at the end of the nineteenth century: Bathurst Street Methodist Church and College Street Baptist Church. These massive churches were sold toward the middle of the twentieth century due to a decline in attendance, while no measures to protect this heritage were established in Canada. Preserved and converted, they have long since lost their original purpose, but remain present in the urban landscape as milestones in the community and are even recognized as religious heritage. Such exemplary cases highlight both the criteria and the mechanisms for their conversion and their current designation despite their change of vocation.

The role of the community remains central in ensuring the sustainability of immovable religious heritage. Smaller communities have nevertheless quickly encountered problems relating to the conservation of places of worship. Daniela Moisa studied the case of the small Russian Orthodox community in Rawdon, Quebec, whose founding generation is disappearing while ex-Catholic francophones who have converted to the Orthodox faith are arriving to take their place.

Churches and chapels are not only places of worship, but also monuments appreciated by the communities in which they are found. This attachment results in a “usage value” which was recently incorporated into the heritage evaluation required in order to measure patrimonialization potential.<sup>4</sup> Josée Laplace proposes also to incorporate an “experience value” to take into account the empirical experience of visitors

.....

4. See on this subject, Morisset, Lucie K. and Luc Noppen, 2010, *Les églises du Québec. Un patrimoine à réinventer*, Quebec, Presses de l'Université du Québec, coll. “Patrimoine urbain,” no. 2, p. 267-379 (chap. 5: “Un avenir pour ce patrimoine”).

in ecclesial space. In so doing, the quality of interior spaces would be considered on the same footing as age, art, position, and materiality. The importance of ambience and atmosphere is also reflected in how the ambience of converted historical churches is experienced and this can vary according to the public being targeted. You-Kyong Ahn has noted that professionals and non-professionals react differently with respect to desirability, the retention of religious origins, and the acceptability of converted spaces.

The essays making up this book are original contributions that reflect the popularity and growing dynamism of the study of religious heritage revealed by a new generation of researchers. From various disciplines, they ponder and try to find answers to fundamental questions, with which Western society must increasingly deal, given the gradual abandonment of places of worship. It is thanks to their work that these prestigious buildings can surely be saved, protected, and cherished. Often they do not restrict themselves strictly to property-related issues but seek “beyond-the-monument” answers.

---

## Acknowledgements

This Ninth Meeting of Young Heritage Researchers would have been impossible without the collaboration of many partners whom we wish to thank here. We would first like to acknowledge the important role of the Canada Research Chair on Urban Heritage and its holder, Luc Noppen, and of the Interuniversity Research Group on Heritagescapes, the City, and Urban Identities (PARVI) and its director, Lucie K. Morisset. We would also like to acknowledge the involvement of the Canadian Forum for Public Research on Heritage, the Interuniversity Centre for Literature, Arts and Traditions (CELAT), and the Future for Religious Heritage/The European Network for Historic Places of Worship (FRH) network and their contribution to the organization and funding of the conference.

On the Belgian side—the side of the conference host—we wish to express our gratitude to the Raymond Lemaire International Centre for Conservation (RLICC) and to the Department of Architecture of the KU Leuven (ASRO) for welcoming this edition of the Meetings at the Château d’Arenberg. The conference also benefited from the support of several institutions: Arenberg Doctoral School (KU Leuven); Campusbibliotheek

Arenberg (KU Leuven); KADOC-Documentation and Research Centre for Religion, Culture and Society (KU Leuven); Fonds Wetenschappelijk Onderzoek (FWO-Vlaanderen); Centrum voor religieuze kunst en cultuur (CRKC); The Leuven Institute for Ireland in Europe; Department of Architectural Engineering (Vrije Universiteit Brussel); Vakgroep Kunst-, Muziek- en Theaterwetenschappen (Universiteit Gent); and Vlaamse Overheid.

Finally, we thank all the authors whose essays make up this book for devoting so much time and energy to their writing, Micheline Giroux-Aubin for her textual revision, and Pieter-Jan Pelgrims for lending a helping hand during the run-up to the meeting.

**Jean-Sébastien Sauvé**  
**Thomas Coomans**



1

AU CHEVET DES ÉGLISES  
AVEC BARRÈS (1905-1913)  
Du classement à la protection  
des monuments

**Julien Lacaze**

# Abstract

---

In the wake of the 1905 law relative to the separation of the church and state, France experienced a first crisis related to the protection of its places of worship, when it became obvious that the “religions associations” that were supposed to replace the public authorities in the maintenance of the churches would not be established. Added to that crisis was the theory of the “typical monument,” aiming to preserve only the most successful prototypes and examples of each style. All these events thus contributed to the abandonment of numerous religious buildings, more specifically those considered of less architectural importance.

That is when Maurice Barrès decided to intervene, asking for the global listing of all the churches dating before 1800. Barrès fought for the protection not of the Catholic faith, but of “sites of spiritual life.” Churches would thus undergo some kind of secularization—without being deconsecrated—and be seen as “extraordinary” sites, a criterion that would emphasize the listing notion. As a result, the number of protected historic monuments considerably increased. But the Barresian theory also announced a certain patrimonial relativism. He argued: *“Qui donc peut juger leur prix, et la plus modeste n’est-elle pas infiniment plus précieuse sur place? Que m’importe que vous conserviez une église plus belle à Toulouse si vous jetez bas l’église de mon village?”* It is the sum of all these local interests, through the centuries, that from then on became of national interest.

---

**L**a vague de destruction d'églises que connaît actuellement la France évoque irrésistiblement les débats qui agitèrent ce pays entre 1905 et 1913, soit entre la loi de séparation des Églises et de l'État et l'adoption de la loi sur les monuments historiques. La crainte était, en effet, à cette époque, que chacun se désintéresse du sort des églises. Les fabriques, constituées pour leur entretien, venaient ainsi d'être remplacées par des associations cultuelles que les catholiques refusèrent d'intégrer. Les communes n'avaient plus l'obligation, mais la simple possibilité de participer aux réparations, tandis que les subventions d'État inscrites au budget des cultes étaient supprimées. La nécessité de remédier à cette situation fut immédiatement ressentie.

Plus radical que le député Édouard Aynard, qui obtint en 1905 un assouplissement des critères de classement pour les églises, Maurice Barrès, élu député de Paris en 1906<sup>1</sup>, plaida pour le classement de toutes les églises antérieures à 1800. S'il ne fut pas suivi dans ses demandes, son talent d'orateur libéra la parole et permit l'émergence d'un certain consensus sur un sujet que l'anticléricalisme de l'époque semblait condamner d'avance. L'écrivain, se disant inspiré par la « philosophie du dix-huitième siècle » et s'appuyant « sur des sentiments que partage la quasi-unanimité » de la Chambre<sup>2</sup>, parvint à séculariser les églises dans l'imaginaire de son temps. Manifestation de ce succès, il rallia à lui Marcel Sembat, figure de la « libre pensée » et de la Section française de l'Internationale ouvrière (SFIO). Ce préalable satisfait, Barrès, à nouveau épaulé par Marcel Sembat, en partie rejoint par Charles Beauquier, autre figure de la franc-maçonnerie, contribua à la mutation de la notion de classement : il s'agissait, en effet, de permettre l'accueil de modestes églises de campagne au rang des monuments historiques. C'est ce combat qui sera retracé ici à partir des travaux parlementaires de l'époque comme source d'une nouvelle conception du patrimoine, que l'on veut moins sélectionner que protéger.

.....

1. Maurice Barrès fut élu dans le 1<sup>er</sup> arrondissement de Paris. Scrutin du 6 mai 1906. *Journal Officiel (JO)* du 27 mai 1906, p. 3642.

2. Chambre, débats, 2<sup>e</sup> séance du 16 janvier 1911, discussion du projet de loi portant fixation du budget général de l'exercice 1911, discussion générale. *JO* du 17 janvier 1911, p. 87, col. 2 et 3.

## La sécularisation des églises dans l'imaginaire collectif

Pour Maurice Barrès, les églises sont la « figure physique et morale de la terre française<sup>3</sup> », manifestant ainsi leur dualité matérielle et spirituelle, indépendamment de leur affectation au culte catholique. Ces deux aspects seront invoqués, parfois concurremment, parfois exclusivement, au soutien d'un classement plus large.

L'auteur des *Déracinés*, s'exprimant en 1912 devant la Chambre à l'occasion de l'examen du budget, invoque dans son fameux discours en faveur des églises un argument qu'il qualifiera par la suite de second : « Églises romanes, églises gothiques, églises de la renaissance française, églises de style baroque, toutes portent un témoignage magnifique, le plus puissant, le plus abondant [...] en faveur du génie français<sup>4</sup>. »

Écrivain de la revanche contre l'Allemagne, Barrès, loin de relativiser son appréciation, juge qu'« [o]n ne peut comparer à une si belle tradition monumentale que la tradition de la musique allemande. Encore cette tradition ne date-t-elle que du seizième siècle, tandis que nous avons des églises depuis le neuvième ». Invoquant des puissances telluriques, l'académicien explique que les églises sont « la voix, le champ de notre terre, une voix sortie du sol où elles s'appuient<sup>5</sup> ». Barrès se situe ici dans le champ traditionnel de la patrimonialité avec un discours proche de celui qu'Eugène Viollet-le-Duc avait pu tenir en 1875<sup>6</sup>, lorsqu'il s'était agi de reclasser les monuments français dans un contexte de rivalité avec les savants allemands. Barrès évite de se placer sur le terrain de la religion et lui préfère une exaltation nationale, plus compatible avec l'esprit de son temps. Prenant collectivement part à l'identité nationale, les églises n'illustrent pas moins, pour celui-ci, un enracinement local, celui du village natal.

.....

3. Chambre, débats, séance du 25 novembre 1912, discussion du projet de loi portant fixation du budget général de l'exercice 1913, discussion générale. *JO* du 26 novembre 1912, p. 2761, col. 2.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 2762, col. 3.

6. Sur cette question : Lacaze, Julien [document non publié], *Les listes de monuments historiques ou l'impossible classement (1887-1914)*.

**FIGURE 1**

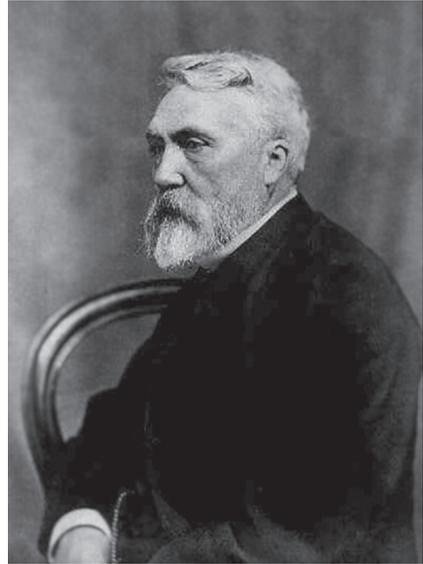
Maurice Barrès (1862-1923).



Source : Réunion des musées nationaux.  
Photo : Atelier Nadar.

**FIGURE 2**

Charles Beauquier (1833-1916).



Source : Gallica.

Mais, pour le député radical-socialiste anticlérical Charles Beauquier, principal contradicteur de Barrès, les églises appartiennent moins à l'histoire et à la religion qu'aux paysages français. Le député proposa ainsi que, outre celles qui «sont la gloire des arts dans notre pays», on protège celles qui «font, comme on dit, très bien dans le paysage», précisant: «C'est au nom de la société de la protection des paysages que je demande qu'on les conserve» et donnant l'exemple de «telle construction religieuse, telle petite église ou chapelle qui, située sur un coteau, sur une pointe de rocher surplombant la mer, donne un attrait particulier à un paysage<sup>7</sup>». Les églises picturales feraient, en quelque sorte, corps avec le paysage. Cette vision naturaliste et matérialiste des églises sera cependant repoussée par Barrès, qui situait son combat au-delà «de la défense de quelques pierres sculptées et heureusement dressées sur l'horizon<sup>8</sup>».

.....

7. Chambre, débats, 2<sup>e</sup> séance du 16 janvier 1911, *op. cit.*, p. 93, col. 2.

8. Chambre, débats, séance du 25 novembre 1912, *op. cit.*, p. 2764, col. 3.

Selon ce dernier, «[s]i l'église fait bien dans le paysage, c'est qu'elle a une âme et que nous groupons tout naturellement sur elle les sentiments, qu'en dépit des apparences, il ne serait pas malaisé de retrouver en nous tous<sup>9</sup>». Souhaitant toujours laïciser son discours, c'est ce qu'il nomme l'«élément moral» des églises<sup>10</sup>, cœur d'une «philosophie du village<sup>11</sup>». Par une formule saisissante, déclenchant les «vifs applaudissements» de la Chambre, Barrès explique notamment que «[l]e gémissement d'une vieille femme agenouillée dans l'église de son village est du même accent, traduit la même ignorance, le même pressentiment, que la méditation du savant et du poète<sup>12</sup>». L'église, «par sa porte ouverte, à toute heure, au milieu du village, crée une communication avec le divin et le mêle à la réalité quotidienne<sup>13</sup>».

Répondant au rationalisme de son époque, Barrès évoque aussi la *Melencolia* d'Albrecht Dürer (figure 3), figurant «cette inquiétude, cette tristesse, cet inassouvi au milieu du laboratoire<sup>14</sup>». Les plus sceptiques n'en viennent-ils pas à se recréer des chapelles? «Allez rue Monsieur-le-Prince, Auguste Comte y construisit une église<sup>15</sup>», exhorte Barrès, faisant allusion à la «religion de l'humanité» dont avait accouché le positivisme. La «religiosité» était aussi rattachée aux travaux les plus récents et décrite comme «un domaine obscur que ces psychologues scientifiques reconnaissent comme la nappe profonde qui alimente nos pensées claires<sup>16</sup>».

Ne pas permettre à la spiritualité de s'exprimer dans les églises laisserait finalement libre cours à une «barbarie prête à remonter à la surface», à «la magie, [aux] superstitions de l'hypnotisme, [au] charlatanisme des spirités...», «détritus de religion auxquels la civilisation n'a aucun intérêt à laisser la place libre<sup>17</sup>».

.....

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, p. 2764, col. 2 et 3.

11. Chambre, débats, 2<sup>e</sup> séance du 16 janvier 1911, *op. cit.*, p. 88, col. 2.

12. *Ibid.*, p. 88, col. 1.

13. Chambre, débats, séance du 25 novembre 1912, *op. cit.*, p. 2765, col. 1.

14. Chambre, débats, 2<sup>e</sup> séance du 16 janvier 1911, *op. cit.*, p. 87, col. 3 ; p. 88, col. 1.

15. *Ibid.*, p. 87, col. 3.

16. *Ibid.*, p. 88, col. 1.

17. *Ibid.*, p. 88, col. 2 et 3.

**FIGURE 3**

Albrecht Dürer, *Melencolia* (1514).



Source : Réunion des musées nationaux.

Ce discours sera bien accueilli, y compris par certains de ses opposants politiques, comme Marcel Sembat, hiérarque de la SFIO et vice-président du Grand Orient de France, qui souscrivit en effet à l'ensemble des propositions de Barrès, rapprochant sa thèse de celle d'Émile Durkheim développée dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>18</sup>, qui faisait de la religion la première des représentations collectives. Ainsi, selon Sembat, la pratique religieuse «élève le niveau mental» des populations<sup>19</sup>. Mais, si le député socialiste veut bien aller avec Maurice Barrès «sur la plate-forme devant l'église», c'est à la condition toutefois que l'on ne le fasse pas «entrer dedans!»<sup>20</sup>. Il n'en reste pas moins qu'un accord, assez improbable, était scellé entre les deux hommes, entre la droite et la gauche, s'agissant de la conservation des édifices du culte.

Pour Barrès, cette affectation de l'église à la spiritualité lui est consubstantielle, et il raille ceux qui voudraient en faire une «salle de bal», des «cinémas» ou un «musée<sup>21</sup>», allusion au projet du sénateur radical-socialiste Charles-Maurice Couyba de «prolonger l'école» en sécularisant des œuvres destinées au culte<sup>22</sup>.

Répondant à l'académicien, Charles Beauquier, libre-penseur militant, propose de «louer l'église aux différents cultes, mais [aussi] aux différentes associations politiques, philosophiques et autres<sup>23</sup>». C'était, en prolongeant astucieusement les thèses de Barrès, mettre en évidence son tropisme pour la religion catholique. Si nulle réaffectation n'est possible pour Barrès, qui liait le bâtiment à sa fonction, la conception de Beauquier, défendant une patrimonialité purement matérielle, était plus souple.

.....

18. Durkheim, Émile 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, F. Alcan.

19. Chambre, débats, séance du 25 novembre 1912, *op. cit.*, p. 2770, col. 1.

20. *Ibid.*, p. 2769, col. 2.

21. Chambre, débats, 2<sup>e</sup> séance du 16 janvier 1911, *op. cit.*, p. 87, col. 2.

22. Couyba, Charles-Maurice, 1908, *Les beaux-arts et la nation*, Paris, Hachette, p. 239.

23. Chambre, débats, séance du 25 novembre 1912, *op. cit.*, p. 2774, col. 1 et 2.

## Des critères de patrimonialité redéfinis à l'aune des églises

Il ne suffisait pas de rendre aux églises leur nature d'objets politiques ; encore fallait-il les intégrer parmi les monuments historiques, assurant de nouvelles sources de financement et de protection. C'est ce que permit l'essoufflement de la doctrine du « monument type » et l'élaboration concomitante d'un nouveau modèle de classement.

**FIGURE 4**

Marcel Sembat (1862-1922).



Photo : Pierre Petit.

**FIGURE 5**

Édouard Aynard (1837-1913).



Source : *Bulletin de l'Association des anciens élèves de l'École supérieure de commerce de Lyon*, n° 117, juillet 1913, p. 86.

L'intégration des églises se fit en allant contre l'essence même des classements. Les premières listes de monuments (celles de 1838 et de 1840 notamment) étaient en effet malthusiennes et hiérarchisées en trois classes, d'où le terme de « classement ». La tripartition des listes permettait d'isoler, dans la première classe, des « monuments types<sup>24</sup> », prototypes ou complet aboutissement d'une école « méritant une restauration

.....  
24. Cette dénomination apparaîtra plus tard.

complète<sup>25</sup>» et d'absorber, par conséquent, l'essentiel des crédits de restauration. Les monuments de la deuxième catégorie, «jugés dignes d'un intérêt particulier<sup>26</sup>», et de la troisième, plus tard qualifiés de «dérivés» de la première classe<sup>27</sup>, se partageaient les restes. Ainsi, le 11 janvier 1838, lors de la première réunion de la Commission des monuments historiques, son président, Jean Vatout (1791-1848), «insist[ait] sur la nécessité d'accorder des secours d'une manière large et efficace à un petit nombre de monuments, plutôt que de répartir de faibles allocations sur un grand nombre de localités<sup>28</sup>», répartition pourtant de nature à conserver un plus grand nombre d'édifices. L'administration des monuments historiques entendait ainsi former une «collection» de monuments, à la manière des entomologistes ou des conservateurs de musée, quitte à accentuer certaines de leurs caractéristiques. Eugène Viollet-le-Duc n'expliquait-il pas, dans son fameux *Dictionnaire*: «restaurer un édifice, ce n'est pas l'entretenir, le réparer ou le refaire, c'est le rétablir dans un état complet qui peut n'avoir jamais existé<sup>29</sup>»? De là venait aussi la tentation de présenter les monuments comme des objets singuliers, en les isolant de leur contexte urbain par des expropriations.

Après une période de pragmatisme, une circulaire ministérielle du 21 août 1873, suscitée par le célèbre architecte qui revenait en grâce, officialisa la renaissance inopinée des «monuments types<sup>30</sup>». Viollet-le-Duc exigeait, dans le même temps, qu'une «entreprise de restauration commencée [...] soit poursuivie jusqu'à son complet achèvement<sup>31</sup>».

.....  
25. Ministère de l'Intérieur. [Rapport de la] *Commission des monuments historiques*, Imprimerie royale, juin 1838, p. 15. Médiathèque de l'architecture et du patrimoine (MAP), 4° 1482.

26. *Ibid.*

27. *Circulaires ministérielles relatives à la conservation des monuments historiques*. Archives de la Commission, Paris, Imprimerie nationale, 1875, p. 16.

28. Commission des monuments historiques, séance du 11 janvier 1838, p. 1, MAP, 80/15/1.

29. Viollet-le-Duc, Eugène, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, B. Bance, A. Morel, 1854-1868, t. VIII, mot «restauration», p. 14-34.

30. «Sur cette liste, les monuments seront inscrits dans un ordre de classement méthodique, c'est-à-dire que ceux qui représentent le point de départ ou le complet développement d'une école d'architecture figureront en première ligne, tandis que ceux qui ne sont, par rapport aux précédents, que des dérivés, seront classés en seconde ou troisième ligne, suivant leur intérêt relatif.» *Circulaires ministérielles relatives à la conservation des monuments historiques*, 1875, *op. cit.*, p. 16.

31. Commission des monuments historiques, séance du 7 janvier 1873, p. 98-99, MAP, 80/15/10.

Il plaidait alors avant tout pour lui-même. N'avait-il pas, sur les crédits des monuments historiques, notamment réinventé et reconstruit Vézelay, de 1840 à 1857, ou, à partir de 1860, la basilique Saint-Sernin à Toulouse? Cependant, la doctrine du «monument type», de plus en plus contestée<sup>32</sup>, commencera à s'estomper après sa mort en 1879.

Mais c'est surtout la séparation des Églises et de l'État, en 1905, qui fit abandonner les classements malthusiens. Lors des travaux de la loi, le député Édouard Aynard (1837-1913) s'inquiète des conséquences de la suppression du budget des Cultes, car «c'est souvent dans les [...] paroisses les plus pauvres que sont les plus beaux édifices<sup>33</sup>», et il propose de remplacer ces subventions par celles des monuments historiques. À cette fin, il fait adopter un amendement prescrivant «un classement complémentaire des édifices servant à l'exercice public du culte [...], dans lesquels devront être compris tous ceux de ces édifices représentant [...] une valeur artistique ou historique<sup>34</sup>», dont on ne précise plus le degré, alors que le classement exigeait, depuis la loi du 31 mars 1887, que cet «intérêt» soit «national<sup>35</sup>». C'était assouplir la hiérarchisation traditionnelle.

Mieux que l'abandon du critère de l'intérêt national, Barrès réclame, à partir de 1911, celui de l'importance artistique ou historique: ne demandait-il pas une protection pour les églises «qui sont laides», «qui n'ont pour elles que d'être des lieux de vie spirituelle<sup>36</sup>? En réalité, lorsqu'il propose de «classer en bloc toutes les églises jusqu'à l'année 1800<sup>37</sup>», Barrès ne les apprécie plus isolément, mais dans leur ensemble. Il s'intéresse à leur «série à travers les siècles [qui] constitue [...] la belle chaîne de l'art français» et précise que «l'ensemble de nos églises et de nos monuments d'architecture religieuse constitue un trésor national<sup>38</sup>».

.....

32. Sur cette question: Lacaze, *Les listes de monuments historiques...*, *op. cit.*

33. Chambre, débats, 2<sup>e</sup> séance du 14 juin 1905, discussion du projet de loi et des diverses propositions de loi concernant la séparation des Églises et de l'État. *JO* du 1<sup>er</sup> décembre 1905, p. 2215, col. 1.

34. *Ibid.*, p. 2214, col. 2.

35. Loi du 30 mars 1887 pour la conservation des monuments et des objets d'art ayant un intérêt historique et artistique, art. 1. *JO* du 31 mars 1887, p. 1521.

36. Chambre, débats, 2<sup>e</sup> séance du 16 janvier 1911, *op. cit.*, p. 87, col. 2.

37. «En réservant toutefois à l'administration la faculté de déclassement», nuance cependant Barrès. Chambre, débats, séance du 25 novembre 1912, *op. cit.*, p. 2763, col. 1.

38. *Ibid.*, p. 2761, col. 1.

Alors que la logique du « monument type » privilégiait les singularités et les monuments hors série, c'est la série elle-même que l'on entend désormais conserver. Cette « immense floraison ininterrompue » vaut en effet par ses variations, « deux églises rurales [n'étant jamais] en tous points pareilles<sup>39</sup> ».

Certain de sa victoire, Maurice Barrès allait brocarder l'ancienne doctrine de classement et ceux qui s'en réclament :

Il est intéressant [dit-il, en 1914, dans sa *Grande pitié des églises de France*] de noter [...] comment les ennemis des églises cherchent à échapper à l'accusation de vandalisme. Ils s'abritent derrière des principes qu'ils attribuent à Viollet-le-Duc conseillant de tenir compte pour le classement des édifices « de leur valeur comme type et comme point de départ ». Grâce à cette pédanterie, il ne s'agit plus que de garder quelques spécimens qui permettent de se faire grosso modo une idée de la noble espèce disparue<sup>40</sup>.

Barrès pointe ici les insuffisances de la notion de « monument type » définie, en dernier lieu, par une circulaire du 21 août 1873. Cette dernière isolait, en tête d'un classement tripartite, les monuments représentant « le point de départ ou le complet développement d'une école d'architecture<sup>41</sup> », formule que reprend l'auteur.

La fin de la doctrine du « monument type » conduira à la théorisation d'un nouveau modèle. Il ne s'agit plus de classer les monuments dans le but de favoriser la restauration-restitution des plus emblématiques, mais de conserver le plus grand nombre d'entre eux grâce à des travaux modestes.

Marcel Sembat considère pour sa part qu'« on exige trop [des églises] pour les admettre au classement<sup>42</sup> ». Contrastant avec les envolées barrésiennes, il isole la nouvelle finalité des classements : « “Monuments historiques” [explique-t-il], la formule est trop étroite ; élargissons-la

.....

39. *Ibid.*, p. 2762, col. 3.

40. Maurice Barrès. *La grande pitié des églises de France*, texte introduit par Leymarie, Michel et Michela Passini, 2012, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 206, note 2.

41. Circulaire du 21 août 1873, dans *Circulaires ministérielles relatives à la conservation des monuments historiques*, 1875, *op. cit.*, p. 16.

42. Chambre, débats, séance du 25 novembre 1912, *op. cit.*, p. 2769, col. 1.

de façon à y faire rentrer tout ce qui vaut la peine d'être conservé<sup>43</sup>.» En novembre 1912, ce qui était latent depuis 1905 était donc posé et le terme «conservation» établi comme nouveau paradigme.

L'idée de sélection tend en effet à s'effacer devant une définition extensive et relativiste du patrimoine. Barrès s'engage résolument dans cette voie: «N'allez pas me dire que vous sauvegardez les églises les plus précieuses. Qui donc peut juger leur prix, et la plus modeste n'est-elle pas infiniment plus précieuse sur place? Que m'importe que vous conserviez une église plus belle à Toulouse si vous jetez bas l'église de mon village<sup>44</sup>?» L'impossibilité d'un choix patrimonial véritablement rationnel était ainsi soulignée.

Marcel Sembat précise, quant à lui, l'idée barrésienne d'un classement «en bloc» des églises antérieures au XIX<sup>e</sup> siècle: «Vous avez dit 1800, on n'en a pas construit beaucoup pendant la Révolution; nous pouvons dire: de l'ancien régime. Je crois que toute église de ce genre, sauf de très rares exceptions, mérite d'être sauvée et d'être classée<sup>45</sup>.» Un devoir de sauvegarde très étendu, fondé sur un critère, non plus d'intérêt artistique, mais de simple ancienneté, était posé pour les églises.

Charles Beauquier aussi esquisse un nouveau critère de protection, bien plus large que celui de l'intérêt national d'art ou d'histoire alors en vigueur<sup>46</sup>: «Je voudrais que les églises fussent conservées [le mot était repris], que le gouvernement pût les classer, non pas comme monuments historiques, mais comme monuments intéressant l'esthétique générale<sup>47</sup>.» Une église contribuant à cette «esthétique» mérite une protection. L'idée sera finalement reprise dans l'intitulé de l'association que présidait le député, qui deviendra la Société pour la protection des paysages et de l'esthétique de la France. Ce passage, qui allait pourtant dans son sens,

.....

43. *Ibid.*, p. 2770, col. 2.

44. Maurice Barrès, lettre à Aristide Briand, président du Conseil, 4 janvier 1910, reproduite dans *Maurice Barrès. La grande pitié des églises de France*, *op. cit.*, p. 50.

45. Chambre, débats, séance du 25 novembre 1912, *op. cit.*, p. 2769, col. 3.

46. «Les immeubles par nature ou par destination dont la conservation peut avoir, au point de vue de l'histoire ou de l'art, un intérêt national, seront classés [...]» Loi du 30 mars 1887 pour la conservation des monuments et objets d'art ayant un intérêt historique et artistique, art. 1. *JO* du 31 mars 1887, p. 1521.

47. Chambre, débats, séance du 25 novembre 1912, *op. cit.*, p. 2769, col. 3.

ne fut pas reproduit par Barrès dans sa *Grande pitié*. Il accentuait ainsi son opposition à Beauquier, qui refusait en réalité le seul classement en bloc de toutes les églises, protection qu'il jugeait «équivoque<sup>48</sup>».

Alors que la liste de 1900 comportait environ 2 400 monuments (soit le résultat de 62 années de classement), on classe dans la foulée de la loi de Séparation (entre 1905 et 1914) 2 068 monuments nouveaux, soit presque autant en neuf ans seulement, dont 1 100 monuments entre 1910 et 1914, époque de la campagne orchestrée par Barrès. La liste de 1914 comptait ainsi 4 454 monuments et de très nombreuses églises<sup>49</sup>.

On a vu que le critère discriminant de «l'intérêt national» avait été supprimé en 1905 pour les églises. La loi de 1913 allait étendre cette logique à tous les monuments. Charles Bernier, avocat du ministère de l'Instruction publique et des Beaux-arts, et père de la nouvelle loi<sup>50</sup>, lui substitua le critère de «l'intérêt public». Il s'agissait là du concept constitutionnel et de droit public justifiant notamment des expropriations (la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789 exige qu'une «nécessité publique» soit constatée dans ce but)<sup>51</sup>. Bernier l'appliqua aussi, dans un souci d'efficacité juridique, à la servitude d'utilité publique de protection du patrimoine qu'il venait d'identifier dans les classements. Le critère de l'intérêt national, qui s'opposait jadis à un intérêt local, disparut. L'efficacité juridique de la protection prenait le pas sur l'idée de sélection qui n'est plus au cœur des classements<sup>52</sup>.

.....

48. «Tout le monde est d'accord pour conserver les églises artistiques; mais vous confondez continuellement toutes les églises avec celles-là», reprochait Beauquier à Barrès. Chambre, débats, séance du 25 novembre 1912, discussion du projet de loi portant fixation du budget général de l'exercice 1913, discussion générale. *JO* du 26 novembre 1912, p. 2761, col. 3.

49. Liste des immeubles classés parmi les monuments historiques avant la promulgation de la loi du 31 décembre 1913. *JO* du 18 avril 1914, p. 3576-3597.

50. Lacaze, Julien, 2013, «Les débats autour du classement d'office: quand l'idée de servitude l'emporte (1908-1909)», dans Marie Cornu, Vincent Négri, Jean-Pierre Bady et Jean-Michel Leniaud (dir.), *1913. Genèse d'une loi sur les monuments historiques*, Paris, La Documentation française, coll. «Travaux et documents», p. 94-104; Lacaze, Julien, 2013, «Charles Bernier (1857-1936), père retrouvé de la loi de 1913», *Sites et monuments*, n° 220, p. 68-81.

51. Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789, art. 17: «La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.»

52. Lacaze, Julien, 2013, «L'évolution de la notion de classement», dans Cornu, Négri, Bady et Leniaud, *1913. Genèse d'une loi sur les monuments historiques*, op. cit., p. 161-166.

À l'issue de ces débats, Paul Léon (1874-1962), directeur des Beaux-arts, synthétisait en 1917, dans son ouvrage sur *Les monuments historiques*, le virage égalitariste et protecteur des classements: «La cathédrale de Chartres figure sur la liste des monuments historiques au même rang que telle église rurale du plus médiocre intérêt. Le classement ne comporte pas de classes. Il indique seulement aujourd'hui qu'un édifice est placé sous la protection de la loi et la loi est égale pour tous<sup>53</sup>.»

**FIGURE 6**

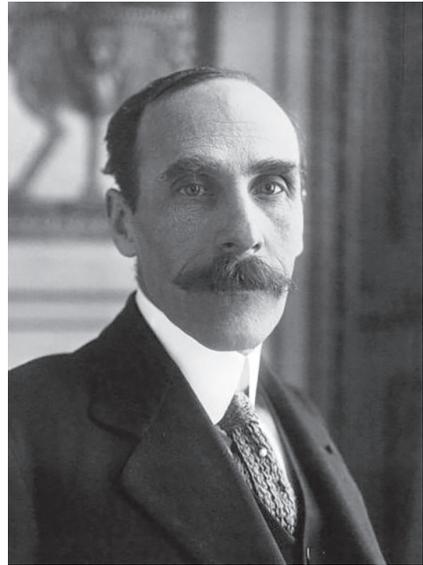
Charles Bernier (1857-1936).



Source : Ordre des avocats au barreau de Paris.  
Photo : Eugène Pirou.

**FIGURE 7**

Paul Léon (1874-1962).



Source : Gallica.  
Photo : Agence Meurisse.

C'est bien une refondation de la notion de classement qui s'opère entre 1905 et 1913. Aux Ludovic Vitet, Prosper Mérimée et Eugène Viollet-le-Duc succèdent de nouvelles figures tutélaires. Les pratiques restauratrices allaient aussi évoluer: on ne souhaite plus restaurer de fond en comble – et pratiquement reconstruire – quelques édifices triés sur le volet, mais enrayer, par des travaux efficaces et modestes,

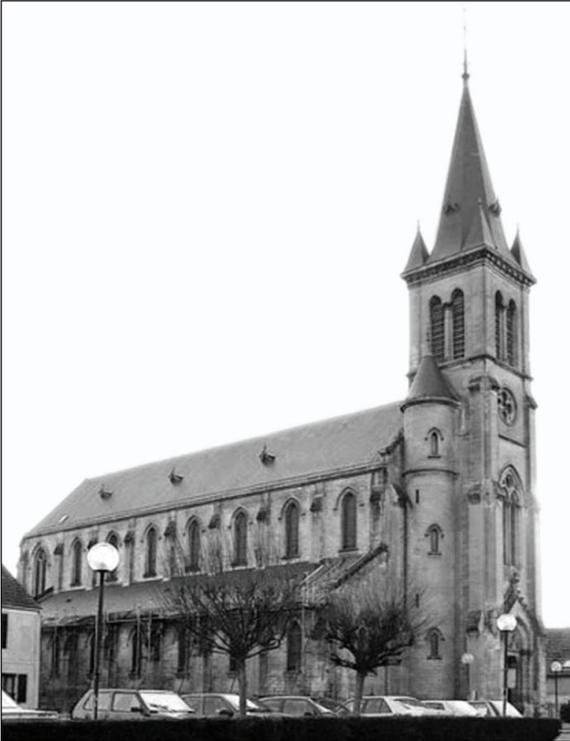
53. Léon, Paul, 1917, *Les Monuments historiques. Conservation, restauration*, Paris, Henri Laurens, p. 62.

la dégradation du plus grand nombre. Cette politique coïncide d'ailleurs avec un changement de perception des monuments. Ainsi, pour Marcel Sembat, sans doute influencé par les campagnes de presse de l'époque<sup>54</sup>, il faut «garder» les églises «de la ruine», mais aussi de «l'architecte trop réparateur<sup>55</sup>». Accompagnant l'évolution des classements, la restauration n'est plus conçue comme «révélatrice», mais devient conservatrice.

---

**FIGURE 8**

Église Saint-Jean-Baptiste et Saint-Lubin à Rosny-sur-Seine par Alfred Coulomb (1890-1892).



Source : Topic Topos.

.....  
 54. Le chroniqueur André Hallays dénonçait régulièrement alors, dans le *Journal des débats*, les méfaits des restaurateurs.

55. Chambre, débats, séance du 25 novembre 1912, *op. cit.*, p. 2768, col. 3.

Ironie de l'histoire, cette conception extensive du classement excluait à l'époque de sa naissance les églises qui sont aujourd'hui menacées, celles construites au XIX<sup>e</sup> siècle (elles n'étaient alors souvent vieilles que de quelques dizaines d'années). Si Barrès n'explique pas ce choix, Sembat juge qu'elles «sont laides, parce qu'on a construit dans le siècle dernier, surtout dans la seconde partie, très peu de beaux monuments». Il illustre notamment son goût en qualifiant le Petit et le Grand Palais de Paris de «vilains monuments<sup>56</sup>» et donne l'exemple de l'église néo-gothique de Rosny (figure 8), construite entre 1890 et 1892, qui «hurle de laideur<sup>57</sup>».

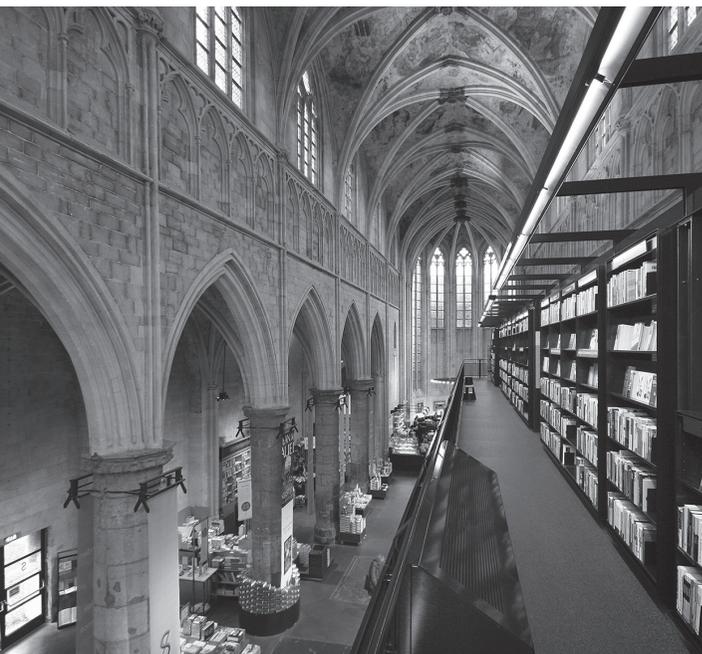
## ●..... Conclusion

Si les interventions de Maurice Barrès et de Marcel Sembat n'ont pas conduit à la protection de toutes les églises antérieures à 1800, elles ont permis l'assouplissement de leur doctrine de classement, qui s'est ensuite communiquée à l'ensemble des monuments historiques. C'est entre 1905 et 1913 que l'idée de conservation est devenue centrale, au détriment de celle de sélection, qui fondait pourtant les classements. Cette logique peut-elle aujourd'hui être prolongée? Il y a là un risque de banalisation supplémentaire du classement, mais ce terme est-il encore justifié? Ne parle-t-on pas d'ailleurs couramment de «protection au titre des monuments historiques», reflétant ainsi le déclin d'une sélection devenue avant tout pragmatique?

.....  
56. *Ibid.*, p. 2770, col. 1.

57. *Ibid.*, p. 2769, col. 3.





# 2

## FINANCER LE PATRIMOINE RELIGIEUX EN FRANCE De nouvelles limites entre cultuel et culturel ?

**Anne Fornerod**

# Abstract

On the theme of heritagization of places of worship, this paper will focus more specifically on the financial aspect of the promotion of this heritage by public authorities, in particular on what is legal in that matter. Over the last years, the renewal of the relevant French legal system resulted in a conceivably greater intervention flexibility. By taking into account cultural uses along with a religious use long considered exclusive to these buildings as well as the reference to visiting fees, the French *Code général de la propriété des personnes publiques* adopted in 2006 set the course for negotiations between the Department of Culture and the Catholic Church that should soon lead to an agreement. Moreover, the Council of State's recent case law now allows an amended application of the 1905 Act related to the separation of the church and state that forbids the public financial support of religion. By dissociating what pertains respectively to religious practices and cultural uses, and by referring to the notion of local public—cultural—interests, the administrative law judge defines the interdiction to finance the former and simplifies the funding of the latter. Beyond the perspectives it offers for the communes—who by far are the largest group to hold an ownership status—that precedential *aggiornamento* could help, notably, to fill the gap between the prestigious monuments that receive most of the visits and the “small-size” religious heritage.

Le coût que représente la préservation du patrimoine est un élément indissociable de sa gestion, qu'il s'agisse du financement direct de sa restauration, de la recherche de fonds à travers sa valorisation ou même du financement d'infrastructures permettant de faciliter la fréquentation d'un monument. En dépit du consensus autour de la nécessité de le protéger, le patrimoine religieux n'échappe pas à cette réalité financière. Celle-ci se fait d'ailleurs davantage ressentir dans un contexte où les incertitudes sur le devenir d'édifices désertés commencent à entamer la légitimité du maintien à tout prix de leur signification religieuse. Le manque de ressources pécuniaires conduit le cas échéant à un dilemme dont les termes sont parfois radicaux, lorsqu'il s'agit de choisir entre abandon – voire destruction – et mobilisation pour la survie d'un patrimoine familial. Cette mobilisation peut prendre la forme moderne de la souscription par l'entremise des « plateformes dédiées au financement participatif (*crowdfunding*)<sup>1</sup> » ou celle plus classiquement politique et démocratique du référendum<sup>2</sup>. Cette diversification de l'origine des ressources financières n'est pas nouvelle, mais elle prend un relief tout particulier en période de diminution des ressources publiques.

D'une certaine façon, la jurisprudence des tribunaux administratifs français a contribué à l'écriture de cette recomposition, en facilitant l'intervention financière des personnes publiques, et a réduit ce faisant la spécificité du dispositif juridique français en la matière. En effet, et bien qu'assorti d'importantes exceptions, le dispositif légal se caractérise surtout par l'interdiction d'un financement public des organisations religieuses et de leurs activités, en vertu de l'article 2 de la loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État. Or, dans plusieurs arrêts (I et II) rendus depuis l'été 2011, le Conseil d'État – la plus haute juridiction administrative – a redéfini les conditions d'application au patrimoine religieux de ces dispositions de la loi de 1905, essentiellement à propos de certains aspects relevant de la valorisation, complétant ainsi le bien maigre éventail de règles applicables à cet aspect de la gestion des biens culturels religieux (II). En effet, le dispositif juridique antérieur à 2011,

.....  
1. Onnée, Stéphane et Sophie Renault, 2013, « Le financement participatif : atouts, risques et conditions de succès », *Gestion*, vol. 38, n° 3, p. 54-65.

2. Voir le référendum organisé dans la commune de Plouagat en septembre 2013 : <<http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Un-bourg-de-Bretagne-refuse-de-voir-son-eglise-detruite-2013-09-02-1005344>>, consulté le 1<sup>er</sup> avril 2014.

mis en place dans les années qui ont suivi la séparation, s'avérait favorable à un financement de la conservation, mais il laissait quelque peu dans l'incertitude sur le plan juridique la question de la valorisation (I).

## Un dispositif légal ancien et incomplet

Si une part importante du patrimoine historique hexagonal est constituée de biens immobiliers et mobiliers religieux, cette double nature de monument historique et de bien culturel se traduit par un régime juridique mixte. Cette «mixité» introduit une certaine complexité dans le droit applicable, qui est marqué par la possibilité d'une meilleure protection matérielle, mais également par le séparatisme entre État et religions qui caractérise le système français d'appréhension du fait religieux. De là, il convient de distinguer deux aspects de la gestion du patrimoine religieux, dans la mesure où la loi encadre différemment le financement, selon qu'il s'agit de sa conservation matérielle ou de sa valorisation. C'est en effet à la jonction entre les deux qu'émerge véritablement l'enjeu de la distinction entre culturel et culturel.

### *Le financement de la conservation du patrimoine religieux*

En ce qui concerne le financement de la conservation matérielle, la dimension «monument historique» prévaut d'une certaine façon sur la dimension religieuse du patrimoine culturel en ce que la nature religieuse des biens en question ne constitue pas un obstacle. Cette prévalence découle notamment de la prise de conscience, lors du processus de séparation, que les biens transférés – dans leur gestion ou leur propriété – des établissements publics du culte du régime napoléonien des cultes reconnus aux associations culturelles constituaient une part majeure du patrimoine culturel national. À la mise en place matérielle du nouveau régime des cultes se sont donc agrégées des préoccupations d'ordre purement patrimonial<sup>3</sup>, ce qui se traduit encore aujourd'hui par l'exception posée à la règle de non-financement des cultes sur fonds publics.

3. Sur cette question généralement, voir Fornerod, Anne, 2013, «Les prémices d'une réforme de la protection des monuments historiques: la loi du 9 décembre 1905», dans Jean-Bertrand Bady, Marie Cornu, Jérôme Fromageau, Jean-Michel Leniaud et Vincent Négri (dir.), 1913. *Genèse d'une loi sur les monuments historiques*, Paris, La Documentation française, p. 70 et suiv.

Cette exception est explicitement formulée pour le cas d'un édifice propriété d'une association culturelle ou géré par elle à l'article 19 de la loi de 1905, lequel prévoit que « ne sont pas considérées comme subventions les sommes allouées pour réparations aux monuments classés<sup>4</sup> ». En outre, les mécanismes de financement de l'entretien et de la conservation des édifices du culte protégés comme monuments historiques bénéficient d'un financement public à ce titre, sur le fondement du droit du patrimoine culturel, qui ne distingue pas entre les monuments selon leur usage. Mais l'essentiel du financement repose sur les personnes publiques, au premier chef les communes, propriétaires de la très grande majorité du patrimoine religieux<sup>5</sup>.

Indépendamment du statut de monument historique des édifices cultuels, les communes ont en effet la possibilité de prendre en charge leur conservation et surtout leur entretien, ce dernier étant exclu du champ d'application de l'article 19 précité de la loi de 1905. Cette possibilité – et non l'obligation – de prendre en charge l'entretien et la conservation a été instaurée par la loi du 13 avril 1908 et est ouverte aux communes, sans considération de l'affectation au culte des bâtiments<sup>6</sup>. La circulaire du ministre des Cultes du 2 juillet 1908 est claire à ce sujet :

.....

4. La loi du 25 décembre 1942, article 2, a élargi aux édifices cultuels appartenant à des associations culturelles la possibilité de recevoir des subventions pour l'entretien : « Elles [les associations culturelles] ne pourront, sous quelque forme que ce soit, recevoir des subventions de l'État, des départements et des communes. Ne sont pas considérées comme subventions les sommes allouées pour réparations aux édifices affectés au culte public, qu'ils soient ou non classés monuments historiques. »
5. Il s'agit des édifices du culte catholique antérieurs à 1905. Les cathédrales (antérieures à 1905) appartiennent à l'État. Sur cette question, voir Messner, Francis, Pierre-Henri Prélot et Jean-Marie Woehrling, 2013, *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, p. 1466 et suiv.
6. L'article 5 de la loi du 13 avril 1908 amendant la loi de 1905 dispose que « l'État, les départements et les communes pourront engager les dépenses nécessaires pour la conservation et l'entretien des édifices du culte dont la propriété leur est reconnue par la présente loi ».

Les communes peuvent aussi se tourner vers les départements qui, depuis la loi du 13 août 2004 relative aux responsabilités locales, disposent de crédits affectés à la sauvegarde du patrimoine rural non protégé. Cette ligne budgétaire initialement gérée par le ministère de la Culture (chap. 66-20, art. 20) a été créée par la circulaire du 21 février 1981 relative à la sauvegarde des édifices cultuels de qualité architecturale situés en milieu rural et non protégés au titre des monuments historiques. L'absence de protection au titre des monuments historiques est ici un critère de financement.

[L]’édifice communal affecté au culte peut être réparé ou entretenu par la commune dans la mesure où les dépenses engagées à cet effet ont pour objet et pour effet l’entretien et la conservation d’un élément du patrimoine communal. Il en résulte que les dépenses de cette nature n’ont pu être considérées par le législateur comme ayant un caractère cultuel, mais simplement d’intérêt communal.

À ce sujet, on a fait remarquer que le ministre « a eu recours à la même idée qui justifie les subventions de l’État pour l’entretien des édifices classés. Dans ce cas, la disposition de la loi de 1908 paraît faire double emploi avec les règles sur le classement des édifices affectés au culte<sup>7</sup> ». En dépit de son caractère partiellement erroné (le champ d’application des deux textes diffère), cette remarque illustre bien l’idée sous-jacente qui préside à la prise en charge par les communes de l’entretien et de la conservation des édifices communaux dont elles sont propriétaires.

La commune demeure libre d’intervenir ou pas pour assurer l’entretien ou les réparations d’un édifice cultuel et dispose dans ce domaine d’une marge d’appréciation dont les contours sont délicats à saisir et qui se situe entre le souci de pourvoir à la conservation d’un bien communal et le respect de l’interdiction de subventionner les cultes. La jurisprudence a retenu un champ d’intervention assez large, qui inclut aussi bien l’installation d’une horloge électrique que la reconstruction de l’édifice cultuel. Ce qui est certain, c’est qu’il apparaît depuis les années 1980 – qui ont vu le développement d’un intérêt pour le patrimoine culturel sous l’effet de sa démocratisation – que les financements opérés par les communes s’expliquent en grande partie par le souhait d’investir dans la protection d’un patrimoine à préserver. L’attachement des habitants à leur église, qui fait partie de l’identité et de l’histoire locales, ainsi qu’un éventuel attrait touristique incitent les communes propriétaires à engager les frais de réparations ou à rechercher des fonds. Cette souplesse d’intervention permet ainsi le financement par les personnes publiques propriétaires des dépenses de chauffage dans la mesure où « celles-ci favorisent la conservation de l’édifice et des objets qu’il abrite », sans distinction entre les édifices culturels classés et les autres<sup>8</sup>.

.....

7. Donnedieu de Vabres, Henri, s. d., « La propriété d’affectation étudiée dans quelques-unes de ses applications récentes (1905-1910) », *Annales de la Faculté de droit d’Aix-en-Provence*, vol. 3-5, p. 209.
8. Réponse du ministre de l’Intérieur, *Journal officiel*, Assemblée nationale, 9 novembre 1987, p. 6225.

Si le dispositif des lois de séparation<sup>9</sup> a été aménagé pour permettre le financement de la conservation des édifices du culte monuments historiques, la question de leur valorisation n'a pas bénéficié de mesures dérogatoires au principe de non-financement des cultes.

### *Le financement contrarié de la mise en valeur du patrimoine religieux*

Que la mise en valeur du patrimoine religieux connaisse un financement plus difficile tient à plusieurs raisons. Tout d'abord, on peut y voir une répercussion, même indirecte, du statut de la valorisation du patrimoine culturel en général. Cette préoccupation plus tardive que la seule conservation ne fait pas l'objet d'un dispositif juridique propre encadrant par exemple son financement. Si l'État peut agir en la matière par l'intermédiaire du Centre des monuments nationaux pour les monuments qui lui appartiennent (art. L. 141-1 du Code du patrimoine), les collectivités territoriales interviennent en ordre dispersé, en s'appuyant sur leur clause générale de compétence, et ce, sur une base volontaire. Concernant plus spécifiquement le patrimoine religieux, si l'article 17 de la loi de 1905 consacre les visites des édifices culturels classés, il est alors encore trop tôt pour parler sans anachronisme de valorisation du patrimoine. En outre, cette référence à un usage culturel des lieux de culte intervient pour proclamer la gratuité des visites! Enfin, on observe surtout une certaine étanchéité entre la régulation de ces biens en tant qu'édifices culturels – qui fait logiquement passer avant toute chose leur destination religieuse – et leur appréhension comme éléments du patrimoine culturel à valoriser. De là, non seulement la valorisation des édifices culturels ne va pas sans difficulté – lorsqu'il s'agit de concilier usage religieux et fréquentation culturelle –, mais il s'avère que la mise en valeur peut se heurter aux lois de séparation... De fait, l'interdiction de financer les cultes sur fonds publics affecte davantage la valorisation du patrimoine religieux et peut contrarier l'intervention des collectivités publiques et des nombreuses associations de défense du patrimoine qui peuvent se constituer autour de la protection et de la valorisation d'un édifice culturel et qui sollicitent des subventions.

.....

9. Par lois de séparation, on désigne la loi du 9 décembre 1905 et les deux lois qui l'ont complétée: la loi du 2 janvier 1907 relative à l'exercice public du culte et celle du 13 avril 1908 relative à l'attribution des biens et notamment des édifices culturels en l'absence d'associations culturelles.

L'application des dispositions de la loi de 1905 à ces associations a longtemps constitué un sérieux inconvénient à leur action. D'une part, et assez logiquement, le fait qu'il s'agisse d'une opération de valorisation culturelle exclut la possibilité de s'appuyer sur les dispositions légales évoquées plus haut – réservées en outre aux associations culturelles – qui permettent de soutenir financièrement les travaux d'entretien et de conservation. D'autre part, l'intervention à des fins culturelles dans un édifice du culte confère à l'aménagement ou au projet un caractère mixte, constituant un obstacle au financement, quand bien même l'association n'aurait par exemple aucun lien direct avec la gestion du culte. Cette proximité avec la célébration du culte du fait de l'unicité de lieu conduit à faire tomber l'ensemble de l'activité associative dans le champ d'application de l'article 2 de la loi de 1905, plaçant les associations dans une situation paradoxale : une association ne peut être qualifiée de culturelle en vertu de l'article 19 de la même loi et ainsi bénéficier des avantages, notamment fiscaux, liés à ce statut en raison du caractère culturel de ses activités ; mais, du fait qu'elle intervient dans un édifice culturel, elle ne peut bénéficier d'une subvention publique considérée comme une subvention au culte sur le fondement de l'article 2.

S'agissant des personnes publiques propriétaires, l'obstacle est double. D'abord, lorsque l'aménagement culturel se traduit par l'achat et l'installation de biens dans l'édifice, un autre aspect de l'interdiction du financement sur fonds publics intervient. La limite à l'intervention des personnes publiques propriétaires vient de la philosophie de la loi de 1905 qui consiste à régir uniquement le parc immobilier et mobilier culturel existant au moment de la séparation<sup>10</sup>. Les dispositions issues de la loi du 13 avril 1908 n'ont vocation à s'appliquer qu'aux biens figurant déjà dans le patrimoine des personnes publiques lors de la séparation. Qu'il s'agisse d'enrichir le patrimoine communal ou, *a fortiori*, de le mettre à disposition des affectataires, toute acquisition postérieure de biens culturels reviendrait, pour la personne publique, à financer indirectement ou directement l'exercice du culte, en violation de l'article 2. Ensuite, le fait qu'un tel aménagement culturel soit susceptible de servir dans le cadre des pratiques religieuses peut conduire les collectivités, à l'instar des associations, à tomber dans le champ d'application de l'interdiction

.....

10. Prélôt, Pierre-Henri, 2007, « Les lieux de culte, approche matérielle : pratiques administratives et religieuses », dans Magalie Florès-Lonjou et Francis Messner (dir.), *Les lieux de culte en France et en Europe*, Louvain et Paris, Peeters, p. 96.

de subventionner les cultes. La solution retenue par la Cour administrative d'appel de Nantes dans l'affaire de l'orgue de Trélazé<sup>11</sup> – et sur laquelle nous reviendrons – s'inscrit de ce point de vue dans la lignée d'une jurisprudence ancienne<sup>12</sup>. La Ville avait acquis un orgue afin de l'installer dans l'église paroissiale de la commune. Or, il avait été jugé que «ledit orgue figure nécessairement au nombre des biens laissés à la disposition des fidèles et des desservants de l'église». La Cour d'appel était semble-t-il restée sourde à l'argument de la commune qui précisait que l'instrument «n'a pas vocation à être utilisé pendant les cérémonies religieuses» et «que ses services en conservent la clé permettant son utilisation dont elle assume seul [*sic*] le contrôle». En conséquence, les dépenses afférentes à l'acquisition et à la restauration de l'orgue ne pouvaient être regardées «comme une subvention accordée pour l'exercice d'un culte en méconnaissance des dispositions précitées des articles 2 et 19 de la loi du 9 décembre 1905».

Ce sont donc ici des considérations financières qui renvoient à la nécessité de distinguer le sacré du profane. Il en découle *a priori* une notion de culte aux frontières étanches, qui exclut l'idée d'une «zone grise» où se mêleraient le cultuel et le culturel. Le caractère quelque peu artificiel de cette distinction apparaît nettement dans le cas des orgues. Le jugement du Tribunal administratif de Lyon du 15 février 2001, *Comité Laïcité République et autres*, renvoie à une notion de culte strictement entendue et laisse comprendre que des activités à caractère culturel et notamment musical ne peuvent s'y fondre. Une association ayant «en particulier pour objet de contribuer à la mise en valeur et à l'entretien des lieux de célébration» et subvenant «ainsi aux frais et à l'entretien d'un lieu de culte» a reçu une subvention de la commune pour l'installation d'un orgue à la cathédrale Saint-Jean de Lyon. Le Tribunal a jugé que, «nonobstant la circonstance qu'elle se consacre également à des activités culturelles, ladite association ne peut, du fait des activités culturelles ci-dessus mentionnées, recevoir de subventions publiques qui constitueraient des subventions à un culte interdites par l'article 2 précité

.....

11. Cour administrative d'appel de Nantes, 24 avril 2007, *Commune de Trélazé*, n° 05NT01941. Voir *infra*.

12. Voir Conseil d'État, 11 juillet 1913, *Commune de Dury*, *Recueil Lebon*, p. 830.

de la loi du 9 décembre 1905». L'installation d'un orgue, en vue d'organiser des manifestations culturelles, conférait à cette association un objet «mixte», mêlant le cultuel et le culturel<sup>13</sup>.

Cet état du droit antérieur à 2011 était surtout en décalage avec l'évolution du contexte social et religieux dans lequel intervient la gestion du patrimoine religieux et qui commence à rejaillir sur le dispositif juridique applicable.

### *Un dispositif légal inadapté ?*

Sans doute en raison d'un dispositif législatif et jurisprudentiel très protecteur de l'affectation religieuse des édifices du culte en droit français, l'opposition latente entre usage cultuel et usage profane a longtemps, comme un écran de fumée, concentré les études et les problématiques relatives au patrimoine religieux<sup>14</sup>. Pour autant, cette façon d'aborder la question du patrimoine religieux ne pouvait totalement occulter la montée des interrogations liées à la baisse drastique de la fréquentation religieuse des lieux de culte anciens. Ce n'est pas une préoccupation nouvelle, mais avec le temps la question de leur conservation matérielle allait se poser inévitablement avec de plus en plus d'acuité, ouvrant la voie à une contestation de l'obligation au moins morale d'entretenir.

Ainsi en va-t-il de l'entretien assuré par les personnes publiques propriétaires. Si, comme il a été vu précédemment, il n'existe pas d'obligation légale en la matière, il convient de préciser que la responsabilité pour défaut d'entretien normal de l'ouvrage public qu'encourt la personne publique en cas de dommage dû au mauvais entretien du bien est de nature à l'inciter à effectuer les travaux nécessaires. Cette règle a été posée pour les édifices cultuels par le Conseil d'État dans l'arrêt du 10 juin 1921, *Commune de Monségur*<sup>15</sup>, et fait depuis l'objet d'une jurisprudence constante. Pour de telles raisons de sécurité, le maire

13. Tribunal administratif de Lyon, 15 février 2001, *Comité Laïcité République et autres*, *Revue juridique de l'environnement*, 2002, n° 2, p. 284.

14. Les études juridiques n'en demeurent pas moins rares: voir déjà Kerlévéo, Jean, 1951, *L'Église catholique en régime français de séparation*, tome 1, *L'occupation des églises par le desservant et les fidèles*, Aire-sur-la-Lys, Imprimerie-Librairie Jean Mordacq; et 1956, *L'Église catholique en régime français de séparation*, tome 2, *Les prérogatives du curé dans son église*, Paris, Desclée.

15. Conseil d'État, 10 juin 1921, *Commune de Monségur*, *Recueil Lebon*, p. 573.

de la commune peut être amené à fermer l'édifice cultuel, mais une telle hypothèse doit rester exceptionnelle et constituer la seule possibilité<sup>16</sup>. Or, ces règles doivent être reconsidérées à la lumière du contexte d'aujourd'hui. En effet, compte tenu des sommes en jeu pour maintenir l'édifice ouvert et utilisable, l'argument selon lequel un maire serait responsable en cas d'accident dû à un manque d'entretien perd de son poids au regard de la fréquentation en très nette diminution pour beaucoup de ces bâtiments. Quand l'affectation religieuse perd sa substance, les répercussions sur le financement sont difficilement évitables du fait que la légitimité du système mis en place il y a plus d'un siècle est alors elle-même discutée. La transformation en obligation d'une simple possibilité légale perd de son sens.

Plus généralement, la fréquentation déclinante des édifices culturels catholiques a entraîné une double évolution des termes du débat. D'une part, il n'est plus question de s'en remettre à l'imagerie don-camillesque consistant à opposer systématiquement communes et clergé. Les communes peuvent être les premières à souhaiter s'investir dans la préservation de l'église paroissiale, qui constitue parfois le fleuron, voire l'unique élément du patrimoine local à valoriser. L'affaire de l'orgue de Trélazé en est une illustration. D'autre part, le discours patrimonial a pris la place devenue dans certains cas vacante de la défense des pratiques religieuses<sup>17</sup>. On ne compte plus les associations de défense du patrimoine religieux, dont l'objet est le plus souvent limité à la préservation

.....

16. Ainsi, le Conseil d'État a jugé, dans un arrêt du 7 mars 1913, *Lbuillier*, que si l'article 5 de la loi du 2 janvier 1907 «ne fait pas obstacle à ce que le maire, dans des circonstances exceptionnelles et urgentes, puisse faire usage des pouvoirs qu'il tient de la loi du 5 avril 1884, l'exercice de ces pouvoirs se trouve limité, tant que la désaffectation des édifices n'a pas été prononcée par l'autorité compétente, à la prescription ou à l'exécution des mesures absolument nécessaires pour assurer la sécurité publique et que, notamment, la démolition de tout ou partie d'une église ou de ses dépendances ne saurait être ordonnée que s'il n'existe aucun autre moyen de faire cesser un péril imminent».

17. D'où la réception en demi-teinte de l'ordonnance du Conseil d'État dans l'affaire *Commune de Massat*: la Haute juridiction y a consacré le caractère fondamental de la liberté de culte, dans une affaire où l'église était particulièrement peu utilisée. Le prêtre affectataire s'était opposé à la tenue de manifestations culturelles organisées par la mairie, dans une chapelle depuis longtemps délaissée au profit d'une église paroissiale. Voir Subra de Bieusses, Pierre, 2006, «L'utilisation d'un édifice religieux sans l'accord du prêtre affectataire porte atteinte à une liberté fondamentale», Note sous l'ordonnance du Conseil d'État du 25 août 2005, *Commune de Massat, Actualité juridique. Droit administratif*, 2006, p. 94.

d'un édifice et dont les motivations mêlent autant (sinon plus) l'intérêt architectural et le souci de conserver un lieu de pratiques religieuses. Dans certaines affaires médiatisées, ce sont elles qui croisent le fer avec les édiles de la cité, l'Église constituant une tierce partie particulièrement discrète. Or, et bien que le principe du non-financement public des associations et des activités culturelles demeure, la jurisprudence a connu une évolution dans un sens favorable à une intervention financière des pouvoirs publics, qui se caractérise essentiellement par un examen détaillé des activités bénéficiant de ce soutien<sup>18</sup>.

## Le financement de la valorisation du patrimoine religieux revisité par le Conseil d'État

Avec une série de cinq arrêts rendus le 19 juillet 2011, le Conseil d'État a proposé comme un « guide » du financement public des cultes, en raison de la diversité des questions soulevées par les litiges en question. Deux arrêts, *Commune de Trélazé*<sup>19</sup> et *Fédération de la libre pensée du Rhône*<sup>20</sup>, ont en commun de traiter du soutien financier que les municipalités peuvent apporter au patrimoine culturel religieux.

### *Un orgue et un ascenseur*

Dans l'arrêt *Commune de Trélazé* étaient en cause les délibérations par lesquelles le conseil municipal avait décidé d'acquérir et de rénover un orgue en vue de l'installer dans l'église Saint-Pierre, propriété communale. En dépit de la volonté de la commune de l'utiliser à des fins culturelles, le Tribunal administratif de Nantes, par un jugement du 7 octobre 2005, avait accueilli la demande d'annulation de ces délibérations – et la Cour administrative d'appel de Nantes l'avait confirmée

18. Cette évolution s'inscrit dans un mouvement plus large amorcé il y a quelques années : on assiste à un glissement dans la gestion et l'appréhension financières du fait religieux, qui se traduit par la prévalence du critère matériel sur le critère organique. Sur cette question, voir Cortot-Boucher, Emmanuelle, 2013, « Loi de 1905 et aides des collectivités publiques aux cultes », *Revue française de droit administratif*, n° 2, p. 326 et suiv.

19. Conseil d'État, 19 juillet 2011, *Commune de Trélazé*, n° 308544.

20. Conseil d'État, 19 juillet 2011, *Fédération de la libre pensée et de l'action sociale du Rhône*, n° 308817.

par un arrêt du 24 avril 2007 –, au motif que l'acquisition et la rénovation d'un orgue dans une église ne constituent pas une dépense autorisée d'entretien d'un édifice du culte au sens de la loi du 9 décembre 1905 et que, en outre, l'orgue serait malgré tout utilisé pour les cérémonies religieuses. De là, «en décidant de financer, avec le concours d'autres collectivités publiques, la totalité de l'acquisition et de la réparation de l'orgue, le conseil municipal de Trélazé a indirectement subventionné l'exercice d'un culte». Mais le Conseil d'État a désavoué les deux juridictions en estimant que les lois de séparation

ne font pas obstacle à ce qu'une commune qui a acquis, afin notamment de développer l'enseignement artistique et d'organiser des manifestations culturelles dans un but d'intérêt communal, un orgue ou tout autre objet comparable, convienne avec l'affectataire d'un édifice culturel dont elle est propriétaire ou, lorsque cet édifice n'est pas dans son patrimoine, avec son propriétaire, que cet orgue sera installé dans cet édifice et y sera utilisé par elle dans le cadre de sa politique culturelle et éducative et, le cas échéant, par le desservant, pour accompagner le culte.

Quant à l'arrêt *Fédération de la libre pensée et de l'action sociale du Rhône*, il concernait la subvention accordée par le conseil municipal de Lyon à la Fondation Fourvière, qui détient et gère la basilique de Fourvière, en vue de réaliser un ascenseur permettant de faciliter l'accès à l'édifice des personnes à mobilité réduite. La Fédération de la libre pensée et de l'action sociale du Rhône visait l'annulation des délibérations d'attribution de la subvention. Dans une formulation très proche de l'affaire précédente, il est jugé que les dispositions de la loi de 1905

ne font pas obstacle à ce qu'une collectivité territoriale finance des travaux qui ne sont pas des travaux d'entretien ou de conservation d'un édifice servant à l'exercice d'un culte, soit en les prenant en tout ou partie en charge en qualité de propriétaire de l'édifice, soit en accordant une subvention lorsque l'édifice n'est pas sa propriété, en vue de la réalisation d'un équipement ou d'un aménagement en rapport avec cet édifice, à condition, en premier lieu, que cet équipement ou cet aménagement présente un intérêt public local, lié notamment à l'importance de l'édifice pour le rayonnement culturel ou le développement touristique et économique de son territoire et qu'il ne soit pas destiné à l'exercice du culte.

Dans les deux litiges, les conditions posées par le juge ouvrent d'intéressantes perspectives pour les collectivités locales en matière de financement de l'aménagement culturel des édifices du culte.

### *Les conditions d'un financement de la mise en valeur du patrimoine religieux*

Dans les deux cas, le Conseil d'État a considéré que l'intervention – financière – de la ville était motivée par des raisons culturelles, qu'elle avait en vue de valoriser le patrimoine religieux local. Pour que la subvention soit légale et ne tombe pas dans le champ d'application de l'article 2 de la loi de 1905, ces aménagements et équipements doivent présenter un intérêt public local, lié notamment à l'importance de l'édifice pour le rayonnement culturel ou le développement touristique et économique du territoire. Ils ne doivent pas être destinés à l'exercice du culte. Surtout, le pas franchi par le juge administratif réside dans le fait qu'un tel équipement ou aménagement puisse, par ailleurs et de façon accessoire, bénéficier aux personnes qui pratiquent le culte sans que cela ait d'incidence sur la légalité de la subvention. Dans le cas de l'orgue de Trélazé, le Conseil d'État précise même que la commune et l'affectataire culturel peuvent prévoir par convention une participation financière de la paroisse qui ferait à l'occasion usage de l'orgue, pour éviter un financement du culte. Les conditions ainsi posées – intérêt public local, caractère non religieux de l'opération et, de préférence, établissement d'une convention – ont été depuis reprises par le juge administratif, devenant ainsi les critères d'appréciation de la légalité du financement d'activités liées, de près ou de loin, au culte.

Ainsi, dans un arrêt du 15 février 2013<sup>21</sup>, le Conseil d'État a jugé – cette fois – illégales les subventions accordées par la Région Limousin pour l'organisation des manifestations liées aux ostensions septennales, à deux communes et plusieurs associations<sup>22</sup>. Selon l'arrêt, les collectivités territoriales

ne peuvent accorder une subvention à une association qui, sans constituer une association culturelle [...], a des activités culturelles, qu'en vue de la réalisation d'un projet, d'une manifestation ou d'une activité qui ne présente pas un caractère culturel et n'est pas destiné au culte et à la condition,

.....

21. Conseil d'État, 15 février 2013, *Grande Confrérie de Saint-Martial*, n° 347049.

22. D'après les termes mêmes du Conseil d'État: «Les ostensions septennales consistent en la présentation, dans certaines communes du Limousin, par des membres du clergé catholique, de reliques de saints qui ont vécu dans la région ou qui y sont particulièrement honorés; qu'après avoir été solennellement reconnues dans les églises, ces reliques sont portées dans les rues en processions dans leurs châsses et offertes à la vénération des fidèles; que les ostensions se concluent par des eucharisties.»

en premier lieu, que ce projet, cette manifestation ou cette activité présente un intérêt public local et, en second lieu, que soit garanti, notamment par voie contractuelle, que la subvention est exclusivement affectée au financement de ce projet, de cette manifestation ou de cette activité et n'est pas utilisée pour financer les activités culturelles de l'association.

Or, il a été retenu que les ostensions septennales ont le caractère de cérémonies culturelles<sup>23</sup>. Ce qu'il faut retenir de cette nouvelle ligne jurisprudentielle dont il est désormais difficilement pensable qu'elle soit remise en cause, c'est le pragmatisme dont fait preuve le Conseil d'État : l'usage religieux n'exclut pas par principe l'usage ou l'utilisation culturelle de l'édifice. Ils peuvent se cumuler à condition que le financement ne vise que la partie culturelle du projet. Cette démarche, marquée au coin d'un bon sens certain, traduit le renouvellement de la lecture du principe de non-financement des cultes sur fonds publics contenu à l'article 2 de la loi de 1905 et qui constitue pourtant une, sinon la seule figure emblématique de la loi de Séparation. Il est désormais possible de prendre en considération – et en charge financièrement – des activités relevant de la valorisation culturelle et en elles-mêmes dépourvues de contenu religieux. Sans pour autant renoncer à une distinction claire entre ce qui relève de la mise en valeur culturelle et ce qui appartient aux pratiques religieuses, le juge administratif a introduit l'idée d'une cohabitation, sous certaines conditions. En dissociant ce qui relève respectivement des pratiques religieuses et des usages culturels, et en se référant à la notion d'intérêt public – culturel – local, le juge administratif délimite l'interdiction de subventionner les premières et facilite ainsi le financement des seconds.

Au-delà des perspectives qu'il offre pour les communes, de loin les plus nombreuses à avoir le statut de propriétaire, cet *aggiornamento* jurisprudentiel pourrait permettre, notamment, de combler l'écart entre les monuments prestigieux concentrant l'essentiel des visites, sources de revenus, et le « petit » patrimoine religieux. Il souligne par

.....

23. Il est à noter que les ostensions septennales limousines ont été, en décembre 2013, inscrites par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité... Il a été retenu ce qui suit : « Les ostensions septennales limousines associent culte religieux, traditions laïques et savoir-faire artisanaux, impliquant l'ensemble de la communauté et rassemblant des praticiens de milieux sociaux variés dans un esprit de cohésion sociale et identitaire, ponctuant leurs vies et rappelant l'histoire de la région », <<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=fr&pg=00011&RL=00885>>, consulté le 3 septembre 2014.

ailleurs que cette question de la valorisation soulève des difficultés qui lui sont propres. Elle dépasse l'aspect le plus connu du système français de gestion du patrimoine religieux, qui consiste en un régime – financièrement avantageux pour les affectataires culturels – de propriété publique de la très grande majorité des édifices culturels monuments historiques. Enfin, au-delà de la question, centrale ici, du financement et d'une application aménagée de l'article 2 de la loi du 9 décembre 1905, cette jurisprudence permet d'imaginer la possibilité d'une nouvelle voie de gestion du patrimoine religieux.

### *Dépasser la seule question du financement ?*

Dans la série d'arrêts de 2011, le Conseil d'État encourage clairement les parties impliquées à recourir à la forme contractuelle pour garantir une intervention financière des collectivités publiques compatible avec les dispositions de la loi de 1905. De ce point de vue, on pourrait considérer que le Conseil s'inscrit dans la logique du dispositif adopté en 2006, tout en le dépassant. Le Code général de la propriété des personnes publiques adopté à cette date comprend en effet l'article L. 2124-31 selon lequel

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 culturelle. 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.

Ces dispositions ont été pensées pour faciliter les relations entre l'affectataire culturel – le curé – et les personnes publiques propriétaires et/ou les organismes en charge de la valorisation du patrimoine, et surtout pour inscrire dans la loi la solution issue de la jurisprudence<sup>24</sup> – et des pratiques – de l'accord préalable de l'affectataire aux usages non religieux des édifices culturels. L'intention était également de donner une base légale à la perception de droits de visite dans les édifices

.....  
24. Voir Conseil d'État, 4 novembre 1994, *Abbé Chalumey*, n° 135842.

du culte classés, prohibée par l'article 17 de la loi de 1905<sup>25</sup>. Mais, en dépit des termes utilisés, un certain unilatéralisme de l'accord demeure, qui ne prévient pas totalement la possibilité d'une situation de blocage, en cas d'opposition de l'affectataire culturel<sup>26</sup>. En intervenant en amont, une convention peut offrir la garantie d'une solution acceptable et durable par l'ensemble des parties impliquées dans la gestion du patrimoine religieux<sup>27</sup>. L'adoucissement introduit par le juge administratif au principe de non-financement des cultes sur fonds publics ne constitue qu'un aspect de cette gestion. En effet, la valorisation du patrimoine religieux correspond à un processus global, comprenant un volet financier souvent déterminant, mais elle constitue surtout un terme générique qui recouvre une infinie diversité de situations locales. Le principal défi demeure aujourd'hui de parvenir à harmoniser la vocation patrimoniale des édifices culturels et l'affectation légale au culte qui constitue le sceau du régime juridique du patrimoine religieux français. D'une part, ce binôme affectation-valorisation se décline au gré des circonstances locales, limitant la définition de solutions généralisées. D'autre part, l'affectation incarne l'identité religieuse de ces biens, mais, par sa force légale et symbolique, se transforme parfois en obstacle pour appréhender l'avenir des édifices, particulièrement lorsqu'elle ne coïncide plus avec une utilisation religieuse régulière, qui demeure à repenser.

.....

25. Sur cette question, voir Fornerod, Anne, 2013, *Le régime juridique du patrimoine religieux*, Paris, L'Harmattan, p. 445 et suiv.

26. Voir l'arrêt de la Cour administrative d'appel de Nantes du 29 novembre 2013, n° 12NT00939, qui utilise les dispositions de l'article L. 2124-31 pour... le cas d'une antenne-relais de téléphonie mobile installée dans le clocher d'une église.

27. Cette contractualisation est préconisée par le ministère de la Culture et de la Communication pour la gestion et l'ouverture au public des trésors de cathédrale.





3

FROM MEDIEVAL CATHEDRAL  
TO NATIONAL TREASURE  
Construction, reconstruction,  
repair, and restoration  
at Nidaros Cathedral, Norway

**Candice Bogdanski\***

# Résumé

Depuis sa fondation comme église-sanctuaire dédiée au saint patron national, le roi Olaf Haraldsson, la cathédrale de Nidaros est liée à l'histoire de la Norvège. Témoin de plusieurs événements historiques, ses murs reflètent sa transformation d'église-sanctuaire à siège archidiocésain, après avoir traversé la Réforme et des incendies dévastateurs et être devenue un symbole majeur du nationalisme norvégien après l'indépendance du pays en 1814.

Cet article s'intéresse à la relation entre le tissu médiéval de la cathédrale de Nidaros et celui du programme de restauration débuté en 1869 qui a amené la création de l'Atelier de restauration de la cathédrale de Nidaros, une organisation publique travaillant sans relâche sur le site et prônant l'utilisation de techniques médiévales lors des travaux de restauration. Ce programme se doit être comparé aux politiques promues par la *Fortidsminneforeningen* (Société pour la préservation des monuments norvégiens anciens), qui supervise actuellement l'entretien de plusieurs autres bâtiments médiévaux norvégiens. Il devient ainsi convenu que les usages diversifiés de la cathédrale de Nidaros du XI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle révèlent un engouement pour sa préservation et sa célébration, par une gestion effective de ses fonctions à la fois comme site patrimonial, église active, lieu de pèlerinage et destination touristique.

\* This paper represents a more detailed consideration of the research presented at "Beyond the Monument: The Fate of Churches: Become Heritage or Disappear," Ninth Annual Young Scholars International Conference on Heritage, University of Ku Leuven, Belgium, September 26–28, 2013. It is also an extension of my doctoral research project on the medieval fabric of Nidaros Cathedral that will receive additional attention in my upcoming thesis. I am indebted to Malcolm Thurlby for his continued guidance and support of my research. I am also grateful to Øystein Ekroll, Margrete Syrstad Andås, Marianne Herman and others at the NDR for their generosity and time during my visits to Trondheim Cathedral in 2010 and 2012.

It has been said that the history of Norway's growth, rise, and decline is paralleled with the construction history of Nidaros Cathedral.<sup>1</sup> In fact, the Middle Ages have been heralded as a "golden age" in Norway's past,<sup>2</sup> thus placing the building of the cathedral during the peak of its strength as an independent nation. Unfortunately, the cathedral faced a long and steady period of decline following its glory in the twelfth and thirteenth centuries, suffering two major conflagrations in 1398 and 1432, and the loss of over half of its congregation in the 1349–50 "Black Death." On May 5, 1531, the entire town of Trondheim was again destroyed by fire, leaving the cathedral in an expansive state of disrepair. The fabric experienced further disregard as the Reformation took hold in Norway in 1536.<sup>3</sup> This resulted in the final destruction of St Olaf's Shrine in 1540 or 1542.<sup>4</sup> This new religious environment was combined with a loss of political independence following a union with Sweden and Denmark. As a result, the cathedral spent a long period representing both the former glory of Norway's past and its current state of decline. Following a resurgence of independence after 1814, the Norwegian nation had to reconstruct its own independent identity. This rebranding was closely connected with a major restoration project for Nidaros Cathedral, which commenced in 1869 with the

.....

1. Kavli, Guthorm, 1958, *Norwegian Architecture: Past and Present*, Oslo, Dreyers Forlag, p. 44.
2. Blikrud Aavitsland, Kristin, 2006, "Middelalder og norsk identitet. Litterære og visuelle eksemplar på norsk medievalisme" [Medieval and Norwegian Identity. Literary and Visual Examples of Norwegian Medievalism], *Konsthistorisk Tidsskrift* [Journal of Art History], vol. 75, n° 1, p. 38-49.
3. Fisher propose a drawn image of the cathedral as it appeared after the Middle Ages. Only the eastern end retained its vault while the rest of the cathedral was unroofed. See Fischer, Gerhard, 1965, *Domkirken i Trondheim: Kirkebygget I Middelalderen* [The Cathedral in Trondheim: A Church Built in the Middle Ages], 2 vols., Oslo, Forlaget Land og Kirke, p. 428.
4. Nidaros Cathedral was ravaged by fires in both 1328 and 1432, resulting in financial strain, followed by the onset of the "Black Death" in 1349–50, which took the lives of over 50% of Norway's population. St Olaf's shrine was dismantled for parts and sold in Copenhagen. See Ekroll, Øystein, 2007, "The Shrine of St Olav in Nidaros Cathedral," in Margrete Syrstad Andås, Øystein Ekroll, Andreas Haug, and Nils Holger Petersen (eds.), *The Medieval Cathedral of Trondheim: Architectural and Ritual Constructions in Their European Context*, Turnhout, Brepols, p. 194–197. See also Wergeland, Agnes Mathilde, 1966, *Leaders in Norway and Other Essays* [edited by Katharine Merrill], Freeport, Books for Libraries Press, p. 163.

establishment of the NDR (*Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeider*, or Nidaros Cathedral Restoration Board), and has been ongoing into the twenty-first century.<sup>5</sup>

As a result of this formidable project, Nidaros Cathedral is not only intimately linked to the resurgence of Norway as an independent nation, but it has most importantly produced a large amount of written and photographic documentation that helps to replace the loss of any primary documentation, which could have included building accounts and chapter archives that may have been produced in relation to the medieval construction period and, as such, aids the study of the cathedral's architectural history.<sup>6</sup> In their introduction to *The Medieval Cathedral of Trondheim: Architectural and Ritual Constructions in their European Context*, the editors emphasize that, in order to truly understand the history of Nidaros Cathedral, one must seek to reconnect the structure with its medieval ritual functions. Paradoxically, they suggest that the modern appearance of the cathedral is subsequently "incomplete," a "more or less empty building devoid of the activities which were once inextricably connected with the physical structure," yet they also argue that the ongoing history of the site, including its restorations, reconstructions, and reception have "made [it] physically and mentally present in the cultural memory and sensibilities of a modern age."<sup>7</sup> Consequently, this is the core challenge with Nidaros Cathedral: it presents a building that is paramount to the medieval history of the church and its authority in Norway, as well as the initiation and development of visual and structural practices within the history of medieval architecture. At the same time, it reflects changes in liturgical function, denomination, status, and appearance, as alterations and additions transformed the cathedral's appearance after the Middle Ages. Consequently, the fabric of Nidaros Cathedral is much more than a study in the visual analytical process of reading the phases of construction, as it ultimately provides a chronological history of Norway as a nation through its later reconstructions as a manifestation and projection of Norwegian identity.

.....

5. Kavli, p. 44. Syrstad Andås, Margrete, Øystein Ekroll, Andreas Haug, and Nils Holger Petersen, 2007, "Introduction," in Syrstad Andås *et al.*, p. 11.

6. Syrstad Andås *et al.*, p. 13.

7. *Ibid.*, p. 13, 7, 2-3.

In effect, the ongoing effort to repair and maintain Nidaros Cathedral speaks to a desire to establish a place for the building as a testament to Norway's medieval past, while at the same time effectively giving it new life with modern amenities and uses. This paper seeks to consider the relationship between the "original" and "restoration" phases in structural, stylistic, and ideological terms, in order to begin to understand the debt the medieval construction owes to its subsequent restorers and conservators. But more importantly, it will emphasize how the modern rebuilding program sought to define national identity through this literal reconstruction of its medieval past. As a general rule, the very nature of medieval architectural history emphasizes the ways in which its buildings act as organic, flexible, ever-changing records of various periods of use, status, and change. Often, additions and alterations to the original fabric present key insights into the social, political, and sacred history of a site, thus informing the reading of the building in significant contextual terms, just as would be expected from a primary textual document. In fact, most of the fabric at Nidaros Cathedral in Trondheim, Norway, already represents a major phase of reconstruction throughout the twelfth and thirteenth centuries, as the building was enlarged from a small stone shrine-church into a large cruciform basilica, representative of a major elevation in status and authority in northern medieval Christendom. As such, an understanding of the significance of this initial rebuilding program consequently revolves around these key moments of innovation and transformation that substantially affect any reading of Nidaros Cathedral's broader impact in medieval architectural history and modern heritage.

Rather than viewing the restoration program at Nidaros Cathedral as an aspect of the fabric that can be readily dismissed in favour of reading its medieval masonry, it will be argued that the restorers not only sought to rebuild the cathedral to its medieval glory in structural terms as a way of signalling a rebirth of the Norwegian nation, but also to both reinvigorate its medieval functionality and introduce modern usages as a heritage site. Consequently, the medieval fabric and its inherent historical implications are inextricable from the goal of the nineteenth- to twenty-first-century restorations to create a monument attesting to Norwegian national identity. Through consideration of the subsequent decline and eventual restoration of the building's fabric, this paper will consider not only how the later changes affect an understanding of the medieval construct, but further how the function and status of Nidaros Cathedral

were both maintained and transformed as it transitioned from its peak in the Middle Ages and past decline into a new role that intimately linked its restoration with a rebuilding of Norwegian identity.

## A medieval past as the key to a modern identity

With so much invested in restoring Nidaros Cathedral to its medieval glory, it is essential to understand why it holds a special place as a bastion of what later became Norwegian national identity. In fact, the ongoing efforts of the restorers and conservationists to remain true to the medieval fabric have been so successful that it becomes a tenuous task to define what parts retain eleventh- to thirteenth-century masonry against those reflecting a modern addition. As such, it can be argued that the restoration program has largely succeeded in erasing the hundreds of years of decline to link the medieval high point in Norwegian history seamlessly with its nineteenth-century independent identity. In order to properly consider the relationship between the original construction and its conservationist repairs and additions, it is important to begin with a brief overview of the medieval fabric and its significance.<sup>8</sup> Geographically, it is considered to be the northernmost of all medieval cathedrals, and is unique in size, shape, and age for its location in central Norway.<sup>9</sup> From its earliest stages, the cathedral's patrons were the leading royal and ecclesiastical figures of Norway, whose architectural programs served to visually align them with the country's patron saint, King Olaf Haraldsson (r. 1015–30). Consequently, they confirmed their temporal and spiritual authority

8. "Kaupangr," literally meaning "town" or "trading centre," was the earliest name of the modern city of Trondheim. Nidaros, meaning "Mouth of the River Nid," also spelled Niðaross, is the medieval name of the town and the archdiocese. The change of the name from Kaupangr to Nidaros has been traced to Archbishop Øystein (1161–88) and to the remodelling of the Cathedral. As for "Trondjem," originally the name of the entire geographical region, it gradually replaced Nidaros in the fifteenth century. The cathedral is also commonly called "Trondheim Cathedral," but in this discussion its medieval name "Nidaros Cathedral" will be used. See Syrstad Andås *et al.*, p. 1. See also the Icelandic saga edited by Kristín Bragadóttir in 2000: *Morkinskinna: The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030–1157)* [trans. with introduction and notes by Theodore M. Andersson and Kari Ellen Gade], *Islandica Series*, vol. 51, Ithaca, Cornell University Press, no. 13, p. 419–420.

9. Syrstad Andås *et al.*, p. 9–10.

in an architectural statement that has come to be regarded as a powerful national symbol for Norway itself.<sup>10</sup> In fact, it has been argued that the sole purpose for the construction of Nidaros Cathedral was to house the most prestigious relic in medieval Norway, the body of St Olaf, regarded as the *rex perpetuus Norvegiae*, the Perpetual King of Norway.<sup>11</sup> Nidaros Cathedral represents the historically and temporally specific nature of his cult as well as the conditions surrounding the creation of the sacred monument.<sup>12</sup> While various Norwegian kings initiated building projects that included the earliest stages of the cathedral, it is the second archbishop of Norway, Øystein Erlendsson (1161–88), who is considered to have played the most significant role in the development of Nidaros Cathedral. Understanding the motives and construction phases under these various sacred and secular patrons helps to paint a comprehensive picture of the medieval church's status, function, and appearance, from its earliest stone construction c. 1100 to its massive rebuilding program into the late 1200s, which was later deemed crucial to include as part of the rebuilding of Norwegian identity in the nineteenth century.

The present scale of Nidaros Cathedral is attributable to a key moment in its medieval history: its establishment as the seat of a new archdiocese in 1152–53, thus formally positioning Nidaros as the ecclesiastical centre of an extremely large geographical area that encompassed all of modern Norway, Iceland, Greenland, Sudrøyene, and the Faroe, Orkney, and Shetland islands.<sup>13</sup> Many political reasons for the establishment of the see in Scandinavia have been suggested, but what is most significant for the purpose of this discussion is, essentially, that this elevation of Nidaros Cathedral from a provincial see to a metropolitan seat meant that the old cathedral would have to be enlarged and rebuilt to

.....

10. Bliksrud Aavitsland, *op. cit.*
11. Ekroll, Øystein, 2004, "Nidaros Cathedral: The Development of the Building," in Gisela Attinger and Andreas Haug (eds.), *The Nidaros Office of the Holy Blood: Liturgical Music in Medieval Norway*, Trondheim, Tapir Academic Press, p. 157.
12. Binski, Paul, 2007, "Liturgy and Local Knowledge: English Perspectives on Trondheim Cathedral," in Syrstad Andås *et al.*, p. 21.
13. Sturluson, Snorri, 1967, *Heimskringla: History of the Kings of Norway* [Hollander, L.M., trans.], Austin, University of Texas Press, p. 757, 608; Lateran, "Book VIII, no. 1," 1154, *Diplomatarium Norvegicum*, 1871, Bergen, P.T. Mallings Forlagshandel; "Regester no. 92: Lateran," 1154, *Regesta Norvegica: Kronologisk fortegnesle over Dokumenter vedkommende Norge, Nordmænd og den norske Kirkeprovins* [Chronology of Documents from Norway, Norwegians, and Norway Church Provinces], Oslo, Det Norske Historiske Kildeskriftfond, p. 991–1263.

fit its new status, resulting in a major building project that lasted nearly 200 years.<sup>14</sup> The first archbishop of the see, Jón Birgisson (1152/3–1160), and his successor, Øystein Erlendsson, looked to the most up-to-date and prestigious architectural and decorative initiatives across the North Sea in England and Scotland to inform and elevate the appearance and status of their cathedral. In particular, the reconstruction at Nidaros bears witness to a distinctive selection of elements from Bishop Alexander's (known as Alexander the Magnificent, 1123–48)<sup>15</sup> work at Lincoln Cathedral, Southwell Minster, which, as a daughter of York Minster, potentially reflects its early appearance under the patronage of Archbishops Thomas of Bayeux (1070–1100) and Thomas II (1108–1114), and, of course, York Minster itself, particularly with the patronage of Archbishop Roger De Pont L'Évêque (1154–1171). This process of emulation emphasizes the desire of the newly-minted Norwegian archbishops to ensure not only the comparable status of their cathedral with the geographically close great churches of England, but also their own authority as ecclesiastical leaders and major architectural patrons, eventually worthy of imitation themselves.<sup>16</sup> Consequently, the medieval fabric at Nidaros reflects the most important contemporary building programs in the British Isles and, as such, can be seen as representative of the height of medieval architecture in the twelfth to thirteenth centuries around the North Sea. Perhaps most importantly, this elevated status and its structural manifestation stood as an architectural announcement of the height of Norway's new authority as an international power in the medieval world.

.....  
 14. Ekroll, 2004, p. 160; Ekroll, 2007, p. 94–197; Wergeland, p. 148.

15. Cook, George Henry, 1950, *Portrait of Lincoln Cathedral*, London, Phoenix House, p. 21.

16. Ekroll, 2004, p. 161. Syrstad Andås, Margrete, 2002, "Smekre vannliljekapiteler og rike chevroner: Spor av Yorkbygghyttens folk i Trondheims og Bergensområdet 1160–1180," [Slender Water Lily Capitals and Rich Chevron: Traces of Yorkshire People in Trondheim and Bergen Region 1160–1180], *Foreningen til Norske Fortidsminnesmerkers Bevaring Særtrykk av Årbok 2001* [Yearbook of the Society for the Preservation of Norwegian Monuments 2001], Oslo, p. 75–89; Blindheim, Martin, 1965, *Norwegian Romanesque Decorative Sculpture, 1090–1210*, London, Alec Tiranti, p. 10–12. A comprehensive analysis of the initial building program at Nidaros with reference to its connections at Lincoln, Southwell, and York can be found in Bogdanski, Candice, 2013, "A North Sea School of Sculpture? Nidaros Cathedral's Romanesque Transepts and North Sea Medieval Architecture," *Journal of the North Atlantic*, special vol. 4, *Across the Sólundarhaf: Connections between Scotland and the Nordic World: Selected Papers from the Inaugural St. Magnus Conference*, p. 77–106. The author is also grateful to Malcolm Thurlby for his correspondence and suggestions regarding the potential connections between Nidaros and Lincoln, Southwell, and York.

---

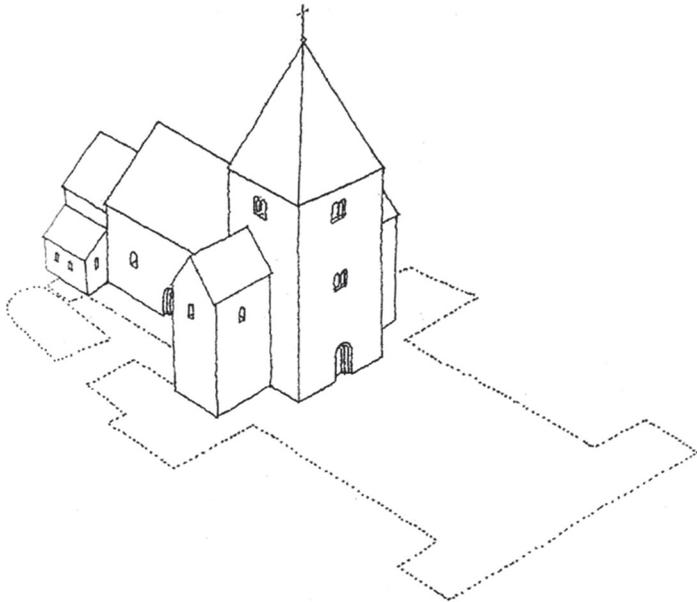
## The foundation for restoration: a brief history of the construction

Before considering the later repairs and additions to the fabric, a brief chronology of the construction history is essential to understand the core fabric that was transmitted in various states of disrepair into the nineteenth century, beginning with the earliest phases of construction at Nidaros Cathedral (Figures 1 and 2). According to Norwegian architectural historian Øystein Ekroll, the first stone church as built by St Olaf's descendant King Olaf Kyrre was in total 50 metres long and had a square chancel, an aisleless rectangular nave, and a square west tower that matched the width of the nave. The establishment of the archiepiscopal seat meant that this three-cell church would no longer suffice.

---

### FIGURE 1

Nidaros Cathedral around 1100, as built by Olaf Kyrre.



Drawing: Øystein Ekroll and Karl Fredrik Keller. Used with permission of Øystein Ekroll.

**FIGURE 2**

Nidaros Cathedral c. 1180.



Drawing: Øystein Ekroll and Karl Fredrik Keller. Used with permission of Øystein Ekroll.

A larger cathedral was required with more space for new clergy, more altars, more ceremonies, and for the increased influx of pilgrims visiting the shrine of St Olaf.<sup>17</sup> These functional needs were met initially with the addition of Romanesque-style transepts, repurposing the western tower as the crossing tower between the transepts. Olaf Kyrre's church formed the basis for the eastern chancel arm of the cruciform cathedral, so that its western tower became the central tower with flanking transepts to the north and south and a nave to its west (Figures 3–6).<sup>18</sup> These transepts, completed to their first storey during this initial phase of construction with many visual quotations from Lincoln Cathedral and Southwell Minster, also included two-storeyed eastern chapels along with a two-storey porch off the end of the north transept. With these practical and symbolic functions met, the building program progressed with the completion of the transepts, with particular reference to Archbishop Roger's contemporary work at York Minster and Bishop Alexander's recent work at Lincoln Cathedral.<sup>19</sup>

.....  
17. Ekroll, 2004, p. 160, 158.

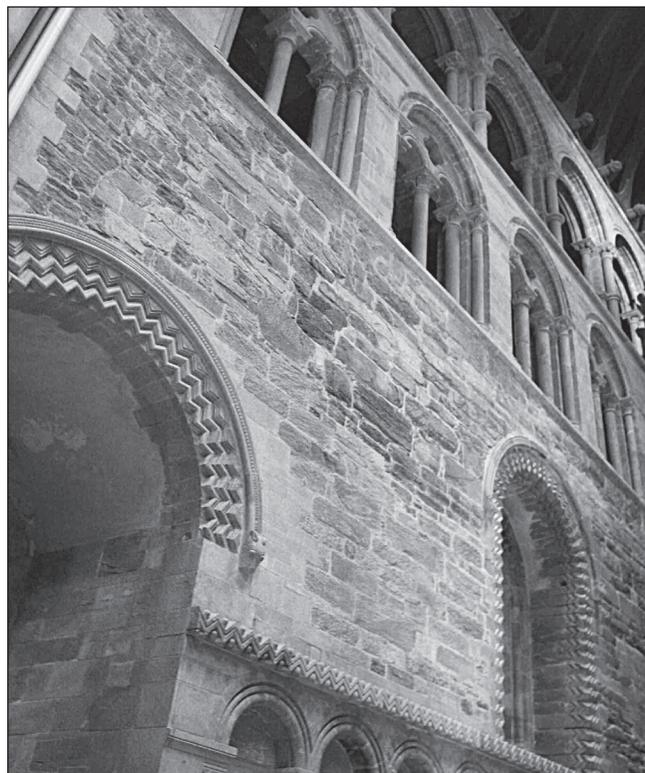
18. *Ibid.*, p. 158.

19. *Ibid.*, p. 164–5; Blindheim, p. 14, 16–18.

**FIGURE 3**

North transept, exterior, 2010.

Photo: Candice Bogdanski.

**FIGURE 4**

North transept, interior, 2012.

Photo: Candice Bogdanski.

---

**FIGURE 5**

South transept, exterior, 2010.

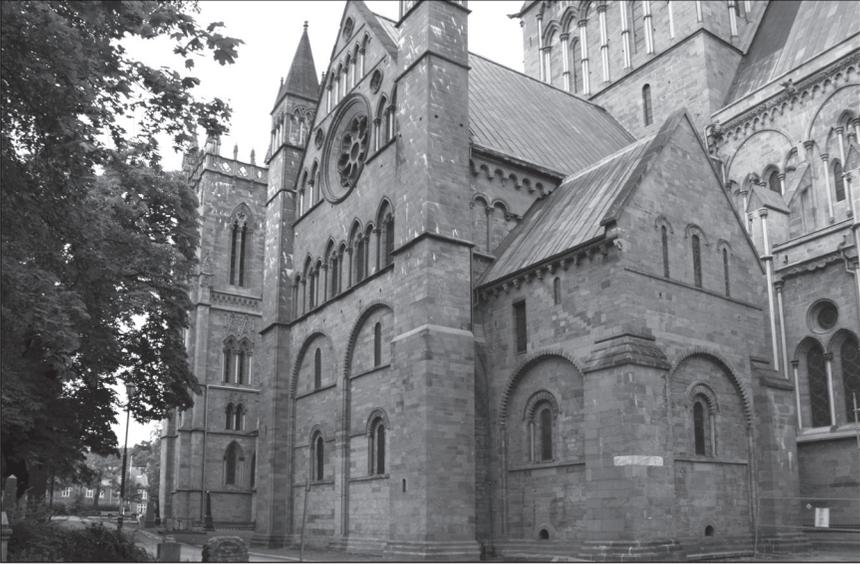


Photo: Candice Bogdanski.

---

**FIGURE 6**

South transept, interior, 2010.



Photo: Candice Bogdanski.

The construction program continued with the building of the “Chapter House” (as it was later known) to the cathedral’s northeastern side of the choir in 1165–75, arguably a royal relic chapel rather intended to house the newly arrived relic of the Holy Blood (Figure 7).<sup>20</sup> Following his three-year exile as a result of the major political clash between Archbishop Øystein and contender for the Norwegian throne Sverrir Sigurðarson, the ecclesiastical patron focused his efforts on the construction of a polygonal eastern addition to more luxuriously enshrine St Olaf (Figures 8 and 9).<sup>21</sup> This highly decorated building program took roughly forty years to complete, c. 1183–1220, and is called quite colloquially

---

**FIGURE 7**

“Chapter House,” 2010.

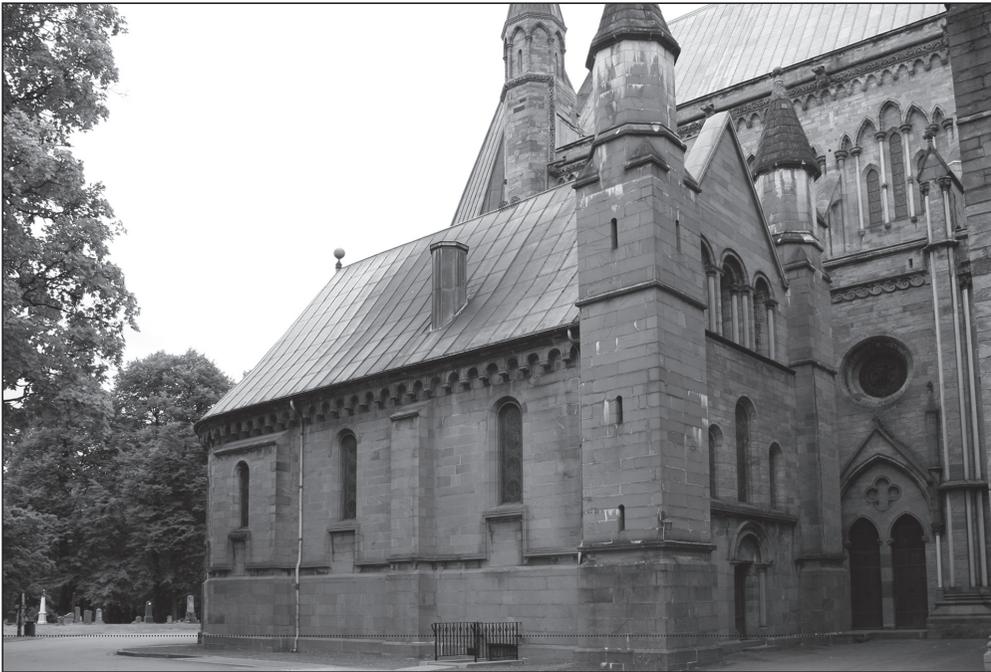


Photo: Candice Bogdanski.

---

20. Syrstad Andås, Margrete, 2004, “A Royal Chapel for a Royal Relic?,” in Gisela Attinger and Andreas Haug (eds.), *The Nidaros Office of the Holy Blood: Liturgical Music in Medieval Norway*, Trondheim, Tapir Academic Press, p. 175–97.

21. *Sverrissaga: The Saga of King Sverri of Norway*, 1899 [Sephton, J., trans.], London, David Nutt, p. 99.

**FIGURE 8**

“Octagon,” interior, 2012.

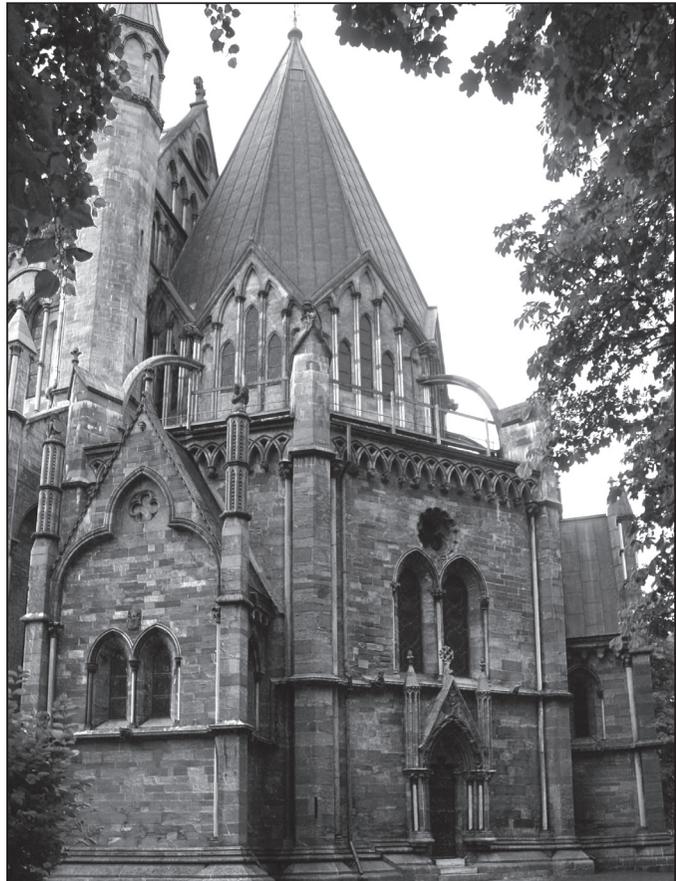


Photo: Candice Bogdanski.

**FIGURE 9**

“Octagon,” exterior, 2010.

Photo: Candice Bogdanski.



the “Octagon” in the scholarship, despite the unevenness of its geometrical shape. Subsequently, the choir and crossing were rebuilt, with the easternmost cornerstone of the nave laid in 1248 (Figures 10 and 11). The medieval building program was consequently considered to have major significance not only for the architectural, but also the socio-political and religious history of Norway as a whole. As such, the implications of its subsequent decline with regards to its integration with the country’s national identity contributed to the imperative need to refurbish the cathedral beginning in the nineteenth century.

### ●..... **From decline to resurgence: building an identity through restoration and conservation**

The restoration of the cathedral is closely linked, as can be seen, with the political history of Norway, particularly its independence as a nation and its ideological solidarity with the success of the Church. In 1380, Denmark gained sovereignty over Norway and this defeat, combined with the transformation of Norway into a Lutheran country after 1537, form the basis for the nineteenth-century political rhetoric that considered the four centuries following the medieval “golden age” as one of “decay, poverty and foreign dominion.”<sup>22</sup> With the subsequent bid for independence in the early nineteenth century, Norway developed its own constitution in exchange for a less strict rule under the Crown of Sweden in 1814. During the early nineteenth century, Nidaros Cathedral became the coronation church for the new Bernadotte dynasty and, as a result of this renewed royal function, the severe dilapidation of the cathedral was brought to light. At the time, only half of the eastern arm was functional, while the entire western arm was left open to the elements due to the complete loss of its roof.<sup>23</sup>

In order to sustain and increase independence, it was felt that both Norway and its cathedral, as a symbol of its medieval and contemporary strength, had to be reborn and rebuilt, in an ideological program described by Peter Andreas Munch (1810–63) and illustrated by architect Henrich Ernst Schirmer (1814–87) in the first major text

.....  
 22. Syrstad Andås *et al.*, p. 11.

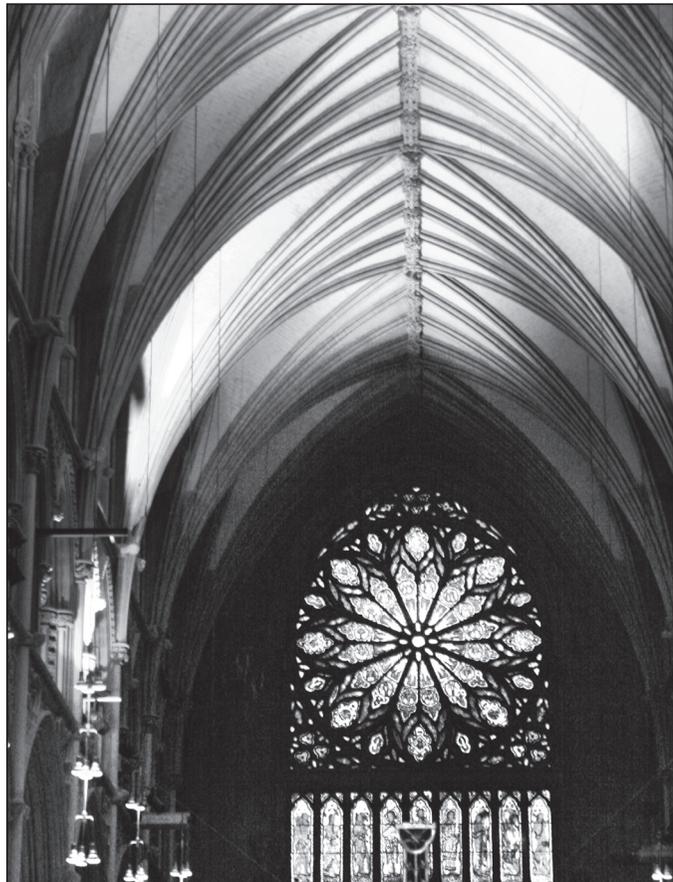
23. *Ibid.*, p. 10–11.



**FIGURE 10**  
Choir, interior, 2010.

Photo: Candice Bogdanski.

**FIGURE 11**  
Nave, interior, 2010.  
Photo: Candice Bogdanski.



on the cathedral in a century.<sup>24</sup> Written in Norwegian with an English translation, *Thronhjems Domkirke/The Cathedral of Trondheim*, and published by the Norwegian government in 1859, the book marks the first step in the restoration project at Nidaros Cathedral, which began officially ten years later under Schirmer's leadership. The extremely poor state of the masonry prior to the nation's resurgence ultimately necessitated large-scale reconstruction work and, with the transfer of leadership from Schirmer to architect Christian Christie in 1872, the structural program was complemented with a full series of photographic and written documentation to record the state of the building prior to, during, and after the completed restoration. The Chapter House was finalized in 1871, the Octagon in 1877, the chancel in 1880, and the transept and central tower by 1901.<sup>25</sup>

Due to its massive state of ruin, the western arm was not originally part of the restoration program; however, at the turn of the century, it was decided to complete the cathedral's rebuilding. This coincided with the dissolution of the union with Sweden in 1905, with Norway's total independence celebrated during the coronation of King Haakon and Queen Maud in Trondheim Cathedral, in June 1906.<sup>26</sup> Olaf Nordhagen succeeded Christie in 1908, and worked on the restoration until his death in 1925, after which a competition took place to determine the next project leader to take on the final steps of the restoration. The winner was Helge Thiis, who started working in 1928. In his foundational monograph on the cathedral, *Domkirken i Trondheim*, published in 1965, Gerhard Fischer expands upon the early-twentieth-century debate and hesitation to reconstruct the missing parts of the cathedral, particularly its upper storeys in the western arm. Ultimately, despite efforts to establish a medieval geometric system to generate the reconstruction as accurately or truthfully as possible, a jury determined that Nordhagen's original plans were to be followed to finish the restoration work.<sup>27</sup> The church was essentially finished by Thiis's death

.....

24. The first monograph on the cathedral was written by historian Gerhard Schøning in 1762, making it the authority on Nidaros for about 100 years. *Ibid.*, p. 11.

25. Fischer, p. 585. See also Fischer's reproduction of restorations of Nidaros Cathedral before and after 1896, p. 410–411.

26. *Ibid.*, p. 585.

27. *Ibid.*, with reference to Lund, Fredrik Macody, 1921, *Ad Quaratum: A study of the geometrical bases of classic & medieval religious architecture, with special reference to their application in the restoration of the Cathedral of Nidaros (Thronhjems)* [Trondheim] Norway, London, B.T. Batsford.

in 1927,<sup>28</sup> and the nave itself was completed in 1930, just in time to celebrate the nine hundredth anniversary of patron saint Olaf Haraldsson's death in 1030. Work continued on the western façade for nearly forty additional years, and was completed in 1969, although sculptural refurbishment continued well after this date, with the last statue added as late as 1984 (Figure 12).<sup>29</sup> The tower vaults were completed in 2001, marking a total of 132 years of restoration at Nidaros, although work continues in the twenty-first century, not only on the medieval fabric but also on the nineteenth-century masonry that is presently in decay due to the use of poor mortar and stone.<sup>30</sup>

---

**FIGURE 12**

West front, 2010.

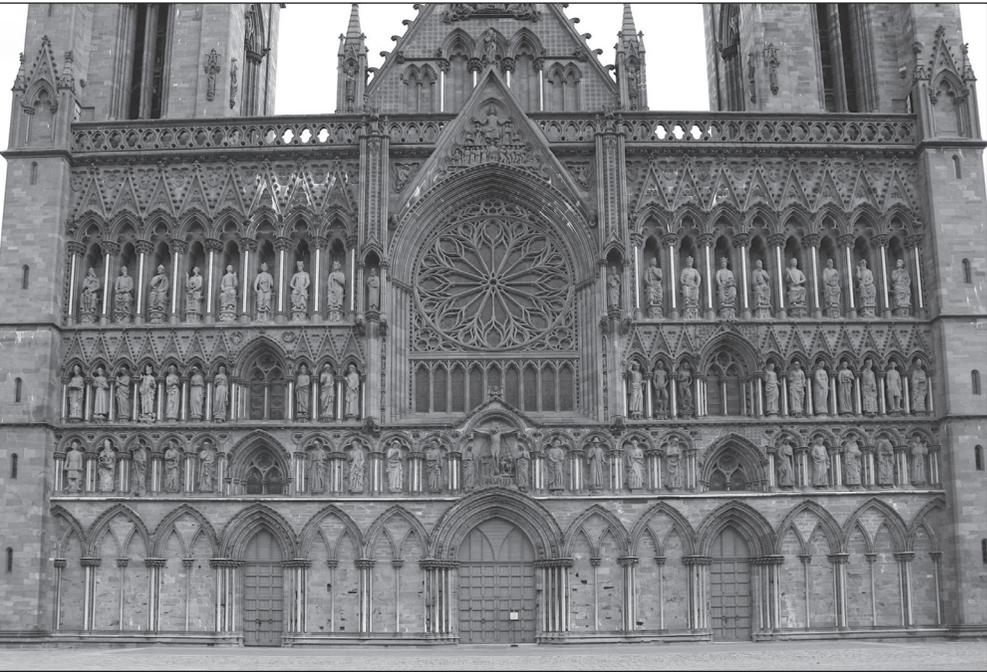


Photo: Candice Bogdanski.

---

28. Restoration History, 2013, <<http://www.nidarosdomen.no/nb-NO/ndr+restaurering/restaureringshistorien/restaureringshistorien.html>>, accessed July 2013.

29. Sysrtad Andås *et al.*, p. 13–16.

30. Restoration History, *op. cit.*

The cathedral is now in a constant state of repair and restoration, and continues to function as the seat of the diocese for the Lutheran Church, performing the services one would expect of a contemporary functioning cathedral. During a research trip undertaken in September 2010, the ways in which the cathedral still labours to meet the current needs of the community were especially apparent. The cathedral was in high demand for its congregation, as no less than four weddings were scheduled to take place in a single day, thus restricting tourist and academic activities alike, and highlighting the continued use of the medieval church for one of its original purposes. Consequently, it would appear that the ideological program for the cathedral's rebuilding was ultimately quite successful. Not only does the cathedral hold regular and special services, it continues to serve a key secular function that was paramount to its medieval status. "All Norwegian kings after 1905 have been crowned or blessed in [Nidaros] Cathedral,"<sup>31</sup> thus emphasizing the integral relationship between Church and state that was so prevalent in its medieval program, seen quite clearly in the sculptured bishops', churchmen's, and kings' heads that decorate the exterior of the north transept portal and "Octagon."<sup>32</sup> As such, this permanent iconography has regained some relevance, demonstrating that the reconstruction heralded a new age of practical as well as symbolic functions at the cathedral<sup>33</sup>.

## Continuity and change: religious architecture as a heritage destination

In addition to its diocesan hierarchy, Nidaros Cathedral has a large administrative network in place for the daily use of the cathedral. Furthermore, the NDR has, at present, twenty craftsmen and thirty employees on staff to oversee the restoration project.<sup>34</sup> With a large gift shop and café just outside the western front of the cathedral, it functions as a

31. Syrstad Andås, Margrete, Ekroll, Øystein, Andreas, Haug, and Nils Holger Petersen, 2007, "Introduction," in Syrstad Andås *et al.*, *The Medieval Cathedral of Trondheim...*, *op. cit.*, p. 16.

32. Syrstad Andås, Margrete, 2007, "Art and Ritual in the Liminal Zone," in Syrstad Andås *et al.*, p. 47–126.

33. *Ibid.*

34. About NDR, 2013, <<http://www.nidarosdomen.no/en-GB/ndr+restoration/about+ndr.html>>, accessed August 2013.

modern destination for architectural historians, pilgrims, and tourists, as well as the local congregation. The gift shop contains everything from academic texts to tour guidebooks, and offers many tokens representing the cathedral, such as keychains picturing the façade and even miniature casts of the entire cathedral in its complete, reconstructed form. While this might seem contrary to its primary medieval function, that is, as the centre of an extremely large archdiocese responsible for overseeing the sacred wellbeing of its constituents, the medieval cathedral's purpose would have always extended to some degree beyond its sacred duties. It likely would have been a place of refuge and commerce, particularly due to its location within a major trading port in the Middle Ages.

To further highlight the apparently seamless transition from the medieval to the modern era, the power of St Olaf continues to draw pilgrims from around the world, despite the destruction of his medieval shrine in the sixteenth century. As early as 1169, medieval Archbishop Øystein Erlendsson received written permission from Pope Alexander III to grant indulgences to pilgrims visiting the king-saint's shrine.<sup>35</sup> With the cathedral housing the shrine to the Norwegian king and its status as the coronation church revived, it would seem that the nineteenth- to twenty-first-century building program restored not only the medieval fabric of Nidaros Cathedral, but also its medieval status and functionality. With the emphasis on political independence, reinstating the medieval sacred and secular functions of the cathedral mirrors the modern ideological insistence on reading the restored fabric ultimately as representative of a resurgence of Norway's medieval authority, and, in turn, understanding the cathedral as playing an integral role in this political connection.

●.....

### Restoration philosophy: maintaining close medieval ties

The craftspeople employed at Nidaros today, as when the restoration was initiated, endeavour to work in the same methods and materials as used during the medieval period of construction.<sup>36</sup> During a second visit

.....

35. "Benevento Responsum of Pope Alexander [III] to Øystein Erlendsson," December 10, 1169, *Regesta Norvegica*, vol. I, n° 128.

36. About NDR, *op. cit.*

to Trondheim in September 2012, two members of the NDR workshop offered me insight into the process of copying and reproducing aspects of the medieval stonework, using stencils, axes, and chisels to maintain the integrity of the medieval appearance of the cathedral. In the 1980s, the NDR developed a four-year apprenticeship program to train craftspeople to acquire the title of “restoration technicians.” This trades program was eventually paired with the College of Sør-Trondelag to establish an honours B.A. degree. These extensions into higher learning emphasize the dedication of the NDR not only to continue its restoration efforts, but also to ensure that its approach to maintain the cathedral’s appearance is undertaken with the most skilled and up-to-date knowledge available.<sup>37</sup> Although an in-depth examination of the restoration and medieval fabric cannot be afforded here, it is important to note that, in addition to a devotion to the faithful replication of the medieval masonry, all stonework that is removed from the cathedral is documented photographically, through latex and plaster casting and, sometimes, through the display of stone fragments in the adjacent Archbishop’s Palace Museum.<sup>38</sup> From its inception to the current era, the NDR has maintained a dedication to the medieval cathedral, emphasizing not only restoration but also preservation, which ultimately allows a thorough investigation of both the original medieval and reconstructed fabrics to provide a comprehensive picture of the cathedral’s history over the past millennium.

For its 140th anniversary, the NDR hosted a stonemasons’ festival in 2009 (and again in 2012) as a two-day sculpture competition to bring gifted artisans from around the world to work at Trondheim.<sup>39</sup> Indeed, this artistic milieu could be seen to mirror the international and creative environment that would have cropped up around the cathedral during its medieval phases of construction. The NDR continues to uphold high standards and initiates new projects to maintain the appearance and integrity at Nidaros Cathedral. As recently as 2011, a twenty-foot scaffolding was erected in the Gothic eastern end in order to repair, clean, and whitewash the vaults and sculpture in a painstaking process,

.....

37. Restoration, *op cit.*

38. Ekroll, Øystein and Sæbjørg W. Nordeide, 1997, *The Archbishop’s Palace Museum*, Trondheim, Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeiders forlag [Nidaros Cathedral Restoration Works Publishing].

39. Stonemason Festival, 2013, <<http://www.nidarosdomen.no/nb-NO/ndr+restaurering/steinhuggerfestival/steinhugger+festival.html>>, accessed August 2013.

thus revealing new information about medieval cum modern identity.<sup>40</sup> This dedication to constantly revisit, maintain, repair, and replace the masonry at Nidaros helps to ensure that it upholds the structural and decorative aspects that are essential to understanding both its medieval history and contemporary functions.

## Heritage policies in Norway

In 1982, the NDR expanded its restoration efforts when the Norwegian government named it the centre for the preservation of buildings in stone. This formal national recognition not only serves to acknowledge and celebrate the success of the NDR's efforts at Nidaros, but also allows for the constant expansion, understanding, and improvement of its methods as they are applied to masonry heritage monuments throughout the country. This governmental support of the heritage preservation at the Nidaros Cathedral workshop is representative of earlier political efforts with parallel goals in terms of supporting architectural conservation.<sup>41</sup> Much of the scholarship on heritage conservation in Norway emphasizes its role as a leader in conservation of wooden architecture, with reference to the medieval stave church tradition prevalent in the country. It has been suggested that as many as 2000 wooden stave churches were built in Norway, yet only 28 currently survive in various states of conservation and disrepair.<sup>42</sup> The first conservation organization emerged in 1842, the Society for the Preservation of Norwegian Ancient Monuments [*Fortidsminneforeningen*], and the Norwegian government continues to adopt legislative measures in order to protect its architectural heritage.<sup>43</sup> In 1912 a directorate for Cultural Heritage, known as the *Riksantikvaren*, was established and given authority over the protection of historic buildings, even though official legislation regarding these sites was not passed until 1920. Several later laws, including the 1951 act, which protected ancient and medieval archaeological sites, served

40. Octagon Project, NDR and Restoration, 2013, <<http://www.nidarosdomen.no/nb-NO/ndr+restaurering/prosjekter/oktogonalen/oktogonalen.html>>, accessed August 2013.

41. NDR and Restoration, 2013, <<http://www.nidarosdomen.no/nb-NO/ndr+restaurering/ndr+som+kompetansesenter.html>>, accessed July 2013.

42. Stubbs, John H. and Emily G. Makaš, 2011, *Architectural Conservation in Europe and the Americas*, Hoboken, John Wiley, p. 170.

43. *Ibid.*, p. 167.

to reinforce this action.<sup>44</sup> In 1972 the *Riksantikvaren* was absorbed as a division under the new Ministry of the Environment, and “throughout the 1970s, the management and protection of cultural heritage became a priority in Norway.”<sup>45</sup> This governmental development led to the establishment of four United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) world heritage sites in Norway as well as the Cultural Heritage Act of 1978 that ensured the protection of all medieval wooden buildings (that is, those predating 1537 according to the legislation).<sup>46</sup> Even if this discussion of twentieth-century Norwegian legislation moves slightly beyond the primary discussion of Nidaros Cathedral and its restoration, it is significant to highlight the strong interest and legal actions taken by the Norwegian government to protect sites particularly considered to be representative of its medieval foundations and subsequent national identity. Furthermore, a number of these stave churches demonstrate a visual relationship with the medieval workshop at Nidaros, and thus their protection too is a benefit to the study of the early fabric of the cathedral. This expanded understanding of Norwegian architectural preservation in connection with Nidaros additionally speaks to the cultural and visual authority of Norway’s built heritage. Currently, the *Riksantikvaren* is largely administrative and oversees several ancillary agencies that offer “advice upon, and implement heritage policy at the regional level.”<sup>47</sup>

●.....

## How to restore a soapstone cathedral: challenges and technical advancements

Currently, one of the major concerns of the NDR is the quality and maintenance of the soapstone used for its restoration efforts. Nidaros Cathedral is built primarily of soapstone as well as a stone known as “greenschist” (also called chlorite schist). While soapstone, at once both soft and dense, is used extensively in Norwegian architecture, it has been used minimally for major architectural projects worldwide, a fact that

.....  
44. *Ibid.*

45. *Ibid.*, p. 168.

46. *Ibid.*; for a full list of UNESCO World Heritage sites in Norway, view: <<http://whc.unesco.org/en/statesparties/no>>, accessed August 2014.

47. Stubbs and Makaš, p. 168.

ultimately affects conservation efforts as very little is known about its properties. Its predominance for structural use in Norway is due to its availability throughout the country and the parallel lack of other soft building stones, such as limestone and sandstone, varieties that were used more commonly in medieval building practices.<sup>48</sup> This resultant lack of practical knowledge was especially problematic for conservationists at the cathedral, as no “safe” products existed to clean, desalinate, and repair the main construction material at Nidaros. In 1999, Per Storemyr, conservation scientist at the NDR, teamed with Eberhard Wendler and Konrad Zehnder, began a major study to examine the weathering problems at the cathedral and to test conservation products. Ongoing monitoring and experiments continue, but the immediate result of the initial project was the development of the first conservation/consolidation product based on ethyl silicate that could be used for soapstone.<sup>49</sup> Ultimately, however, it seems that the primary cause of weathering is not major ecological events, but rather small but persistent issues such as leaks, with the subsequent conservationist practice at Nidaros relying on preventative measures.<sup>50</sup> This brief digression on the materials of conservation practices at Nidaros helps to highlight a specific aspect of the ongoing restoration efforts of the NDR, and, perhaps more significantly, it emphasizes the advances being made through the restoration efforts at the cathedral to increase knowledge of and develop products for maintaining structural and decorative soapstone heritage sites. The immediate and future results of this continuing scientific effort consequently have both national and international benefits for approaching architectural conservation projects in soapstone, whether it relates to small-scale sculpture or large structural demands for building materials.

.....

48. Storemyr, Per, 1999, “Weathering of Soapstone at Norwegian Monuments: An Overview of Current Knowledge,” *The Raphael Program, European Heritage Laboratories—Nidaros Cathedral Restoration*, Trondheim, The Restoration Workshop of Nidaros.

49. Storemyr, Per, Eberhard Wendler, and Konrad Zehnder, 2000, “Weathering and Conservation of Soapstone and Greenschist Used at Nidaros Cathedral: Brief Summary of Investigations 1999–2000,” *Report Raphael I Nidaros Cathedral Restoration 98/034198*, Project 59.

50. *Ibid.*, p. 25.

## Conclusion: building an identity

Growing national consciousness gradually raised demands to restore Nidaros Cathedral to its medieval grandeur.<sup>51</sup> “Norway’s independence from Sweden in 1905 sparked a revival of appreciation for, and interest in, specifically Norwegian history and culture [with] ancient monuments popularly valued for their ties to Norway’s cultural roots and burgeoning national identity.”<sup>52</sup> Ideologically, this modern conservationist effort mirrors the political agenda and intended symbolism of the secular and sacred patrons of Nidaros Cathedral in the medieval period. Despite efforts to visually eliminate modern additions, determine incongruities, and suggest the pre-restoration appearance of the medieval fabric at Nidaros, it is important that research on the eleventh- to thirteenth-century masonry is not dismissive of the major structural and decorative restorations present at the Norwegian cathedral. The full chronology of Nidaros Cathedral’s built history highlights the process by which a medieval monument can be restored not only physically, but also functionally, into the modern era. It is indeed the efforts of the conservationists and heritage legislators over the past 150 years that have facilitated this research on the most northern of all medieval cathedrals. While some of the “heritage” aspects of the cathedral’s status and function help to secure its place in modern sensibilities, the restoration program in Trondheim also rehabilitated many of the intended medieval uses, both sacred and secular, that had been lost during the post-Reformation era. Further, the close ideological ties between the great Norwegian monument and national identity afford insights into the rebuilding of Norwegian political authority and identity, both symbolically and literally. “Although more than a thousand years of history of church building at the site of [Nidaros Cathedral] may be primarily said to expose fundamental changes highlighting the alterity of the Middle Ages, continuities are also to be found,”<sup>53</sup> and it is within these similarities that we discover the significance of Nidaros Cathedral as both a medieval monument and national treasure.

.....

51. <<http://www.nidarosdomen.no/nb-NO/nidarosdomen+olavsarven/historie/nidarosdomens+historie.html>>, accessed August 2013.

52. Stubbs and Makaš, p. 167.

53. Syrstad Andås *et al.*, p. 16.





# 4

L'ESPACE D'EXPOSITION  
Alternative à la sécularisation  
de l'édifice religieux catholique.  
Le cas de la région  
de Castilla y León (Espagne)

**Nathalie Cerezales**

# Abstract

Confronted with the abandonment of religious practices, contemporary Spain has seen a number of its catholic buildings transformed into cultural spaces. The temporary or permanent conversion of religious buildings into cultural spaces is, for the clergy, the most appropriate alternative to secularization that makes it possible to adhere to the principles of the church. The museum thus becomes a way to preserve its immovable and movable properties while allowing the church to orchestrate their presentation and relevant discourse. This paper intends, with the example of the Spanish Castilla y León region and using two cases, to follow the mutation—whether short-lived or not—of the religious building into a museum. It also intends to study to what extent public authorities—actors and primary sponsors of these transformations—join forces with the church in order to achieve the heritagization of these monuments while maintaining their cultural value, essential to the owner of the Spanish religious buildings, that is, the clergy.

L'Espagne n'est pas épargnée par les phénomènes occidentaux qui ont conduit à la désacralisation d'un certain nombre d'édifices de culte. Ce n'est qu'à la fin de la dictature franquiste en 1975 que, selon le sociologue Alfonso Pérez-Agote Poveda, «ce qui a duré près d'un siècle dans le reste de l'Europe s'est produit en Espagne en une seule génération<sup>1</sup>». Bien qu'entre 1981 et 1990 l'effondrement de la pratique religieuse y fut «plus fort qu'ailleurs<sup>2</sup>», en 2005, 80 % de la population espagnole se considérait toujours comme catholique romaine et 25 % se définissait comme pratiquante. Le pays serait alors, selon le sociologue, un «pays de culture catholique, plus qu'un pays de religion catholique<sup>3</sup>», dans lequel la spiritualité se détache des institutions cléricales, mais aussi dans lequel les «rites de passage (baptême, première communion, mariage et enterrement) bénéficient d'une acceptation massive<sup>4</sup>». Une des principales raisons de la désaffectation des édifices de culte est l'exode rural qui dépeuple les campagnes espagnoles depuis les années 1960. Si dans les années 1990, selon l'ancien directeur de la Commission épiscopale du patrimoine culturel de l'Église, Ángel Sancho Campo<sup>5</sup>, environ 600 000 édifices religieux parsemaient le territoire espagnol, il est difficile de quantifier aujourd'hui le nombre de ceux qui ne servent plus au culte.

Les édifices religieux appartiennent aux diocèses qui en disposent, sauf les éléments classés et protégés qui sont soumis, outre au droit canonique, aux lois nationales et régionales du patrimoine culturel. Leur conservation, leur restauration ainsi que leur financement sont les seules interventions publiques exercées sur les monuments religieux

.....

1. [Toutes les citations dont la source est une publication espagnole sont mes traductions.] Pérez-Agote Poveda, Alfonso, 2007, «El proceso de secularización en la sociedad española» [Le processus de sécularisation dans la société espagnole], *Revista CIDOB d'affaires internationales* [Revue CIDOB d'affaires internationales], n° 77, p. 67.
2. *Ibid.*
3. Pérez-Agote Poveda, Alfonso et José A. Santos García, 2005, *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI* [La situation de la religion en Espagne au début du XXI<sup>e</sup> siècle], Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, p. 125.
4. Ariño Villarroja, Antonio, 2008, «Religión eclesíastica y religión común en España» [Religion ecclésiastique et religion commune en Espagne], dans Pérez-Agote Poveda et Santiago, *op. cit.*, p. 238.
5. Sancho Campo, Ángel, 1984, «Propuestas para las comisiones diocesanas del patrimonio cultural» [Propositions pour les commissions diocésaines du patrimoine], *Patrimonio cultural: documentación, estudios, información* [Patrimoine culturel: documentation, études, information], n° 2, p. 37.

catholiques. Si les églises sont des lieux de visite culturelle inclus dans les circuits touristiques, on constate depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle la transformation entière ou partielle d'un certain nombre d'entre elles en lieux d'exposition du patrimoine clérical.

Avec ses 77 musées d'art ecclésiastique, la région de Castilla y León, dans le nord-ouest de l'Espagne, est l'une des plus actives en matière de mise en valeur du patrimoine culturel de l'Église. Depuis les années 1980, les autorités politiques et religieuses ont développé une politique commune afin de faire de ce patrimoine un moteur culturel et touristique. L'exemple de cette région permet l'analyse des conditions de la transformation de l'édifice culturel en espace d'exposition. Nous aborderons, à l'aide de deux spécimens, les deux scénarios de la transformation par le clergé de l'église en lieu culturel<sup>6</sup>. L'église-musée de San Antolín, dans la ville de Tordesillas (province de Valladolid), permet de retracer l'histoire des musées ecclésiastiques et d'analyser les spécificités de l'église comme musée. Avec les manifestations itinérantes d'art religieux *Las Edades del Hombre*, nous étudierons, dans un deuxième temps, comment l'église régionale s'accommode de l'un des principes les plus actuels de la valorisation de son patrimoine : l'exposition-spectacle.

## L'église-musée : l'édifice de culte au service du culte patrimonial

Depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle, les musées d'art ecclésiastique sont apparus comme une solution au phénomène de dispersion des collections artistiques de l'Église. Ils se fondent sur l'exemple public, les musées provinciaux des beaux-arts créés au XIX<sup>e</sup> siècle pour conserver majoritairement les œuvres d'origine religieuse, intégrées au domaine public à la suite des vagues successives de nationalisation des biens du clergé. La multiplication des ventes clandestines des œuvres d'art de l'Église espagnole obligea l'État à intervenir en promouvant, par décret royal du 9 janvier 1923<sup>7</sup>, la création de musées diocésains. Le mouvement alors lancé se poursuivit tout au long du xx<sup>e</sup> siècle, stimulé, dans

6. Les exemples trouvés d'églises qui ont été transformées en bibliothèque, en restaurant ou en lieu d'habitation n'appartiennent pas au clergé catholique.

7. *Gaceta de Madrid*, 10 janvier 1923, n° 10, disponible sur Internet, <<http://www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1923/010/A00126-00127.pdf>>, consulté le 1<sup>er</sup> mai 2014.

un premier temps, par le climat d'exaltation des valeurs catholiques du régime franquiste, puis par les réformes liturgiques du concile Vatican II et le phénomène de l'exode rural, dépeuplant les églises et rendant un certain nombre d'objets inutiles. Après l'instauration de la démocratie, en 1975, le clergé gagné par la *museomania*<sup>8</sup> se sensibilisa davantage à la nécessité de sauvegarder et de mettre en valeur son patrimoine<sup>9</sup>. Les musées ecclésiastiques connurent dès lors une nouvelle phase d'expansion.

Aujourd'hui au nombre de 230 à 385 établissements, selon les auteurs<sup>10</sup>, les musées ecclésiastiques espagnols sont difficilement quantifiables. Appartenant à différentes structures cléricales (diocèse, paroisse, confrérie ou congrégation religieuse), ils échappent au contrôle des autorités publiques et de l'Église, bien que cette dernière ait créé une instance de coordination, l'Asociación de museólogos de la Iglesia, pour tenter d'instaurer des principes communs à tous ces établissements. Malgré les disparités, notamment muséographiques, ces derniers sont installés, pour la majorité, dans des édifices ecclésiastiques. La transformation de l'édifice religieux en musée permet de conserver les biens meubles et l'édifice, tout en respectant les principes de l'Église catholique. Celle-ci recommande, lorsque l'édifice de culte exécre reste aux mains du clergé, que sa conversion réponde à un usage profane non sordide, ce qui exclut toute utilisation commerciale de l'édifice

.....

8. Bolaños, María, 1997, *Historia de los museos en España* [Histoire des musées en Espagne], Gijón, Trea, p. 435.
9. La presse spécialisée en art religieux permet de mesurer la naissance de cet intérêt. Dès les années 1970, les articles sur l'art contemporain religieux laissent place à des écrits sur la préservation du patrimoine mobilier et immobilier. La Conférence des évêques espagnole publie dès le début des années 1980 une revue consacrée à son patrimoine culturel, *Patrimonio cultural: documentación, estudios, información* [Patrimoine culturel: documentation, études, information].
10. Le nombre 385 a été énoncé par Juan José Asenjo Pelegrina, archevêque de Séville et ancien directeur de la Commission épiscopale espagnole pour le patrimoine culturel de l'Église, lors de son discours d'entrée à l'Académie royale des beaux-arts de Sainte-Isabelle de Hongrie de Séville, le 17 mai 2010. Juan Carlos Elorza écrit, en 1997, que 230 musées de l'Église parsèment le territoire espagnol («La organización y gestión de los museos públicos, de los museos eclesiásticos y de los museos privados» [L'organisation et la gestion des musées publics, des musées ecclésiastiques et des musées privés], Hispania Nostra, *Diez años de aplicación de la ley de patrimonio histórico español* [Dix ans d'application de la loi du patrimoine historique espagnol], Valladolid, Diputación de Valladolid, p. 230).

et encourage son usage comme dispositif culturel ou associatif religieux<sup>11</sup>. Dès 1983, l'Église et l'État espagnols s'accordaient sur la prééminence du choix de l'édifice ecclésiastique comme lieu d'exposition :

Lorsque ce sera possible, les biens seront exposés sur leur lieu d'origine ou naturel. Quand cela ne sera pas possible ou sera déconseillé, il sera envisagé de les regrouper dans des édifices ecclésiastiques et de former des collections ou des musées, où l'on pourra garantir leur conservation et leur sécurité et où leur contemplation et leur étude seront facilitées<sup>12</sup>.

Il serait préférable que le bâtiment corresponde à certains critères esthétiques et architecturaux : « Les diocèses devront dédier un immeuble ancien, noble, qui soit en condition optimale pour abriter une œuvre exceptionnelle. Le musée en lui-même doit être un bijou architectural<sup>13</sup>. » L'utilisation de l'édifice culturel répond dans bien des cas à des considérations locales et touristiques.

Située dans la petite ville de Tordesillas, à une vingtaine de kilomètres de la capitale de la communauté autonome de Castilla y León, l'église San Antolín, bâtie aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, abrite un des nombreux musées d'art religieux répartis sur le territoire espagnol. À l'image d'initiatives contemporaines, le musée naquit de la volonté d'un membre du clergé local. Dans les années 1960, Don Ismael Rodríguez Paniagua, curé de Tordesillas et amateur d'art, réunit les œuvres les plus précieuses de la paroisse et celles qui n'étaient plus utilisées pour le culte afin de constituer une collection d'art religieux. Cette dernière devint, dans les années 1980, l'un des 23 musées paroissiaux de la région, majoritairement installés dans des édifices de culte.

- .....
11. « Si une église ne peut en aucune manière servir au culte divin et qu'il n'est pas possible de la réparer, elle peut être réduite par l'évêque diocésain à un usage profane qui ne soit pas inconvenant. » Code de droit canonique, 1983, Canon 1222, disponible à l'adresse <[http://www.vatican.va/archive/FRA0037/\\_P4E.HTM](http://www.vatican.va/archive/FRA0037/_P4E.HTM)>, consulté le 28 avril 2014.
  12. Voir Conférence épiscopale espagnole, *Documento relativo al marco jurídico de actuación mixta Iglesia-Estado sobre patrimonio histórico-artístico* [Document relatif au cadre juridique d'action mixte de l'Église et de l'État sur le patrimoine historique et artistique], 30 octobre 1980, disponible à l'adresse <<http://www.archiburgos.org/patrimonio/documentos/juridico.htm>>, consulté le 1<sup>er</sup> mai 2014.
  13. Romeo Garre, Teresa, 1988, « Breve aproximación a los museos y a las colecciones eclesiásticas » [Brève approche des musées et des collections ecclésiastiques], *Boletín de la ANABAD* [Bulletin de l'Association nationale des archivistes, bibliothécaires, archéologues, muséologues et documentalistes], t. 38, n° 3, p. 49.

Le musée San Antolín fut consacré « bien d'intérêt culturel » en 1992. Il bénéficie d'une place privilégiée au sein de la ville, puisqu'il se trouve entre deux monuments patrimoniaux : la Casa de los Tratados (qui abrite aujourd'hui un musée historique), où les royaumes d'Espagne et du Portugal se seraient partagé le Nouveau Monde en 1492, et le Real Monasterio de Santa Clara, exemple de l'architecture mudéjare en Castilla y León, tous deux classés biens d'intérêt culturel. En outre, le musée est le symbole de l'un des événements majeurs de l'histoire de la cité. L'église San Antolín fut le lieu de culte privilégié par la reine Jeanne I<sup>re</sup> de Castille, dite « la Folle », fille d'Isabelle de Castille et de Fernand d'Aragon. Jeanne perdit la raison à la suite de la mort de son époux Philippe le Beau et elle fut enfermée pendant 46 ans (1509-1555) dans le palais attenant à l'église-musée, aujourd'hui détruit<sup>14</sup>. Le musée participe, dans le parcours touristique de la ville, à la figuration du rôle historique de Tordesillas à l'époque des rois catholiques, lorsque la Castille devint le centre du nouveau royaume espagnol. C'est à ce titre qu'il bénéficia de la part des autorités publiques d'une rénovation muséographique dans les années 1990, lors de la célébration du cinquième centenaire de la signature du traité de Tordesillas (7 juin 1494).

La sacristie du musée est consacrée à la reconstitution du lieu de prière de Jeanne la Folle, tandis que la bande audio révèle que le toit-terrasse du monument, intégré à la visite, serait l'endroit à partir duquel la reine contemplant la cité. L'histoire locale et nationale se mêle ainsi à l'exposition des œuvres de la paroisse qui peuplent les autres parties de l'ancien édifice de culte, entrelaçant l'histoire à l'histoire de l'art et des œuvres, fruits du mécénat de l'Église. Cet effort fait écho à l'un des principes majeurs qui gouvernent les musées de l'Église : celui de l'inscription de l'établissement dans l'histoire locale. Pour Juan José Asenjo Pelegrina, ancien directeur de la Commission épiscopale du patrimoine culturel de l'Église espagnole :

.....

14. Voir à ce sujet Zalama, Miguel Ángel (dir.), 2010, *Juana I en Tordesillas: su mundo, su entorno* [Jeanne I<sup>re</sup> à Tordesillas : son monde, son entourage], Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid [et. al.]; ou Zalama, Miguel Ángel (dir.), 2006, *Juana I de Castilla, 1504-1555: de su reclusión de Tordesillas al olvido de la historia: I Simposio Internacional sobre la Reina Juana I de Castilla, Tordesillas, 23 y 24 de noviembre de 2005* [Jeanne I<sup>re</sup> de Castille, 1504-1555 : de sa réclusion à Tordesillas à l'oubli de l'histoire : 1<sup>er</sup> Symposium international sur la reine Jeanne I<sup>re</sup> de Castille, 23 et 24 novembre 2005], Valladolid, Grupo Página.

Les musées ecclésiastiques sont la mémoire de l'Église locale, de la foi incarnée et vécue dans les différentes populations, dans les diverses cultures et traditions au sein desquelles elle a eu ses propres manifestations particulières. Les musées de l'Église doivent enfin être la mémoire de l'activité de la communauté de croyants, de sa tâche catéchétique et évangélisatrice<sup>15</sup>.

Pourtant, considérés comme «le point faible de l'appareil culturel de l'Église<sup>16</sup>» du fait de leur financement modeste et, dans certains cas, du manque de professionnalisme dans la conservation et la présentation des objets, les musées paroissiaux apparaissent comme un moyen pour le clergé local de conserver les objets d'art. Ils offrent la possibilité de présenter les œuvres, si ce n'est dans leur lieu d'origine, du moins au sein de la paroisse, dans un lieu lui-même sauvegardé par cette nouvelle fonction. En outre, l'usage d'une église, déconsacrée ou non<sup>17</sup>, comme lieu de conservation d'œuvres d'art religieux renvoie incontestablement à un univers spirituel. Si la muséification des œuvres d'art de l'Église catholique espagnole a commencé il y a plus d'un siècle, la théorisation du rôle religieux des musées n'a été amorcée qu'à partir des années 1980. Le musée permet à la fois d'exposer à la société civile les efforts du clergé en matière de conservation de son patrimoine et de garantir la fonction des œuvres d'art, «*puestas al servicio de la misión de la Iglesia*» [au service de la mission de l'Église]<sup>18</sup>, dont la finalité première est l'évangélisation des peuples<sup>19</sup>. Cette mission serait remplie par la création d'un «régime de continuité entre les biens tombés en désuétude et ceux

.....

15. Asenjo Pelegrina, Juan José, 2008, «Los museos de la Iglesia» [Les musées de l'Église], *Patrimonio cultural: documentación, estudios, información*, n° 48, p. 138.

16. Moril Valle, Remedio, 2008, *La gestión del patrimonio histórico artístico de la Iglesia. Los museos y colecciones museográficas de la diócesis de Valencia* [La gestion du patrimoine artistique de l'Église. Les musées et les collections muséographiques du diocèse de Valence], thèse de doctorat en histoire de l'art, Université de Valence, Faculté de géographie et d'histoire, p. 225.

17. Il existe deux types d'églises-musées: les églises transformées en musées et déconsacrées, et celles qui ont un double rôle, culturel et muséographique.

18. Jean-Paul II, *Alocución a los participantes a la I asamblea plenaria de la Comisión pontificia para los bienes culturales de la Iglesia* [Allocution aux participants de la 1<sup>re</sup> assemblée plénière de la Commission pour les biens culturels de l'Église], 12 octobre 1995, cité dans Marchisiano Francesco, Mons. (dir.), 2003, «Naturaleza, finalidad y tipología del museo de la Iglesia» [Nature, finalité et typologie du musée de l'Église], *Patrimonio cultural: documentación, estudios, información*, n° 38, p. 42.

19. *Ibid.*

utilisés, puisqu'à travers eux la Tradition de l'Église est confirmée<sup>20</sup>. « Le musée de l'Église, né par nécessité, est destiné à créer un *climax propio*, continuité de celui qui a alimenté et maintenu en vie les œuvres qui aujourd'hui s'y trouvent transplantées<sup>21</sup>. » L'édifice de culte transformé rappelle ainsi la sacralité liée à son ancien usage.

Malgré sa transformation, le visiteur, lors de son parcours de l'église-musée San Antolín, ne peut que reconnaître les caractéristiques de l'édifice de culte. Seule la nef (figure 1), que des cloisons et des vitrines emplies d'œuvres divisent, est convertie. Le retable reste à sa place originale et les chapelles sont un rappel de la foi qui a engendré leur création. Selon Bernard Delôche, « le musée arrache les œuvres d'art à leur univers religieux initial » et « crée une nouvelle sacralité universelle et humaniste<sup>22</sup> ». Leur exposition dans un ancien lieu de culte peut être perçue comme la tentative de juxtaposer ces deux sacralités, tentative que l'on retrouve dans le concept même d'« église-musée », comme à San Antolín : celle induite par l'édifice même, la sacralité religieuse, et celle induite par le musée, la sacralité patrimoniale.

Si l'« église-musée » peut être considérée comme un moyen de mettre l'édifice de culte exécre au service de la mission de l'Église, le musée paroissial souffre d'une réputation de « dépôt hétéroclite de biens spontanément accumulés durant des siècles et étranger à toute intention de classification ou thématique<sup>23</sup> ». Le patrimoine culturel de l'Église est néanmoins devenu l'un des attraits touristiques majeurs de la région de Castilla y León, notamment grâce à la tenue d'expositions temporaires du patrimoine dans des édifices de culte.

.....  
20. *Ibid.*, p. 43.

21. Gómez Rascón, Máximo, 2003, « Organización del Museo de la Iglesia: Exposición pedagógica. Función pastoral del Museo » [Organisation du musée de l'Église: exposition pédagogique. Fonction pastorale du musée], *Patrimonio cultural: documentación, estudios, información*, n° 38, p. 77.

22. Delôche, Bernard, 1985, *Museologica, Contradictions et logiques du musée*, Paris, Publications de l'Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques, p. 22.

23. Bolaños, *op. cit.*, p. 20.

**FIGURE 1**

Vue de la nef de l'église-musée San Antolín, Tordesillas.



Photo: Nathalie Cerezales.

## L'exposition d'art dans les édifices de culte : au service de la mission de l'Église ?

Au milieu des années 1980, le prêtre José Velicia et son ami écrivain José Jiménez Lozano, aidés de professionnels de la muséographie, décidèrent, avec l'accord des évêques des onze diocèses de la région de Castilla y León, d'organiser un cycle d'expositions rétrospectives sur l'art religieux régional : les expositions *Las Edades del Hombre* [Les âges de l'homme]. José Velicia avait eu cette idée après sa visite d'une exposition d'œuvres du diocèse de Barcelone, qu'il jugeait trop classique. À l'origine, le concept principal de son projet était de créer la surprise et d'innover en matière de présentation d'art de provenance ecclésiale et à vocation évangélisatrice. Le succès des quatre premières occurrences – ces expositions ont accueilli 3 833 000 visiteurs – et les répercussions économiques et touristiques ont été tels que 19 manifestations<sup>24</sup> ont été organisées au cours des 25 dernières années. Elles sont aujourd'hui pilotées par la fondation religieuse catholique *Las Edades del Hombre*<sup>25</sup>, qui réunit les onze diocèses de la région et sont financées en majeure partie par le gouvernement autonome de Castilla y León.

Ainsi, chaque année, une nouvelle localité régionale accueille une exposition *Las Edades del Hombre*. Si le thème et les œuvres présentés dans les opus varient en fonction du lieu ou des fêtes religieuses associées à la ville choisie, ces expositions sont reconnaissables par leur modèle muséographique, inchangé depuis les années 1980, dont le trait principal est l'usage de l'édifice religieux comme lieu d'exposition. De 1988 à 2006, les cathédrales des onze diocèses de la région de Castilla y León ont accueilli à tour de rôle une manifestation du projet *Las Edades del Hombre*, projet qui se poursuit aujourd'hui encore dans des villes et des lieux de culte plus modestes.

24. Les villes suivantes ont accueilli une exposition du projet *Las Edades del Hombre* : Valladolid (1988), Burgos (1990), León (1991-1992), Salamanque (1993-1994), Anvers (1995), Burgo de Osma (1997), Palence (1999), Astorga (2000), Zamora (2001), New York (2002), Ségovie (2003), Avila (2004), Ciudad Rodrigo (2006), Ponferrada (2007), Soria (2009), Medina de Rioseco et Medina del Campo (2011), Oña, (2012), Arévalo (2013).

25. Fondation *Las Edades del Hombre*, <<http://www.lasedades.es>>, consulté le 1<sup>er</sup> mai 2014.

Le choix de la cathédrale, et plus généralement de l'église, comme espace d'exposition s'explique pour diverses raisons. La première est rarement mise en avant par les organisateurs. Pablo Puente Aparicio, concepteur de la muséographie des neuf premières manifestations du projet, explique dans le catalogue de la première exposition à Valladolid<sup>26</sup> qu'il n'existait pas dans la ville de lieu assez vaste pour accueillir un tel événement : « *Valladolid carece de espacios adecuados par el montaje de exposiciones de extensión* » [Valladolid manque d'espaces adéquats pour le montage d'expositions d'envergure]. Les organisateurs font alors de cette faiblesse l'un des arguments catéchétiques du projet, avançant l'idée de la nécessité de célébrer ces manifestations « dans les cathédrales puisque celles-ci sont les meilleurs exemples d'architecture d'église<sup>27</sup> ». Elles sont, selon eux, les monuments religieux les plus représentatifs de l'histoire du patrimoine culturel diocésain, tant pour leur contenu artistique que spirituel ; et c'est à ce titre qu'elles sont parties intégrantes du discours de l'exposition.

La transformation de l'architecture intérieure de l'édifice cultuel induit sa « désacralisation » temporaire, du fait de la perte des repères visuels habituels, mais aussi de sa destination temporaire. La tenue de ces expositions engendre l'arrêt du culte pendant environ un an les cathédrales et les églises, restaurées ou nettoyées pour l'occasion, sont fermées lors du montage et du démontage et sont affectées à l'exposition pendant la durée des manifestations.

La clé de voûte du projet architectural (figure 2), selon Puente Aparicio, réside dans le dialogue entre l'architecture « contenant », l'édifice religieux, et l'architecture provisoire<sup>28</sup>. Le monument se transforme

.....

26. Las Edades del Hombre, 1988, *Las Edades del Hombre: el arte en la Iglesia de Castilla y León* [Les âges de l'Homme: l'art dans l'Église de Castille et Léon], 24 octobre 1988-2 avril 1989 [catalogue d'exposition], Salamanque, Europa Arte Gráfico, p. 351.

27. Puente Aparicio, Pablo, 1996, « El espacio releído: utilización de cuatro catedrales en el proyecto cultural Las Edades del Hombre » [L'espace relu: utilisation de quatre cathédrales dans le projet Les âges de l'Homme], *Difusión del patrimonio histórico* [Diffusion du patrimoine historique], Séville, Junta de Andalucía, Consejería de cultura, p. 162.

28. Puente Aparicio, Pablo, 1995, « Secularización de los espacios sagrados. La arquitectura efímera de "Las Edades del Hombre" » [Sécularisation des espaces sacrés. L'architecture éphémère des « Âges de l'Homme »], dans Adolfo González Montes (dir.), *Arte y Fe* [Art et foi], Actes du Congrès « Las Edades del Hombre », tenu du 25 au 29 avril 1994 à Salamanque, p. 206.

**FIGURE 2**

Vue de l'exposition *Las Edades del Hombre: el arte en la Iglesia de Castilla y León*, 24 octobre 1988 - 2 avril 1989.



Photo : Mickael Reckling.

en « musée éphémère ». Différentes cloisons et un faux plancher recouvrent l'édifice et camouflent les câblages des systèmes de chauffage, de lumière, de sécurité et de conservation. Les dispositifs habituels nécessaires à une exposition temporaire, tels que le point d'accueil des visiteurs et des pièces de repos pour le personnel, sont créés au sein du bâtiment. Les éléments caractéristiques de la cathédrale, comme l'autel, sont dissimulés ou démontés. Seules restent visibles les œuvres nécessaires à l'exposition. L'espace de l'édifice est divisé verticalement : la partie basse, délimitée par les cloisons, est celle de l'exposition, tandis que la partie haute laisse entrevoir l'intérieur de l'église. Le montage et la cathédrale doivent, d'après les organisateurs, former une seule enveloppe. La scénographie doit permettre, selon les architectes-scénographes, de plonger le visiteur dans le propos de l'exposition, elle-même pensée comme une œuvre : « l'œuvre qu'expose *Las Edades del Hombre* est conçue

dans la majorité des cas pour transmettre un message à l'instar d'un retable<sup>29</sup>». En effet, pour le professeur d'histoire de l'art Juan José Martín González, ces expositions répondraient à un « contenu strictement religieux et elles sont consacrées à la valorisation de la vraie raison pour laquelle les œuvres furent créées<sup>30</sup>».

Le parcours muséographique ne suit pas nécessairement l'histoire des formes ou des styles artistiques. Les œuvres sont disposées suivant un scénario qui doit refléter le sentiment religieux qui anime les objets, puisqu'il est question de « doter ces créations d'une signification, du contexte dans lequel elles furent réalisées<sup>31</sup> ». L'objectif de la scénographie est de couper le visiteur du monde profane. Elle le plonge dans un monde parallèle, une hétérotopie, le faisant entrer dans « une sorte de rupture absolue avec leur temps traditionnel<sup>32</sup> », un espace autre<sup>33</sup> qui confond la cathédrale et le musée et entremêle les régimes de sacralité patrimonial et religieux. Pour ce faire, les architectes s'attachent à générer une ambiance culturelle, induite d'abord par le lieu et associée ensuite à une mise en scène qui se détourne de l'exposition traditionnelle.

« Le caractère inhérent de ces expositions, leur intention de favoriser chez le spectateur la réflexion sur l'œuvre contemplée et sur sa signification ont entraîné le besoin de créer un espace qui enveloppe et qui soit propice au recueillement<sup>34</sup>. » Cet espace est reproduit grâce à trois éléments. D'abord, la luminosité faible de l'exposition rappelle celles des églises. Elle n'est relayée que par les lumières qui illuminent chaque objet, afin de convertir ces derniers en « seul[s] point[s] d'attention plus

.....

29. Jiménez Sánchez, Gonzalo, José Enrique Martín Lozano, Juan José Fernández Martín, Jesús I. San José Alonso et Francisco M. Morillo Rodríguez, 2013, « Las Edades del Hombre: 25 años construyendo identidad » [Les âges de l'Homme: 25 ans de construction identitaire], *Her&Mus, Heritage and Museography*, Gijón, Trea, n° 12, vol. 5, n° 1, 2013.

30. Martín González, Juan José, 1988, « Panorámica del Catálogo » [Panoramique du catalogue], *Edades del Hombre, op. cit.*, p. XVII.

31. González Cuadrado, Olalla, 2010, « Las Edades del Hombre: proyecto evangélico y cultural de la Iglesia de Castilla y León » [Les âges de l'homme: projet évangélique et culturel de l'Église de Castille et Léon], *Anuario de Historia de la Iglesia* [Annuaire de l'histoire de l'Église], vol. 19, p. 410.

32. Foucault, Michel, 1984, « Des espaces autres », dans Daniel Defert et François Ewald (dir.), *Dits et écrits: 1954-1988*, Paris, Gallimard, t. IV (1980-1988), p. 752-762.

33. *Ibid.*

34. Jiménez Sánchez *et al.*, *op. cit.*, p. 123.

important[s] que l'architecture<sup>35</sup>». Les scénographes veulent aussi générer chez le spectateur un sentiment de paix et de sérénité. Les couleurs des cloisons qui différencient les parties de l'exposition accentuent le versant dramatique des œuvres. Elles sont, pour les architectes, comme « une transposition chromatique de l'idée du projet<sup>36</sup> » et doivent transmettre l'ambiance du chapitre dans lequel s'insère le spectateur. Ce dernier est enfin plongé dans une ambiance sonore qui l'isole du monde extérieur. Une musique religieuse est diffusée tout au long du parcours. Dans l'exposition « *Monacatus*<sup>37</sup> » dans le monastère d'Oña (région de Burgos) en 2012, la visite s'accompagnait de chants liturgiques, rappelant la vie des ordres monastiques qui avaient jadis habité le lieu.

Ces expositions visent à immerger<sup>38</sup> le visiteur dans un récit, en utilisant les dispositifs d'exposition du musée pour transmettre le message religieux. Les organisateurs, « conscients de la capacité de l'art de suggérer, interpeller et toucher le cœur, prétendent faire communiquer l'homme avec Dieu, suprême beauté, à travers la *via pulchritudinis*, le chemin de la beauté<sup>39</sup> ». L'équipe organisatrice des premières expositions partait du postulat que la société aurait perdu les clés nécessaires à la compréhension du programme iconographique des œuvres<sup>40</sup>, notamment des œuvres architecturales. Ainsi, l'alliance d'un parcours thématique à une scénographie, mêlant ambiances liturgique, mystique et culturelle, doit permettre au patrimoine culturel religieux d'accomplir sa mission de transmission de la parole divine.

.....

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. Fondation Las Edades del Hombre, 2012, *Monacatus: Monasterio San Salvador, Oña (Burgos)* [Monacatus: monastère San Salvador, Oña (Burgos)], 23 mai-4 novembre 2012 [catalogue d'exposition], San Bernardo/Valladolid, Fondation Las Edades del Hombre.

38. Nous faisons ici référence à la scénographie d'immersion, définie comme suit par Florence Bélaën: des expositions qui se présentent comme des mondes scénographiquement construits et cohérents, qui sont la représentation d'un monde de référence et dans lesquels les visiteurs sont intégrés. Voir Flon, Émilie, 2012, *Les mises en scène du patrimoine. Savoir, fiction et médiation*, Cachan, Lavoisier, p. 73.

39. Asenjo Pelegrina, *op. cit.*, p. 138.

40. José Jiménez Lozano, écrivain et scénariste des premières expositions du projet *Las Edades del Hombre*, a écrit un essai dans lequel il explique que quel que soit l'endroit où les œuvres d'art religieux sont exposées, elles ne livrent plus leur message. Jiménez Lozano, José, 1988, *Los ojos del icono*, Valladolid, Caja Salamanca, p. 15.

Si les moyens muséographiques utilisés au sein de l'église-musée San Antolín et dans les expositions *Las Edades del Hombre* ne sont pas comparables financièrement et matériellement, ces projets ont en commun de présenter deux moyens de réutilisation de l'espace de l'église, encore affectée au culte ou non. Alors que le musée a souvent été comparé aux temples<sup>41</sup>, selon Krzysztof Pomian, il influence l'église depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>42</sup>, d'une part du fait de l'implantation dans l'édifice de culte de systèmes de conservation des œuvres et d'autre part parce que certaines églises sont des lieux touristiques aussi visités que les musées. Néanmoins, dans les cas présentés, les dispositifs d'exposition propres aux musées et à l'exposition temporaire investissent, non pas une partie, mais l'entièreté de l'église catholique, par la volonté même du clergé. Le concept de « musée » et les formes les plus actuelles de mise en valeur du patrimoine, comme l'exposition-spectacle<sup>43</sup>, sont repris et adaptés au message religieux. Les principes « laïcs et culturels » du musée sont utilisés dans le but de remplir la mission de l'Église, c'est-à-dire rassembler la communauté et abriter des pratiques culturelles que le clergé conçoit aussi comme religieuses.

Si les musées ecclésiastiques sont fondés pour la majorité par le clergé local, les expositions *Las Edades del Hombre* bénéficient, quant à elles, du soutien des autorités publiques, en particulier du gouvernement autonome de Castilla y León. Le projet est né cinq ans après la création de la communauté autonome, résultat d'un nouveau découpage territorial. Ce dernier joint les deux royaumes historiques de Castille et de León à d'autres provinces. Le patrimoine culturel de l'Église devient l'un des supports d'une politique de construction identitaire menée par le gouvernement et le clergé régionaux. Il s'agit du premier projet culturel à intéresser toutes les provinces, à réunir les autorités religieuses et publiques et à rappeler un univers de référence historique et artistique dont la

.....

41. Laurent Gervereau (2003, *Histoire du visuel au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, p. 456-457), par exemple, compare le musée à un périmètre sacré et le conservateur à un prêtre.

42. Pomian, Krzysztof, 1998, « Le musée et le temps », dans Oliver Bonfait et Véronique Gérard Powell (dir.), *Curiosité: étude d'histoire de l'art en l'honneur d'Antoine Schnapper*, Paris, Flammarion, p. 445.

43. Les expositions-spectacles se caractérisent « par le rassemblement et le mélange d'objets de collections, un contenu scientifique plus ou moins conséquent, des décors et reconstitutions propres à susciter l'émotion du visiteur ». Drouguet, Noémie, 2011, « Dieu(x), mode d'emploi. Le monde enchanté des religions », dans Serge Chaumier (dir.), *Expoland. Ce que le parc fait au musée. Ambivalence des formes de l'exposition*, Paris, Complicité, p. 89.

région catholique de Castille, au centre du royaume espagnol, formait le noyau historique. Selon les organisateurs, la présentation quasi exclusive d'objets régionaux, caractéristique du projet, a pour but de conscientiser les habitants de Castilla y León à la richesse de leur patrimoine et, donc, à « *un pan amasado por muchas manos para recuperar la dignidad de un pueblo* » [un pain pétri par beaucoup de mains afin de récupérer la dignité d'un peuple]<sup>44</sup>. C'est pourquoi l'accès à ces expositions, jusqu'en 2011<sup>45</sup>, était gratuit, manifestant ainsi la volonté du clergé de mettre son patrimoine à la disposition de la population régionale.

Le projet *Las Edades del Hombre* a fêté en 2013 son 25<sup>e</sup> anniversaire. Il a réuni plus de 10 millions de visiteurs. La raison de la longévité du projet réside en grande partie dans l'appui des autorités régionales, qui financent entièrement les expositions depuis le début de la crise en 2008. Ces dernières sont aujourd'hui un facteur de développement économique grâce aux ressources touristiques qu'elles contribuent à générer. Chaque événement est un moyen de transformer la cité d'accueil en ville touristique. Devenu une marque, le projet appose son sceau patrimonial sur les localités qui ont reçu une de ces manifestations et sur les lieux de l'exposition, qui redeviennent des lieux de culte après la manifestation. Ils bénéficient d'une restauration qui assure leur pérennité architecturale et sont intégrés au circuit touristique régional. D'ailleurs, les événements *Las Edades del Hombre* sont l'occasion pour l'Église locale de revoir ou de développer son offre muséale, notamment dans les édifices de culte désacralisés.

Nous pouvons constater que ces deux exemples, l'église-musée San Antolín et le projet *Las Edades del Hombre*, éloignés en termes de moyens économiques et de visibilité, sont l'une des solutions apportées par l'Église à la désaffectation des édifices culturels. Certes, l'expansion d'espaces d'exposition dans les églises ne peut résoudre le problème de la désaffectation des lieux de culte. Si le nombre des visiteurs aux événements du projet *Las Edades del Hombre* est élevé, le public d'un musée, comme celui de San Antolín, reste très réduit. Bien que le concept des expositions du type de *Las Edades del Hombre* ait été reproduit dans d'autres provinces espagnoles, la crise économique qui frappe l'Espagne

.....

44. Cette phrase a été prononcée par José Velicia, concepteur de *Las Edades del Hombre*, pour qualifier le projet (González Cuadrado, *op. cit.*, p. 410).

45. La crise économique a amené la Fondation Las Edades del Hombre à imposer un droit d'entrée aux expositions de trois euros.

depuis 2008 a forcé les autorités publiques à réduire les budgets dédiés à la culture et, conséquemment, freiné ce mouvement. Si le grand nombre des musées de l'Église et l'organisation d'expositions temporaires créent une dynamique culturelle autour des édifices de culte, cela ne peut être une réponse pour chaque église désaffectée, le territoire espagnol étant déjà saturé de collections muséographiques cléricales. La question de l'utilisation des édifices de culte, qui n'a pas fait l'objet de discussions officielles de la part du clergé, reste l'une des interrogations auxquelles l'Église espagnole devra répondre dans un avenir prochain.



5

RELIGION TO RELIGION  
A case study for the adaptive  
reuse of church buildings  
by non-Christian religious  
groups in Ontario, Canada

**Candace Iron**

# Résumé

---

La démographie religieuse canadienne évolue rapidement. Les pratiques religieuses de la plupart des groupes chrétiens déclinent et les Canadiens se décrivent de plus en plus comme appartenant à une dénomination non chrétienne. Ce changement de foi religieuse se remarque dans les données statistiques, mais il se manifeste aussi dans l'architecture, sous la forme de projets de conversion. Ces dernières années, bon nombre d'églises ontariennes ont été achetées par des groupes religieux non chrétiens et converties en mosquées, en mandirs, en temples ou en gurdwaras. Parallèlement, l'aménagement architectural des églises a changé afin de répondre aux besoins des nouvelles confessions religieuses qui les ont acquises.

Ce chapitre présente l'exemple d'une conversion réussie: le temple de l'Association internationale pour la conscience de Krishna de Toronto. Il analyse comment cette église a été transformée afin de faciliter les nouvelles pratiques religieuses. Il aborde aussi la manière dont ce bâtiment s'insère dans la définition contemporaine du patrimoine religieux au Canada, traditionnellement orientée vers la chrétienté, et traite de la question du possible élargissement de cette définition dans une ère de déclin croissant du christianisme au Canada.

---

Diversity is a fundamental characteristic of Canada's contemporary population. Canada's *Charter of Rights and Freedoms*, which was legislated on April 17, 1982, contains a set of "Fundamental Freedoms" that include "freedom of conscience and religion" and "freedom of association."<sup>1</sup> Moreover, on July 21, 1988, the *Canadian Multiculturalism Act* was passed into law, which outlines Canada's Multicultural Policy. In sections a and b, the act recognizes that multiculturalism reflects the cultural and racial diversity of Canadian society and acknowledges that multiculturalism is an essential characteristic of Canadian heritage and identity.<sup>2</sup>

In his analysis of Canada's Multicultural Act, included in the introductory chapter of *The Religions of Canadians*, Jamie Scott writes that in contemporary government policies regarding multiculturalism in Canada, religion is a distinctive kind of individual and collective identifier.<sup>3</sup> According to Scott, Canadian society is comparable to a cultural mosaic, which includes the various beliefs and practices of the world's religions, as immigrant devotees have come to express them in Canada over the decades.<sup>4</sup> The mosaic that Scott describes is reflected in all cultural mediums; architecture, as a cultural product, is no exception. Throughout Canada, we find countless churches, temples, mosques, synagogues, and gurdwaras that reflect the cultural diversity that has come to characterize Canada as a country. This was, however, not always the case. Canada had a long history of colonialism and as such, historically, Christianity was the dominant religion. In recent years, with Canada's Christian population dwindling, many of the churches that were once crucial to the population's social and cultural practices are becoming redundant.

In 2006, Lucie K. Morriset, Luc Noppen, and Thomas Coomans asked the question "*What Future for Which Churches?*" In their introduction, entitled "No More Angelism," they examined the crisis Quebec, Canada,

.....

1. Canada, *Canadian Charter of Rights and Freedoms, s 2, Part I of the Constitution Act, 1982, being Schedule B to the Canada Act, 1982*, Ottawa, Department of Justice Canada, <<http://laws-lois.justice.gc.ca/eng/const/page-15.html>>, accessed November 20, 2013.
2. Canada, *Canadian Multiculturalism Act*, 1988, Ottawa, Department of Justice Canada, <<http://laws.justice.gc.ca/eng/acts/C-18.7/page-1.html>>, accessed November 20, 2013.
3. Scott, Jamie (ed.), 2012, *The Religions of Canadians*, North York: University of Toronto, p. xii.
4. *Ibid.*, p. xiv.

has been facing wherein mainly Catholic churches are being abandoned and a shortage of resources is jeopardizing Quebec's ecclesial heritage, as buildings sit empty decaying or are demolished.<sup>5</sup> In recent years this crisis has spread west in Canada; Ontario, albeit to a lesser degree, is now facing many of the same issues as its neighbour, Quebec.

Conventional accounts of Canadian religious history would have us believe that "English" stands for Protestant, while "French" stands for Roman Catholic, and that there was a dividing line between French Catholic Quebec and English Protestant Ontario.<sup>6</sup> More modern studies have proven that this is not necessarily true; however, until the time of Canada's Confederation in 1867, socially, Ontario was primarily English and Protestant.<sup>7</sup>

At the time of Confederation, Canada was coming into its own, and like many other countries in that period, it experienced widespread architectural campaigns. Keeping in mind that prior to Confederation Canada had an Established Church in Anglicanism, after Confederation, especially in Ontario, other Protestant denominations began to flex their architectural muscles and many large Nonconformist churches were built in an act of denominational rivalry in cities and towns across the province.<sup>8</sup>

.....

5. Morisset, Lucie K., Luc Noppen, and Thomas Coomans, 2006, "No More Angelism," in Lucie K. Morisset, Luc Noppen, and Thomas Coomans (eds.), *Quel avenir pour quelles églises? What Future for Which Churches?*, Quebec, Presses de l'Université du Québec, p. 19-34.

6. Scott, *op. cit.*, p. 88.

7. In his book *Two Worlds: The Protestant of Nineteenth-Century Ontario*, William Westfall (1989: Kingston, McGill-Queen's University Press) describes the manners in which religion provided the institutional and intellectual foundations for a Protestant culture. John Webster Grant (1988, Toronto: University of Toronto Press) describes many of the Protestant denominations that existed in nineteenth-century Ontario in *A Profusion of Spires: Religion in Nineteenth-Century Ontario*. Additionally, in *A Commerce of Taste: Church Architecture in Canada, 1867-1914*, Barry Magrill (2012, Montreal: McGill-Queen's University Press) examines the manners in which architectural pattern books literally sold Ecclesiological Gothic, an Anglican style, as a mode of expressing national identity within Canada, which he illustrates using several Ontario examples (p. 67-82).

8. In *A Commerce of Taste...*, Magrill (*op. cit.*) describes the denominational rivalries that existed in nineteenth-century Ontario and how they were fought architecturally through the use of the Gothic Revival style. Additionally, in his book *Montreal, City of Spires: Church Architecture during the British Colonial Period 1760-1860*, Clarence Epstein (2012, Montreal: Presses de l'Université du Québec, coll. "Patrimoine urbain") describes a similar situation in Montreal in the nineteenth century.

The religious demographic of Ontario has certainly changed since then, and it continues to evolve rapidly. The current reliable data regarding Canadian religious trends available from Statistics Canada was compiled after the 2001 census. It indicates that most Protestant Christian groups are declining.<sup>9</sup> The Ontario Heritage Trust tracks places of worship in Ontario; they are currently monitoring 7,927 churches, but estimate that there are currently from 8,000 to 9,000 churches in the province. However, between 1991 and 2001, the number of people that identified themselves as Protestant Christians dropped from nearly 4.3 million to 3.9 million.<sup>10</sup> Additionally, while the 2011 Canadian census did not include religious data, the 2011 National Household Survey recorded that the number had dropped to approximately 2.7 million.<sup>11</sup> Concomitantly, this decline in Protestant adherence has left innumerable empty, redundant Protestant church buildings looking for new purposes.

In addition to the number of Protestant Christians recently dropping in Canada, the number of Muslims, Hindus, Buddhists, and Sikhs has grown substantially, and in Ontario alone their numbers doubled from 1991 to 2001 (Tables 1 and 2).<sup>12</sup> The National Household Survey shows that these populations are still growing. That religious shift can be seen not only in the statistical numbers, but it has also manifested itself architecturally through Christian-to-non-Christian adaptive reuse projects. While such a practice is still relatively uncommon, numerous churches in Ontario, which have fallen victim to rising secularization, have been purchased by non-Christian religious groups and are now used as mosques, mandirs, temples, and gurdwaras. With this in mind, the issue of what do to with redundant Protestant churches can be viewed as less of a problem and more of an opportunity. Religion-to-religion adaptive reuse presents a unique prospect wherein buildings that are essential

.....  
 9. Statistics Canada, 2001, *Ontario: One-Third Protestant, One-Third Roman Catholic*, Statistics Canada, <<http://www12.statcan.gc.ca/english/census01/Products/Analytic/companion/rel/on.cfm>>, accessed November 20, 2013.

10. Statistics Canada, 2001, *Major Religious Denominations, Ontario, 1991 and 2001*, <<http://www12.statcan.gc.ca/english/census01/Products/Analytic/companion/rel/tables/provs/onmajor.cfm>>, accessed November 20, 2013.

11. Statistics Canada, 2011, *2011 National Household Survey*, Statistics Canada Catalogue no. 99-010-X2011032.

12. Statistics Canada, *Major Religious Denominations*, *op. cit.*

to Ontario's architectural heritage can be retained while they serve a practical purpose for another religious community, becoming symbolic of the diversity that Canada claims is integral to its contemporary identity.

**TABLE 1**

Major religious denominations, Canada, 1991 and 2001.

Denomination	1991	2001	% of change
<b>Christian</b>			
Catholic	12,203,625	12,793,125	+ 4.8
Protestant	9,427,675	8 654,845	- 8.2
Orthodox Christian	387,395	479,620	+ 23.8
Other Christian	353,040	780,450	+ 121.1
<b>Non-Christian</b>			
Jewish	318,185	329,995	+ 3.7
Muslim	253,265	579,640	+ 128.9
Buddhist	163,415	300,345	+ 83.8
Hindu	157,015	297,200	+ 89.3
Sikh	147,440	278,415	+ 88.8

Source: Statistics Canada, *2001 Census Analysis Series: Religions in Canada*, 2003.

**TABLE 2**

Major religious denominations, Ontario, 1991 and 2001.

Denomination	1991	2001	% of change
<b>Christian</b>			
Catholic	3,506,820	3,866,350	+ 10.3
Protestant	4,291,785	3,935,745	- 8.3
Orthodox Christian	187,905	264,055	+ 40.5
Other Christian	136,515	301,935	+ 121.2
<b>Non-Christian</b>			
Jewish	175,650	190,800	+ 8.6
Muslim	145,560	352,530	+ 142.2
Buddhist	65,325	128,320	+ 96.4
Hindu	106,705	217,560	+ 103.9
Sikh	50,085	104,785	+ 109.2

Source: Statistics Canada, *2001 Census Analysis Series: Religions in Canada*, 2003.

In point of fact, religion-to-religion adaptive reuse has existed in Ontario since the first part of the twentieth century when Toronto's first synagogue, Holy Blossom Temple, designed and built in 1897 by Canadian architect John Wilson Siddal (1861–1941), was adapted to a Greek Orthodox church in 1937. It is perhaps then no surprise that with rising non-Christian populations in Ontario, the tradition of converting buildings between religions has recently been revived.

So-called Nonconformist churches are especially apt for religion-to-religion adaptive reuse. In 1989, James F. White suggested that Protestant worship be viewed as a “non-sacramental” Christian alternative to Catholicism, however admitting that there is too much variety for such a term to be accurate in all instances.<sup>13</sup> Furthermore, according to C.T. McIntire of the University of Toronto, Protestants represent by far the most diverse and complex religious group to have existed in nineteenth-century Canada.<sup>14</sup> In Ontario, this diversity was a result of the numerous Nonconformist denominations that resided in the province. The non-sacramental, Evangelical nature of Nonconformist Christianity meant that religious services were focused on the pulpit rather than ritual.<sup>15</sup> Architecturally, this manifested itself through the creation of large churches, often with amphitheatrical seating plans that arced around a centrally placed pulpit from which all of the congregants could see and hear the preacher.<sup>16</sup>

Plans like this were promoted and popularized through nineteenth-century Nonconformist architectural pattern books and literature. For example, in 1865, George Bidlake<sup>17</sup> introduced circular plans and plans with arced seating in *Sketches of Churches Designed for the Use of Nonconformity*, and, in 1870, James Cubbitt<sup>18</sup> advocated the use of

.....

13. White, James F., 1989, *Protestant Worship: Traditions in Transition*, Westminster: John Knox Press, p. 14.

14. McIntire, C.T., 2012, “Protestant Christians,” in Jamie Scott (ed.), *The Religions of Canadians*, North York: University of Toronto, p. 75–130, at p. 75.

15. Thurlby, Malcolm, 2005, “Nonconformist Churches in Canada 1850–75,” *Ecclesiology Today*, no. 34, p. 53–73.

16. Kilde, Jeanne Halgren, 2002, *When Church Became Theatre: The Transformation of Evangelical Architecture and Worship in Nineteenth-Century America*, Oxford: Oxford University Press, p. 16–17.

17. Bidlake, George, 1865, *Sketches of Churches Designed for the Use of Nonconformity*, Birmingham: S. Birbeck.

18. Cubitt, James, 1870, *Church Design for Congregations: Its Developments and Possibilities*, London: Smith, Elder.

amphitheatrical seating plans in *Church Designs for Congregations: Its Developments and Possibilities*. In addition to the liturgical requirements of Nonconformists, other considerations that had to be accounted for were listed and described by Frederick James Jobson<sup>19</sup> in 1850, in *Chapel and School Architecture, as Appropriate to the Buildings of Nonconformists*. In this book, Jobson emphasized the necessity to include Sunday school rooms in church buildings. In Ontario, the architectural and denominational rivalry that occurred after Confederation combined with the “rules” for architecture outlined in books like Jobson’s, Cubitt’s, and Bidlake’s, and resulted in large-scale building campaigns that produced massive churches with large auditorium-style interiors that were supplemented by school rooms.

Now that many of these churches are empty, the dilemma of what to do with them has become a primary and difficult question. A great number of these buildings are culturally significant in terms of Canadian heritage, and unfortunately many have already fallen into disrepair or have been demolished. The 2009 demolition of Erie Street Methodist (United) Church in Ridgetown, Ontario, and the 2009 relocation of All Saints Anglican Church, Granville Centre, Nova Scotia, to Abita Springs, Louisiana, are two examples of the consequences of shrinking Christian denominations in Canada. Both of these cases are points of contention in Canadian heritage circles, as they were essential heritage monuments, which have been lost due to redundancy.

The rising population of non-Christian communities in Ontario could provide a solution to this dilemma. As is demonstrated through the works of religious and cultural historians, religion is an integral component of culture; therefore, as non-Christian populations are growing in Ontario, they will increasingly need places of worship to accommodate their cultural practices.<sup>20</sup> Most non-Christian religions require little more than a clean, open space, and the rising number of empty and/or redundant nonconformist churches can provide plenty of it.

.....  
 19. Jobson, Frederick James, 1850, *Chapel and School Architecture, as Appropriate to the Buildings of Nonconformists, to Those of the Wesleyan Methodists; with Practical Directions for the Erection of Chapels and School-Houses*, London, Hamilton: Adams.

20. The importance of religion to Ontario’s cultural makeup is examined by Westfall in *Two Worlds* (*op. cit.*). Likewise, in *A Profusion of Spires* (*op. cit.*), Grant examines the prominent role that religion played in Ontario in the nineteenth century.

As mentioned previously with the example of Holy Blossom Temple, Toronto, religion-to-religion adaptive reuse is not entirely new in Ontario. One of the earliest and best examples of a successful Christian-to-non-Christian adaptive reuse project in the province is the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) Temple in Toronto, also known as the Hare Krishna Temple.

The ISKCON was founded in New York (in the United States) in 1965–1966 by A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, who was a follower of the Hindu Gaudiya Vaishnavite Bhakti Movement, which places emphasis on the worship of gods, in this case, Krishna.<sup>21</sup> It was through their frequent chanting of the Hare Krishna mantra, “Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Ramâ, Ramâ, Hare Hare,” that the group became colloquially known as the Hare Krishnas. In 1968, ISKCON members from Buffalo, New York, opened a branch in Toronto, where in 1976, they bought a former Nonconformist church on the northeastern corner of Avenue Road and Roxborough Avenue, and converted it to a temple (Figure 1).<sup>22</sup>

The Church was built in 1898–1899 as the Presbyterian Church of the Covenant. Going back to the architectural rivalry of the nineteenth century, the church was erected directly across the street from the Anglican Church of the Messiah (Figure 2), which, beyond being described as an architectural gem by contemporary authors, was the northernmost Anglican Church in Toronto at the time.<sup>23</sup> To compete with the Anglicans, the Presbyterians constructed an even bigger church in a more modern style of Gothic and hired the same architects, Gordon and Helliwell, to design it (Figure 3).

At the turn of the century, the congregation of the Church of the Covenant was thriving,<sup>24</sup> and even more so in 1925, when it joined the United Church of Canada, changing the name to “Avenue Road United

.....  
21. Judah, J. Stillson, 1974, *Hare Krishna and the Counterculture*, New York: John Wiley, p. 18 and 42.

22. Younger, Paul, 2012, “Hindus,” in Jamie Scott (ed.), *The Religions of Canadians*, North York, University of Toronto, p. 219–260, at p. 233.

23. Robertson, John Ross, 1904 [4<sup>th</sup> ed.], *Robertson's Landmarks of Toronto: A Collection of Historical Sketches of the Old Town of York from 1792 until 1837 and of Toronto from 1834 to 1904*, Toronto: J. Ross Robertson, p. 91.

24. *Ibid.*, p. 290.

**FIGURE 1**

ISKCON (Hare Krishna) Temple, Toronto.



Photo: Candace Iron.

Church.” Several years later the congregation abandoned the building to join another United Church group two blocks south, forming St Paul’s Avenue Road United Church. The church building was known by several names until 1941–1942, when it was taken over by an Evangelical denomination under the leadership of Charles Templeton, a well-known Evangelist and media personality in Canada. In 1944 the church was gutted by fire and subsequently restored.<sup>25</sup> The Evangelicals remained in the building until the 1970s, when they relocated north of the city. In 1975 the church was sold to the Hare Krishnas, who modified

.....

25. Since the church has changed ownership multiple times, this information has been pieced together from many sources, including photographs, Toronto Historical Board information, and estimated dates provided by the Special Collections and Rare Books Department (Baldwin Room) of the Toronto Public Library.

**FIGURE 2**

The Anglican Church of the Messiah, Toronto.

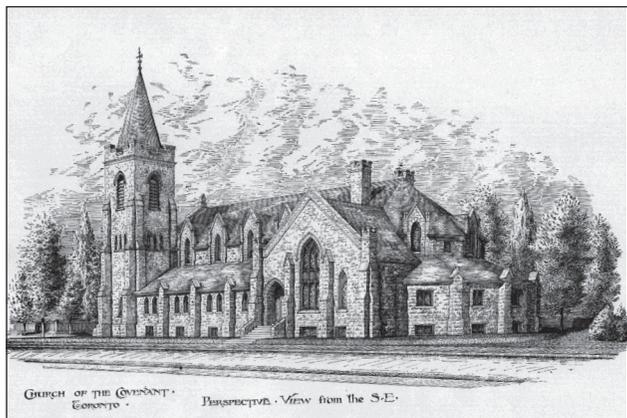


Source: Archival photograph courtesy of the Toronto Public Library (Baldwin Room) S1-3639B.

**FIGURE 3**

Perspective drawing of the Church of the Covenant, Toronto, by Gordon and Helliwell, architects.

Source: Published in *Canadian Architect and Builder*, 1897, vol. 10, n° 9, plate 1.



the interior to suit their religious needs, reopening the building in 1976.<sup>26</sup> The once empty church now acts as a fully functioning temple and serves from 400 to 500 devotees each week, and up to 3,000 worshippers come to the temple to celebrate Krishna's birthday.

The Hare Krishnas' lifestyle and manner of worship required very few modifications to be made to the structure of the former church. In terms of the architectural changes, the tower of the temple acts as the primary entrance to the building. Like all temple-worshipping Vedic or Hindu sects, Hare Krishnas remove their shoes before entering a temple. The temple is believed to be the earthly seat of the deity and the place where the deity awaits his or her devotees,<sup>27</sup> therefore removing one's shoes is a sign of the worshipper's temporary abandonment of worldly thoughts and respect for the god(s) that reside within the temple.<sup>28</sup> To accommodate this practice, shoe racks have been installed in the entryway, in what would have originally been the church *vestibule* (Figure 4).

Moving inside the temple, the hallway that would have originally led to the church auditorium is now a vestibule with a greeting desk and switchboard that notifies the temple's residents when they are required in the mandir or have visitors (Figure 5). Since its inception, the monastic ideal of *samnyasa* (renunciation) and communal living have been central components of Krishna Consciousness.<sup>29</sup> As such, the former church basement and a portion of the upstairs area have been converted to accommodations for the temple residents.

*Prasadam* (healthy diet) and refraining from eating meat of any kind is a central regulative principle in Krishna Consciousness<sup>30</sup>; therefore, in order for the former church to function fully as a Hare Krishna Temple, it was necessary to incorporate a dining room. Like most Nonconformist churches from that time period, the Church of the Covenant was designed with a large Sunday school. It has been renovated and is now

.....  
26. Younger, *op. cit.*, p. 233.

27. Narayanan, Vasudha, 2007, "The Hindu Tradition," in Willard G. Oxtoby and Alan F. Segal (eds.), *A Concise Introduction to World Religions*, Oxford: Oxford University Press, p. 258-325, at p. 296.

28. Narayanan, Vasudha, 2003, "Hinduism," in Michael D. Coogan (ed.), *World Religions*, London: Duncan Baird, p.125-161, at p. 153.

29. Judah, *op. cit.*, p. 80.

30. Younger, *op. cit.*, p. 233.

**FIGURE 4**

ISKCON (Hare Krishna) Temple, Toronto; interior entrance.



Photo: Candace Iron.

**FIGURE 5**

ISKCON (Hare Krishna) Temple, Toronto; interior vestibule.



Photo: Candace Iron.

a vegetarian restaurant, which is open to the public daily and serves a Sunday feast meal, free to the residents and by voluntary donation to the public (Figure 6).

**FIGURE 6**

ISKCON (Hare Krishna) Temple, Toronto; dining room and restaurant.



Photo: Candace Iron.

As was the case when the building was a church, the auditorium is now the main part of the temple that is used for devotion and prayer (Figure 7). In terms of the architectural conversion, the large organ, pulpit platform (Figure 8), and pews were removed, leaving an open space perfect for Hindu temple worship, which involves viewing deities in contemplation, making offerings to the deities, and prostrating on the floor.<sup>31</sup> The only exception is a small area at the back of the worship space, which has benches for the elderly and those who choose to sit in contemplation or meditation.

Like most other Hindu temple-worshipping sects, the experience of seeing and being in the presence of the deities is the most meaningful part of temple worship for adherents to Krishna Consciousness.<sup>32</sup> This is why

.....  
31. Narayanan, 2003, *op. cit.*, p. 153–555.

32. *Ibid.*, p. 155.

**FIGURE 7**

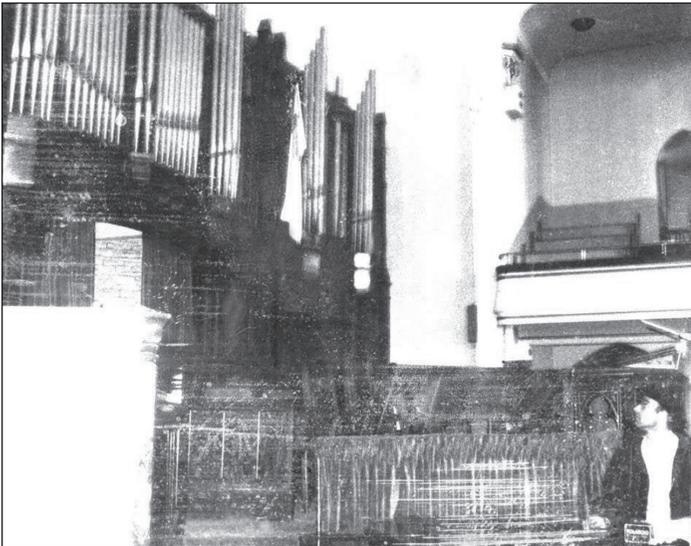
ISKCON (Hare Krishna) Temple, Toronto; mandir.



Photo: Candace Iron.

**FIGURE 8**

The Avenue Road Church, Toronto; pulpit platform.



Source: Archival photograph courtesy of ISKCON (Hare Krishna) Temple, Toronto.

the area of the building that originally held the organ and pulpit platform now houses a large shrine with the *murti* (Figure 9), or representations of the temple deities. The first area of the shrine is reserved for Krishna and his consort Radha (Figure 10). ISKCON devotees worship Krishna as the highest form of God; Radha then represents Krishna's divine female counterpart and the embodiment of divine love.<sup>33</sup> The next area of the shrine houses two saints, Chaitanya and Nityananda. Chaitanya, the fifteenth-century Hindu religious leader and founder of the Gaudiya Vaishanva Bhakti Movement whose religious philosophy was the basis for A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada's establishment of Krishna Consciousness, is considered a saint and an incarnation of Krishna.<sup>34</sup> In his time, Nityananda, a follower of one of Chaitanya's disciples, regarded people as spiritually equal regardless of their traditional Hindu caste; he is therefore considered the embodiment of compassion and an extension

---

**FIGURE 9**

ISKCON (Hare Krishna) Temple, Toronto; mandir with shrine.



Photo: Candace Iron.

.....  
 33. Judah, *op. cit.*, p. 51.

34. *Ibid.*, p. 54.

**FIGURE 10**

ISKCON (Hare Krishna) Temple, Toronto; shrine with murti representing Krishna and Radha.



Photo: Candace Iron.

of Krishna.<sup>35</sup> Together, Chaitanya and Nityananda perform Kirtan, which is devotional singing and public chanting in the streets, a tradition that has been carried on by the Hare Krishnas chanting of mantras in the temple and in public.<sup>36</sup> The last area of the shrine has three carved wooden images: Jagannatha (an incarnation of Krishna), his brother Baladeva, and his sister Subhadra, who are the central figures of the Ratha Yatra Chariot festival in India, which brings the temple murti to the streets where worshippers have direct access to them.<sup>37</sup> In Toronto, the festival attracts 30,000 adherents each year, many of whom chant Hare Krishna all the way down Yonge Street, Canada's longest street. This festival is a primary component of Hare Krishna outreach in the city of Toronto.

.....

35. *Ibid.*, p. 37.

36. *Ibid.*, p. 36.

37. *Ibid.*, p. 97.

The conversion of the Avenue Road Church to a temple only slightly changed the actual structure of the building. For example, the balcony that held extra seating when the temple was a church now acts as a place where residents can walk in contemplation. Like most Hindu temple-based sects, followers of Krishna Consciousness frequently walk around the temple circumambulating the deity.<sup>38</sup> Additionally, the balcony now houses a small indoor garden that is tended to by the resident monks. Nature is extremely important to the Hare Krishnas' view of the ultimate reality, and this garden flourishes from the light it receives through the west window, which was essential for lighting the interior when the building was a church.

In an interesting melding of cultures, the Hare Krishnas have also added fourteen stations in the life of Krishna around the worship space in places where one would generally find the Stations of the Cross in a church (Figure 11). As in a church, these allow adherents to make an intellectual pilgrimage through the central stories of their deity. Additionally, for those who practice ISKCON monasticism, the discipline requires those living in temples to concentrate on Krishna with all their thoughts during waking hours; devotees continually increase and renew their faith in Krishna by reading and thinking about him.<sup>39</sup>

Overall, the Hare Krishna Temple now serves more people than it ever did when it was a church. It is now central to its community and holds numerous community outreach activities, philosophy classes, yoga classes, meditation sessions, feasts, festivals, language classes, and has a library, restaurant, and boutique that are open to the public. Moreover, the reuse of a church building fits nicely with Hare Krishna theology regarding the ultimate reality, wherein everything—humans, nature, animals, and the spiritual realm—is viewed as connected. A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada's "mission" when founding ISKCON was to bring the religion of Chaitanya to the West where it could integrate into Western culture.<sup>40</sup> The Toronto chapter has done just that. Their building was already a part of the established architectural norm; therefore, by leaving the exterior relatively untouched and modifying

.....

38. Narayanan, 2007, *op. cit.*, p. 297.

39. Judah, *op. cit.*, p. 81.

40. Brooks, Charles R., 1989, *The Hare Krishnas in India*, Princeton, Princeton University Press, p. 75.

**FIGURE 11**

*The Lights of Krishna's Life: Krishna and Arjuna at the Battle of Kuruksetra.*



Source: Painting held by the ISKCON (Hare Krishna) Temple, Toronto.

only the interior to suit their religious needs, they blended into Toronto's urban landscape. On the whole, the adaptive reuse of the Church of the Covenant to the Hare Krishna Temple in Toronto has been symbiotic; all involved have benefited. The Hare Krishnas have a permanent home that meets all of their religious needs, while the city of Toronto benefits from their outreach programs and retains its architectural heritage through the building's practical repurposing. Additionally, the sacred nature that was so essential to the building when it was a church has been retained because it is still used for a religious purpose.

While the Hare Krishna Temple in Toronto is a perfect example of an effective religion-to-religion adaptive reuse project wherein everyone, the religious community and the surrounding neighbourhood, benefited, religion-to-religion adaptive reuse is still a relatively uncommon occurrence in Ontario, especially in comparison to religious-to-domestic adaptive reuse projects, which are numerous and ongoing. This is, however, changing and new religion-to-religion adaptive reuse projects

are being announced weekly, and, I suspect, they will become even more common as non-Christian religious communities continue to grow and learn more about adaptive reuse and its viability.

In 2010, Queen's University published a report on adaptive reuse stating that there are five primary principles that should be considered when deciding whether such a project is feasible. These principles include whether the building can perform its new function well, whether the building will be long-lasting or adaptable for future purposes, whether the building, once adapted, will respond well to its surroundings and enhance its context, whether the adapted building will have visual coherence and/or create delight for users and passers-by, and the final consideration is sustainability.<sup>41</sup>

As we have seen through an analysis of the Hare Krishna Temple, the first four of these considerations are easily met through religion-to-religion adaptive reuse. The final consideration is also achieved, through architectural repurposing however. In terms of sustainability, buildings should be considered non-renewable resources, which, when allowed to fall into disrepair or when demolished, create enormous amounts of waste and pollution. To that end, the Canadian Public Works Department estimates that approximately one-third of the solid waste routed to landfills is construction and demolition waste.<sup>42</sup> Additionally, in 2011, the Office of Sustainability at Dalhousie University in Nova Scotia, Canada, published a review indicating that demolitions produce 20 to 30 times more waste than construction. They claim that this waste is even more harmful to the environment because it often contains extra pollutants and contaminants like paints, solvents, and adhesives.<sup>43</sup> Through adaptive reuse, the amount of waste produced is dramatically lessened,

.....  
 41. Wilson, Corey Andrew, 2010, *Adaptive Reuse of Industrial Buildings in Toronto, Ontario: Evaluating Criteria for Determining Building Selection*, master's thesis in urban and regional planning, School of Urban and Regional Planning, Queen's University, Kingston, p. 4.

42. Public Works and Government Services Canada, 2012, "Construction, Renovation and Demolition Waste," chap. 8, in *The Environmentally Responsible Construction and Renovation Handbook*, Ottawa: Public Works and Government Services Canada, <<http://www.tpsgc-pwgsc.gc.ca/biens-property/gd-env-cnstrctn/page-8-eng.html>>, accessed November 20, 2013.

43. Jeffrey, Colin, 2011, *Construction and Demolition Waste Recycling*, Office of Sustainability, Halifax, Nova Scotia, Dalhousie University.

as the demolition of one building is avoided, as is the construction of another. In this light, religion-to-religion adaptive reuse can only be seen as a positive occurrence.

Over the past century, Ontario's demographic has become increasingly multicultural. Simultaneously, the Christian population that once dominated the province has been growing more secular, which has resulted in many of the church buildings that are considered essential to Ontario's heritage being abandoned, sold, and in some cases, demolished. These demographic and cultural changes have presented their own individual problems architecturally, which, I argue, could become mutually beneficial in the future through religion-to-religion architectural adaptive reuse. On the one hand, the growing populations need places of worship; however, they must contend with issues surrounding high urban property prices and zoning by-laws. On the other hand, the drop in Christian adherents has left a score of empty and redundant buildings. If these hands come together, Ontario's architectural heritage can be preserved, while, simultaneously, the buildings can serve a practical purpose for a new religious group. Such an architectural relationship demonstrates the kind of multicultural, symbiotic mosaic that is possible in a diverse country like Canada. Moreover, by representing our Christian heritage and the establishment and growth of our contemporary multicultural society, religion-to-religion adaptive reuse illustrates the manners in which people of differing cultural backgrounds have come together to represent what officially constitutes Canada's multicultural "mosaic" identity.

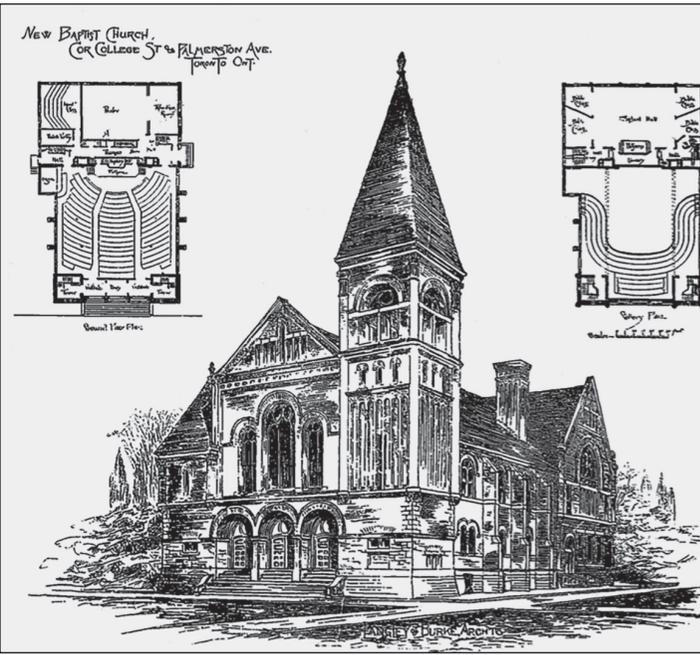
---

## Complementary bibliography

TORONTO HISTORICAL BOARD, 1988, "Avenue Road Church," *Toronto Historical Board*, no. 6568.

STATISTICS CANADA, 2003, *2001 Census Analysis Series: Religions in Canada*, Statistics Canada, <<http://publications.gc.ca/Collection/Statcan/96F0030X/96F0030XIE2001015.pdf>>, accessed November 20, 2013.





6

REDUNDANT  
SINCE CONSTRUCTION  
The fate of two  
late-nineteenth-century  
churches in Toronto

**Jessica Mace**

## Résumé

La ville de Toronto a connu un essor rapide à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette croissance a amené la construction d'édifices destinés à la spéculation en périphérie de la ville, parmi lesquels figurent de nombreuses églises. Cet article explore le cas particulier de deux de ces églises, la Bathurst Street Wesleyan Methodist Church et la College Street Baptist Church, dont la construction a débuté en 1888 dans une zone relativement inhabitée. Les deux communautés prévoyaient une croissance importante et ont construit de grands édifices pouvant accommoder jusqu'à 1 000 fidèles. Toutefois, quoique l'industrie de la construction ait connu plusieurs courtes périodes de boom dans la zone où ces dernières ont été édifiées, la plupart des fidèles pour qui elles ont été érigées ont quitté le secteur, laissant place à de nouvelles vagues d'immigrants, jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Vers le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, les deux églises ont connu le même sort. Succombant à la baisse des effectifs, les deux congrégations ont été forcées de vendre et les bâtiments ont été convertis, alors qu'il n'y avait à l'époque aucune mesure de protection du patrimoine au Canada. Aujourd'hui, bien que les deux aient perdu depuis longtemps leur affectation religieuse originelle, elles sont encore des jalons dans la communauté et il est intéressant de noter que les deux ont été reconnues comme patrimoine religieux.

In North America, it is generally agreed that the decline of religion began in earnest in the 1960s. This idea was canonized by texts such as *The Myth of the Empty Church* of 1993,<sup>1</sup> that for the first time provided an in-depth examination of the seemingly sudden decrease in church attendance in the twentieth century. This shift was “measured by the [...] litany of shrinking membership, declining participation, reduced vocations, aging congregations, [and] dwindling funds.”<sup>2</sup> The most noticeable repercussions of this decline are, of course, defunct churches themselves. While the question of what to do with the buildings becomes more and more pressing as the number of redundant churches increases, what I would like to examine here is not a solution for the continued use of church buildings, but rather alternate reasons and timelines for the abandonment of churches. Although the common trend in church decline is perceived to have begun only in the mid-twentieth century, it appears that in certain instances in Canada, the church boom of the late nineteenth century produced many churches that were redundant upon their inception. This paper will present a case study of two such churches, Bathurst Street Methodist Church (1887–88) and College Street Baptist Church (1888–89), both in the same area of Toronto, Canada. Each of these churches was essentially redundant at the time of its construction, which complicates the theory that secularization was the reason for the decline in attendance. While this was surely a factor, these church buildings have assumed a variety of meanings throughout their histories and cannot be categorized in a simple fashion. A chronology of each building will be examined in order to highlight such redundancy; this will be followed by a study of each of their subsequent uses and inscribed meanings through to the present day. Although we tend to place value on a building’s original intent, this paper will ultimately argue, through the long-defunct Bathurst Street Methodist and College Street Baptist churches, that each subsequent use, alteration, and affixed meaning of a building adds to its rich history and may ultimately serve to aid in its preservation. It is for these very reasons that despite the uncertain fate of both of these churches from their inception, both buildings still stand today in stable condition.

.....

1. Gill, Robin, 1993, *The Myth of the Empty Church*, London: SPCK Publishing, p. 128.
2. O’Toole, Roger, 2000, “Canadian Religion: Heritage and Project,” in David Lyon and Marguerite Van Die (eds.), *Rethinking Church, State and Modernity: Canada between Europe and America*, Toronto: University of Toronto Press, p. 44.

In order to understand the circumstances surrounding the construction of Bathurst Street Methodist (Figure 1) and College Street Baptist (Figure 2) churches, it is important to understand the rapid growth of the city of Toronto as well as the neighbourhood in which these two churches are situated at only one kilometre's distance from one another. Toronto was founded in 1793 as a small garrison town, then named York, on Lake Ontario. It grew steadily through to 1834 when it was incorporated as a city and renamed Toronto, at which point it began to grow exponentially. Toward the end of the nineteenth century, the city began to expand beyond its original borders by incorporating and annexing its surrounding villages and tracts of land. The area of the city where the two churches are located was annexed in 1888, not coincidentally, the same year that both churches were under construction.

---

**FIGURE 1**

Bathurst Street Methodist Church, 2013.

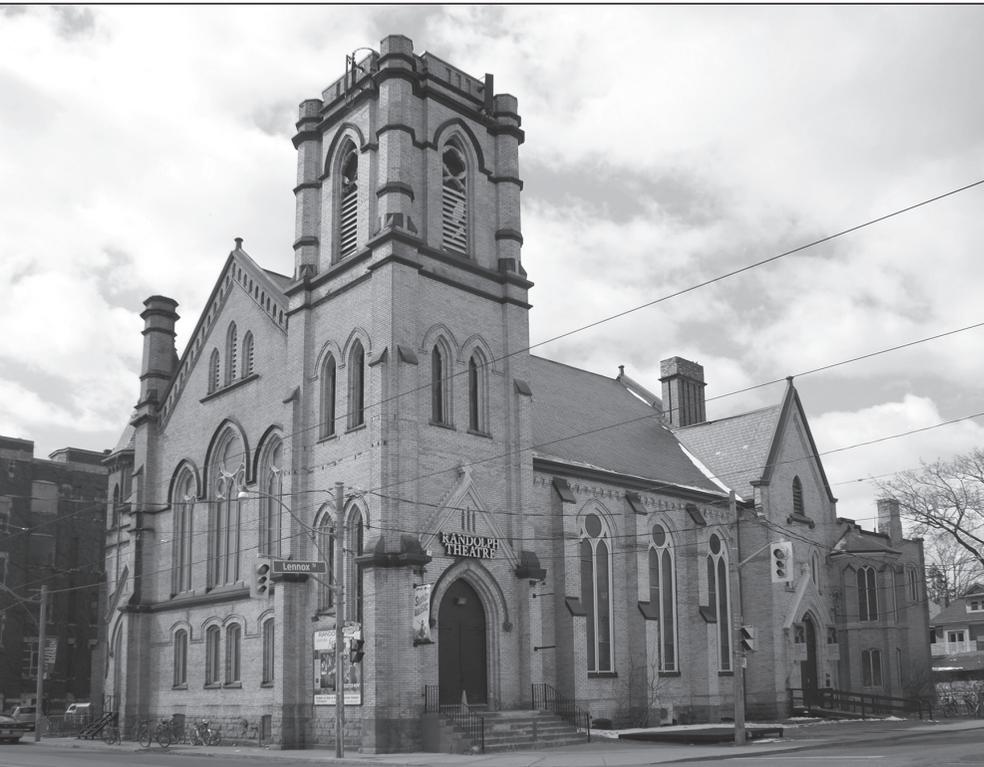


Photo: Jessica Mace.

**FIGURE 2**  
College Street Baptist Church, 2013.



Photo: Jessica Mace.

When it was annexed, however, this area still consisted primarily of vacant lots. There were only a few houses, including some labourers' houses for a nearby brick factory, but otherwise, the land was subdivided into empty lots and was prime for development. Prior to annexation, there were a handful of small churches in the area that served several fledgling religious communities, consisting primarily of Nonconformist groups including Baptists, Methodists, and Presbyterians. Not surprisingly, the oldest church in the vicinity was St Stephen-in-the-Fields Anglican Church of 1858, which at the time of its erection was essentially a rural church planned in an ecclesologically correct manner in accordance with the English Gothic Revival movement. In Toronto's early history—and in English-speaking Canada at large—Anglicanism enjoyed a semi-official position until around mid century, at which point the Province declared a more inclusive position with regard to religion, and disassociated itself from any one sect in particular. Even though Anglicans were still the most populous denomination by the end of the nineteenth century, they were not nearly as dominant as they once had been. Instrumental to the shift resulting in this new state of affairs was the rise in the size and influence of other Christian denominations, particularly Methodism, which began to rival Anglicanism. It is not surprising, then, that such previously marginalized groups would begin to build in order to reflect their newfound size and status.

In 1860, the total population of Toronto was 44,821, with Anglicanism and Roman Catholicism being the most populous denominations. At that time, Methodists (of all types) numbered 6,976 and Baptists a modest 1,288, both sects with which this case study is concerned.<sup>3</sup> Since the 1860s the trend in growth of the city's Methodists, in particular, is rather remarkable. In 1870, while the largest number of citizens still identified as Anglicans, Methodists were catching up to the Roman Catholic population in terms of numbers, while Baptists made a slow increase. By 1880, however, Methodist numbers began to soar at 16,357 members, surpassing the Roman Catholic population by a little over 500 followers. Meanwhile, the Baptist population had nearly doubled in size from 1,953 in 1870 to 3,667 in 1880.<sup>4</sup> The 1880s saw a tremendous growth in that both the Methodists and the Baptists doubled in size by the census report

.....

3. Goheen, Peter G., 1970, *Victorian Toronto, 1850–1900: Pattern and Process of Growth*, Chicago: University of Chicago, Department of Geography, p. 76.

4. *Ibid.*

of 1890, with the Methodist population reaching a staggering 32,505 and the Baptist population attaining solid 8,223 members.<sup>5</sup> Although, of course, the congregations did not have the 1890 census reports in 1888 when the two churches in question were built, the explosion in growth would have been evident by the latter half of the decade, and so with Victorian enthusiasm for the future, the two churches were planned and built rapidly in order to meet the perceived demand in this new section of the city.

Bathurst Street Methodist is but one manifestation of the optimistic Nonconformist, and specifically Methodist, building program prevalent at the time. Prior to the building of Bathurst Street Methodist, the Methodists in that area of Toronto were originally divided into two groups: the Wesleyans and the Primitives. In the 1860s, both used small houses for meetings, until these were outgrown. By 1866, the Wesleyan branch was given a parcel of land on Markham Street just above Bloor Street, on which they built a small church.<sup>6</sup> The Primitives purchased a lot at Bathurst and Lennox streets and erected a frame building, which opened in 1872.<sup>7</sup> When the various groups of Methodists in Canada united in 1884, these two particular groups decided to meet together in the small church that previously solely belonged to the Primitive Methodists.<sup>8</sup> At that time, a small lean-to structure was added to the existing church. “The [newly formed] church was part of a circuit”<sup>9</sup> along with two other churches (Dovercourt Methodist on Dovercourt Road and Zion Methodist on St Clair Avenue), so the minister divided his time between the three.<sup>10</sup> Foreseeing the potential for growth in the relatively undeveloped area, it was decided late in 1887 that a new church should be built on the site. Given the open expanses of land, the seemingly continual annexation of neighbouring land, and the rise in Methodism over the course of the nineteenth century in Toronto, it is perhaps not surprising that the congregation would have felt that a new church was necessary.

.....  
5. *Ibid.*

6. Bathurst Street United Church, 1937, *Historical Booklet, Seventy-Fifth Anniversary: Issued in Commemoration of the Founding of Bathurst Street Church, 1862-1937*, Toronto: The Church, p. 6.

7. *Ibid.*, p. 8.

8. *Ibid.*, p. 1.

9. *Ibid.*, p. 11.

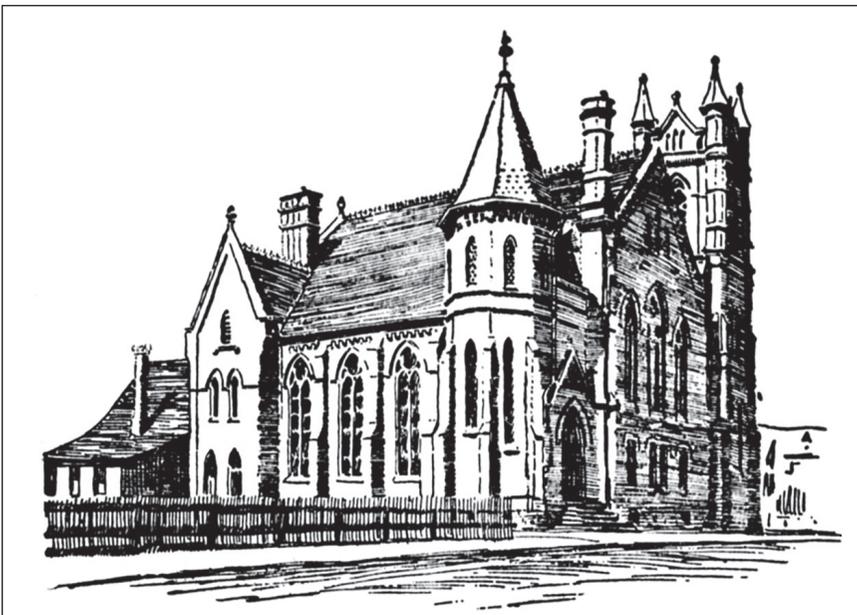
10. *Ibid.*

Bathurst Street Methodist was designed by the Toronto-based architectural firm of Gordon and Helliwell and was completed and opened in September of 1888 (Figure 3). Built on a scale that had previously been nearly exclusive to the Anglicans and Catholics of the province, here the Methodists were staking their claim to the style and their rise to prominence in that part of the world. This Gothic behemoth was built with an amphitheatrical plan and gallery to seat 1,250. Amphitheatrical plans became popular in North American Nonconformist churches in the last decades of the nineteenth century as these forms of worship were based on spoken word rather than on ritual. As such, open plans began to gain currency as they were more conducive to the transmission of sound than traditional longitudinal church plans. One of the earliest amphitheatrical plans in Canada was Jarvis Street Baptist Church of 1874, also located in Toronto. Bathurst Street Methodist, then, was completely up to date in terms of both style and planning. It was also decided to construct a new Sunday school for the church in 1910. The school was appended to the (cardinal) south side of the church

---

**FIGURE 3**

Bathurst Street Methodist Church, 1898.



Source: Robertson, 1898, *Landmarks of Toronto*, p. 365.

**FIGURE 4**

Exterior, Sunday school, Bathurst Street Methodist Church, 2013.



Photo: Jessica Mace.

and was erected using an Akron plan (Figure 4). This type of plan, which originated in Akron, Ohio, consisted of a central space around which classrooms radiated. The classrooms could be partitioned off or opened up into the main space, depending on the requirements of each particular day. This was a popular plan among Nonconformists in general, who required a variety of spaces for classes, meetings, and community outreach among other things. Once again, with this inclusion, Bathurst Street Methodist was a state-of-the-art facility.

While the congregation certainly needed an up-to-date building, the new Bathurst Street Methodist Church completely dwarfed its predecessor and, as mentioned above, could seat an astounding 1,250 people. This proved to be a substantial overestimation as, in the year before deciding to build anew, the members of the Bathurst Street Methodist circuit (meaning the three local churches sharing the minister) numbered only 207 people. To reiterate, this means that

those 207 belonged not exclusively to Bathurst Street Methodist, but were spread across three separate churches. This drastic over-enthusiasm becomes even more perplexing as many reports had stated that the congregation was in financial trouble even before the decision to build was made. A 1937 pamphlet from the church specifies that the reasons were that “[t]he district was rapidly building up and the [previous] church [...] was found to be inadequate to meet the needs of the congregation.”<sup>11</sup> The rudimentary structures on site undoubtedly needed to be replaced after fifteen years, but given their preexisting financial troubles, was such a large church really an appropriate solution?

It seems that overbuilding for the Methodists was not peculiar to this case, as in Canada as well as in England, toward the end of the nineteenth century, Methodists built with an astounding frequency.<sup>12</sup> In fact, from 1851 to 1881, the number of Methodists (of all groups) in the province tripled, while “the number of their churches increased by a factor of five.”<sup>13</sup> With their rise in numbers, Methodists began to construct for their desired future, and that meant the creation of huge edifices. At no point in this ambitious program, it seems, did the Methodists of the province consider that their numbers might not swell as rapidly as they could build, which has resulted in the eventual abandonment of many of their churches, including Bathurst Street Methodist.

Just as before the decision to build, the church continued to be plagued with financial difficulties and low attendance throughout its existence. In the early years of the twentieth century, it faced foreclosure and there were further instances of the congregation scrounging for support.<sup>14</sup> Yet, puzzlingly, it was decided in 1910 to embark upon another major expense by building a new Sunday school, perhaps in an effort to attract more members. Whatever the reason, the continuously low attendance rate is reinforced by the fact that in 1925, when the United Church of Canada was formed, the Bathurst Street Methodist Church became the Bathurst Street United Church, absorbing two different Presbyterian

.....  
11. *Ibid.*, p. 13.

12. Gill, *op. cit.*, p. 128.

13. Westfall, William, 1989, *Two Worlds: The Protestant Culture of Nineteenth-Century Ontario*, Kingston: McGill-Queen's University Press, p. 129.

14. Bathurst Street United Church, *op. cit.*, p. 22.

congregations. At the moment of union, the combined membership of all three churches was recorded at only 1,000 people, which was still only 80 percent of the available seating.<sup>15</sup>

This lack of members can, in part, be explained by the changing demographics of the neighbourhood, which had quickly expanded, however not in the way that benefited the congregation. In 1937, a seventy-fifth anniversary booklet was released in honour of the founding of the congregation in which numerous references are made to the dire state of the church; for instance, the building is described as being situated in “a rapidly-changing environment [with] its older families [moving] in large numbers to newer parts of the city.”<sup>16</sup> This is confirmed by the development pattern in twentieth-century Toronto in general, where middle-class and wealthy families began to move to the suburbs or to more prosperous areas of the city rather than live in the downtown core. This state of affairs is reaffirmed in the booklet which also argues that “[t]he history of these years is the story of a struggle”<sup>17</sup> and that “[t]his section of Toronto is changing with startling speed. The families that supported this church are moving to newer parts of the city. Many of those who take their places are of different racial, national and religious origins.”<sup>18</sup> Non-British immigrants began to flock to this area of the city in droves and even those populations who practiced Methodism, such as a small minority of the nearby Italian community, seemed to have preferred to worship separately from the English, building their own churches.<sup>19</sup> In addition, the nearby neighbourhoods that were once so desirable for the middle class could no longer support the population as they once had. In the twentieth century, the large houses in the area became financially untenable, and so rooms were let out and houses were subdivided, thereby entirely changing the social demography of the area.<sup>20</sup> With ongoing attendance issues and changing neighbourhood dynamics, it is no wonder that the church would be in need of alternate means of support.

.....  
15. *Ibid.*, p. 25.

16. *Ibid.*, p. 26.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 4.

19. Zucchi, John E., 1988, *Italians in Toronto: Development of a National Identity, 1875–1935*, Kingston: McGill-Queen’s University Press, p. 63.

20. Batten, Jack, 2004, *The Annex: The Story of a Neighbourhood*, Erin: Mills Press, p. 39.

The church's continued struggle is once again alluded to in a recommendation for a 1970 zoning proposal for a parking lot for the nearby Honest Ed's department store. One possible solution to the store's overflow parking was the land occupied by Bathurst Street Church (now United), which the planners said had been considered "from time to time" for "redevelopment for mixed residential use or to [the] sale of the church site."<sup>21</sup> It would seem, then, that the dire state of the church was known well enough in the city to be considered in this minor zoning issue. Apparently, by that time, the church had been seeking alternate means of income as it is reported that since the 1950s, the congregation began to let out their sanctuary "for concerts and plays."<sup>22</sup> Given its ongoing financial challenges and lack of consistent membership, it is no surprise that the church would seek profit through multiple uses in order to sustain itself. Even though the space did indeed become increasingly popular for entertainment purposes, the congregation abandoned the church entirely in 1985 when the remaining congregants joined the congregation of Trinity St Paul's on Bloor Street. At that point the church was rented out full-time to a theatre company and is still in use as such to this day, as it houses the Randolph Academy for the Performing Arts, the Randolph Theatre, and the Annex Theatre.<sup>23</sup> As such, the rental of the church premises for entertainment purposes ended up saving the building from certain demolition.

The building has held a municipal listing since 1979, which was long after the church began to consider alternate uses. Perhaps the decision for the listing was a measure that was put in place in order to prevent it from being demolished entirely in order to accommodate a project like a parking lot, as alluded to in the 1970 zoning proposal cited above. Unfortunately, however, in the City of Toronto, a municipal listing does not afford much protection. It only indicates a desire to see the heritage features of a building preserved, ensures a slightly stricter review process for changes than if it were not listed, and also requires the owner to give a 60-day notice of his or her intention to demolish the building.<sup>24</sup>

.....

21. Toronto Planning Board, 1970, *Recommendations for the Bloor/Bathurst/Markham Street Area*, Toronto, p. 7.

22. Randolph Academy, n.d., *A Short History of 736 Bathurst*, <<http://www.randolphacademy.com/facilities-and-rentals>>, accessed August 2013.

23. Fraser, Sean, 2008, "Understanding Adaptive Reuse," *Heritage Matters*, vol. 6, no. 3, p. 3.

24. City of Toronto, Heritage Preservation Services, n.d., <[http://www.toronto.ca/heritage-preservation/heritage\\_properties\\_inventory.htm](http://www.toronto.ca/heritage-preservation/heritage_properties_inventory.htm)>, accessed August 2013.

Fortunately for the building itself, the theatre groups that have used the space have not required many changes to suit their needs and so, despite the loose heritage designation, the original features of the building have been kept in fairly good condition. In terms of function, the amphitheatrical space of the sanctuary (now the Randolph Theatre) transitions nicely to a performance space and not many changes were needed in order to accommodate this new use. Although the seating on the ground floor of the sanctuary has been replaced a number of times, curved pews remain on the balcony as they would have appeared in the original design (Figure 5). Beyond this, the exterior shell of the building remains intact, including the windows, which have not been altered to darken the theatre space; they are simply covered with non-permanent fixtures. For instance, in the case of the former Sunday school, which is being used as a secondary performance space (known as the Annex Theatre), the windows are covered in trash bags. Perhaps the most noticeable change in the Annex Theatre is that the classrooms have been boarded up permanently, although this might have happened while it was still in use for church functions. Otherwise, the mostly unaltered space functions

---

**FIGURE 5**

Interior, Randolph Theatre, former Bathurst Street Methodist Church, 2013.



Photo: Jessica Mace.

well as a small theatre with moveable seating (Figure 6). In addition, the utility rooms in the building, such as the former hall and gymnasium, now serve as studios for music and dance rehearsals, demonstrating that each space of the building has been put to good use. Overall, then, the Randolph Theatre and Annex Theatre provide an example of a successful reuse and one in which it was fortunate, for heritage purposes, that the original design of the church was essentially compliant with the contemporary needs of a theatre. Because it has been utilized as a theatre intermittently since the 1950s, the former Bathurst Street Methodist Church has become known as such and has been given new life as an architectural landmark, towering as it does over its residential and low-rise commercial neighbours.

Confirming the pattern of ambitious church building in the area is the exactly contemporary College Street Baptist Church, which closely parallels the history of Bathurst Street Methodist. It was originally founded as a mission church on the outskirts of town, and services were held in a small church at College and Lippincott streets, built in 1872 by Toronto-based architect Henry Langley (1836–1907) (Figure 7). It is reported that the church floundered until 1886, when it was revived by the arrival of a young and enthusiastic pastor,<sup>25</sup> at which time attendance began to increase. In 1887, there were 274 members with a large Sunday school of 464 children.<sup>26</sup> It seems that, much in the manner of Bathurst Street Methodist, the congregation outgrew the small church, and constructed a new one in order to accommodate its perceived rapid expansion. It was also reported that money was still owed on the tiny church at Lippincott the year before embarking on the erection of the new, large church only a few blocks away.<sup>27</sup> The decision was made to sell the old church and land in order to pay off the debt and the construction of the new one was begun at the corner of College Street and Palmerston Boulevard in 1888 and completed in September of 1889 with a seating

.....

25. Robertson, John Ross, 1898, *Robertson's Landmarks of Toronto: A Collection of Historical Sketches of the Old Town of York from 1792 until 1833, and of Toronto from 1834 to 1898: also, nearly two hundred engravings of old houses, familiar faces and historic places, with maps and schedules connected with the local history of York and Toronto*, vol. 4, Toronto: J.R. Robinson, p. 452.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 454.

**FIGURE 6**

Interior, Annex Theatre, former Sunday school at Bathurst Street Methodist, 2013.

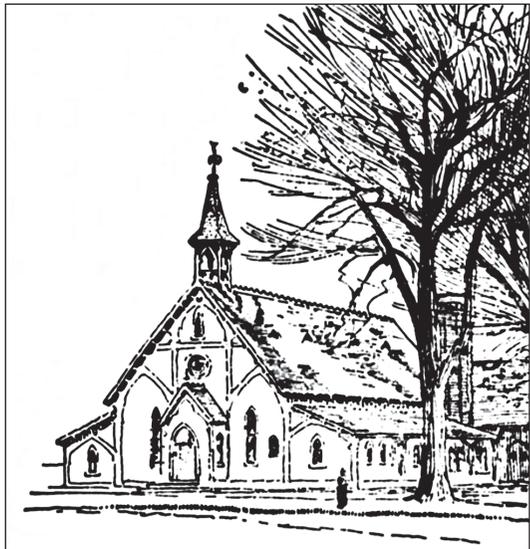


Photo: Jessica Mace.

**FIGURE 7**

The original College Street Baptist Church at College and Lippincott streets, 1898.

Source: Robertson, 1898, *Landmarks of Toronto*, p. 518.



capacity of 900 people (Figure 8).<sup>28</sup> The church was built by the local firm of Langley and Burke, the architectural partnership that included the same Henry Langley who had erected the original small Baptist church. The firm had previously built many of the most notable Nonconformist churches in the city, such as the Metropolitan Methodist Church of 1870–72, which is often referred to as the “Cathedral of Methodism”<sup>29</sup> due to its large scale. Nonconformist church design, then, was a staple for these highly popular architects and their employment at College Street Baptist stands as a testament to the perceived importance of the building.

College Street Baptist originally made use of an elongated amphitheatrical plan and a horseshoe gallery (Figure 9). Much in the manner of many other Nonconformist churches at the time, the classrooms were housed at the liturgical east end, where the chancel would be located in Anglican or Catholic churches. Here, likely based on the high number of Sunday school students at the time of its construction, the classrooms took up nearly as much space as the body of the church itself. Beyond its planning, the church was completely up to date in terms of style and materials, making use of the relatively newly available material terra cotta<sup>30</sup>, as well as of Richardsonian Romanesque motifs that only began to appear in Toronto a few years prior with Sherbourne Street Methodist of 1886–87 (also by Langley and Burke).<sup>31</sup>

Like Bathurst Street Methodist, College Street Baptist Church was plagued with financial difficulties and low numbers from the onset. The total cost of the church was \$56,522.17 and, upon its opening, a balance of \$35,900.86 was owed.<sup>32</sup> In 1898, an amount of \$23,000 was still owing, a debt that was not helped by a number of fires that damaged the interior of the building.<sup>33</sup> The Sunday school appears to have done fairly well at times in terms of attendance, yet the number of adult members seems to have been consistently low in contrast to the 900 available seats.

.....  
28. *Ibid.*, p. 455.

29. Carr, Angela, 1995, *Toronto Architect Edmund Burke: Redefining Canadian Architecture*, Montreal: McGill-Queen's University Press, p. 27.

30. Unknown author, 1888, “Terra Cotta as a Building Material,” *Canadian Architect and Builder*, vol. 1, no. 1, p. 11.

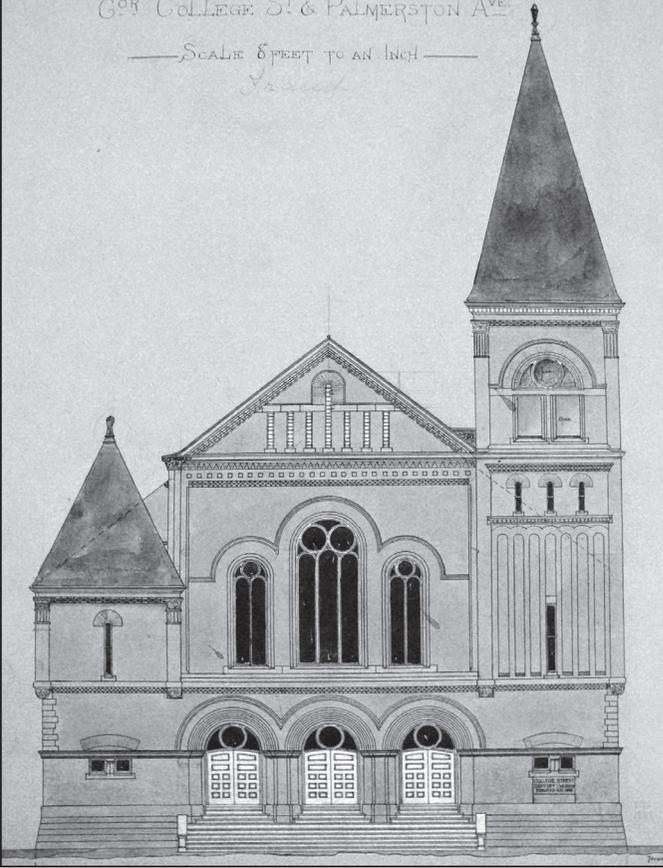
31. Carr, *op. cit.*, p. 34.

32. Robertson, *op. cit.*, p. 455.

33. *Ibid.*, p. 455; City of Toronto, 2010, City of Toronto By-law no. 201-2010, p. 2.

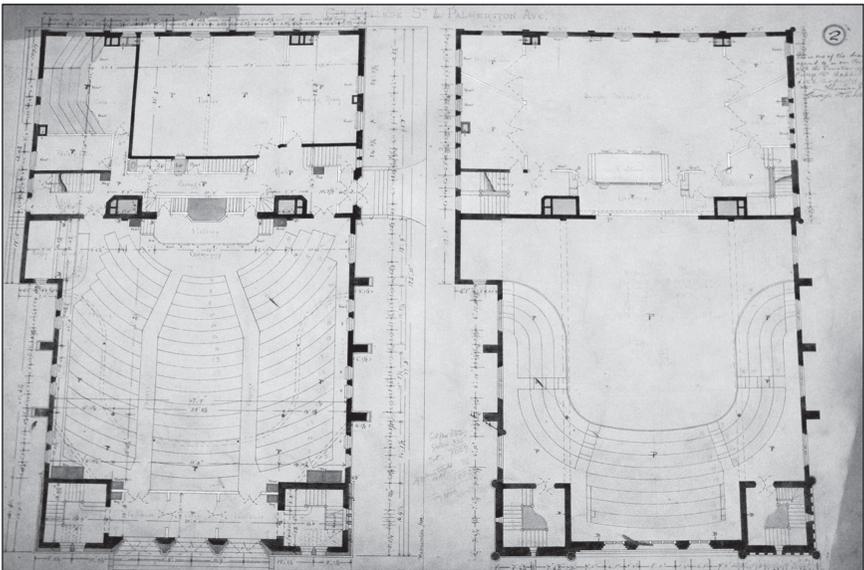
**FIGURE 8**  
Elevation, College Street  
Baptist Church, 1888.

Source: Archives of Ontario, C 11-546.



**FIGURE 9**  
Plan, College Street  
Baptist Church, 1888.

Source: Archives of Ontario, C 11-546.



In 1887 there were 274 members, while in 1890, after the construction of the new church, it is alluded to in the church declaration that the number of devotees might have been around 150.<sup>34</sup> This low attendance would certainly help to explain the large amount of money owing on the building.

In addition to this, the pattern of growth in the neighbourhood appears not to have followed a helpful trajectory for the Baptists' purposes, as not enough new members were won over in the community to fill the empty seats. The original membership of the church was described as consisting of "persons in very moderate circumstances, mostly of mechanics and labouring people."<sup>35</sup> The street on which it is located, however, turned out to house a rather different social class. Palmerston Boulevard, which was subdivided into parcels of land long before College Street Baptist was built, was not developed until the early years of the twentieth century. In fact, until about 1905, there was little on the street except for the church. While many of the other surrounding streets subdivided their large lots and placed a number of houses on each, Palmerston Boulevard retained its larger parcels of land, making it possible to build large houses, one for each sizable lot. Shortly after the turn of the century, the lots on Palmerston began to be developed, starting at the south and working north, so that by 1910 the street was essentially complete (Figure 10).<sup>36</sup> "The large lot size [of the street] result[ed] in a collective of detached houses that all reflect[ed] the wealth and social status of the new owners,"<sup>37</sup> meaning that the residents of these grand parcels of land were not the "persons in very moderate circumstances"<sup>38</sup> for whom the church was built. Instead, Palmerston Boulevard ended up housing many prominent and prosperous Toronto citizens and quickly became known as a wealthy and elite neighbourhood.

.....

34. The approved rules of order for 1890 declare that one deacon was to be elected "for every fifty members or a fraction thereof," and that in that year, only three deacons were to be elected. College Street Baptist Church, 1890, *Declaration of Faith, Covenant, and Rules of Order of the College Street Baptist Church, Toronto*, Toronto: Dudley and Burns, p. 9-10.

35. Robertson, *op. cit.*, p. 452.

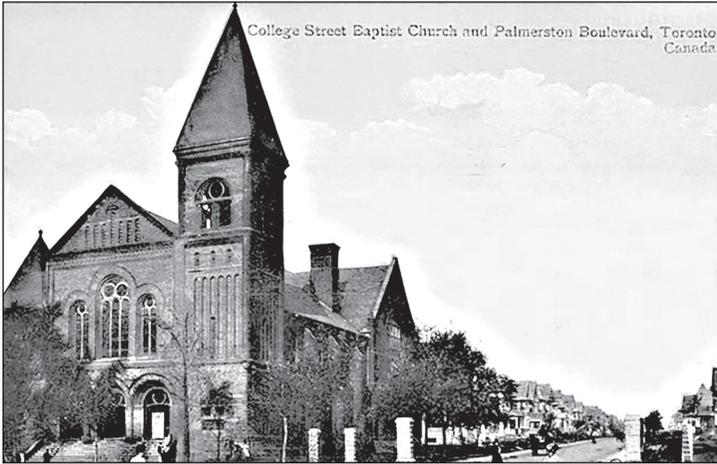
36. Storey, E.K. and James K. Brown, 1982, *Palmerston Boulevard: An Evaluation of a Unique Residential Street*, Toronto: s.n., p. 12.

37. *Ibid.*

38. Robertson, *op. cit.*, p. 452.

**FIGURE 10**

Postcard showing College Street Baptist Church and the new development of Palmerston Boulevard, 1910.



Source: Courtesy of Toronto Public Library.

While the church's immediate, well-to-do neighbours would not have likely attended the church, the rest of the area developed rather differently. Just as with Bathurst Street Methodist, however, it evolved in a manner that was inopportune for the church. The social conditions and the ethnic character of the rest of the community changed drastically, as a wave of Italian immigrants made this area of the city their home beginning in the 1890s. This predominantly Catholic community continued to grow through the twentieth century with the largest influx arriving after World War II.<sup>39</sup> Also incoming in large numbers throughout the century and after the close of World War II, in particular, were large Jewish and Portuguese populations.<sup>40</sup> These groups exploded in numbers in that area over the course of the century and formed their own churches to suit their respective cultural needs. As such, the ethnic diversity of the area, in combination with the wealthy citizens of Palmerston Boulevard, helped to cause the English Baptist church to flounder.

.....  
 39. Zucchi, *op. cit.*, p. 3.

40. McHugh, Patricia, 1989, *Toronto Architecture: A City Guide*, Toronto: McClelland and Stewart, p. 6; City of Toronto, 2010, City of Toronto By-law no. 201-2010, p. 2.

The growth of the Portuguese community in particular was such that when the building finally changed hands in 1970, it was the Portuguese Seventh Day Adventists who purchased it and “who occupied the premises for over 35 years.”<sup>41</sup> The church was given a municipal designation in 1973 after the original congregation had moved out. The sale of the building for a new use, in conjunction with its landmark status, thus helped to ensure the building’s safety despite its rather precarious outlook since 1888.

The terms of the heritage designation, however, were altered when the building was re-designated in 2010. Incidentally, this was enacted after a private developer purchased the building in 2007 with the intent to convert it into four luxury condominiums. Conveniently, the 2010 designation discusses exterior heritage attributes only. According to an article in the newspaper *The Globe and Mail*, the church “had fallen into disrepair” at the time of purchase.<sup>42</sup> Although photographs from the early 2000s show the exterior as slightly worn down, it is difficult to believe that the interior was in such a poor state that absolutely no heritage features would remain. It is not difficult, however, to believe that the building might have been re-designated so that the interior could be remodelled to suit the projected needs. In fact, it was stated in a 2010 article in *The Globe and Mail* that the developer planned to gut the interior entirely, so perhaps the designation truly was changed to permit this.<sup>43</sup> Regardless of how this transaction occurred, the exterior today is indeed in much better shape than it was at the time of purchase, having been fully cleaned and restored. The interior, however, is completely closed to the public as all of the units have been sold for residential use (Figure 11). While a few images of the present interior are scattered on real estate sites, there are none of the former sanctuary, but only of the former school-room spaces, which have been subdivided

.....

41. City of Toronto, *ibid.*

42. Ireland, Carolyn, 2013, “Home of the Week: From Parish Hall to Developer’s Digs,” *The Globe and Mail*, Thursday, January 10, <<http://www.theglobeandmail.com/life/home-and-garden/real-estate/home-of-the-week-from-parish-hall-to-developers-digs/article7167239/>>, accessed August 2013.

43. Belford, Terrence, 2012, “Church Project Gets Luxury Builder’s Blessing,” *The Globe and Mail*, February 10, 2010, updated August 23, <<http://www.theglobeandmail.com/life/home-and-garden/real-estate/church-project-gets-luxury-builders-blessing/article4305291/>>, accessed August 2013.

**FIGURE 11**

Entrance to one of the condominium residences at the former College Street Baptist, 2012.



Photo: Jessica Mace.

and are unrecognizable as having ever been church rooms. It is reasonable to assume, then, that the developer was successful in his quest to remodel the interior in its entirety.

Despite the church's struggle to stay afloat throughout its existence, the building has a sort of nostalgia attached to it that seems to have aided in its survival. This is exemplified by the comments of the architectural designer for the condominiums, Joe Brennan, who said in an interview in *The Globe and Mail* that he loved "the idea of being able to help reinvent the neighbourhood, to bring it back to the days of its past glory. It is the way cities should be moving, back to neighbourhoods."<sup>44</sup> Brennan is referring to the past glory of Palmerston Boulevard specifically, but it is evident that the church has become tied up with these same notions of grandeur and visions of prosperity, despite the building's unstable past. While poorly occupied throughout most of its existence, College Street Baptist Church has become iconic on Palmerston Boulevard and is thoroughly affiliated with its esteem, matching as it does the grandeur of the adjacent houses and acting as a marker for the entrance to the street. Palmerston Boulevard itself has been revered in Toronto's history due to its large houses and prominent residents. Its special status is alluded to at present by the remnants of its grand entrance gates at both Bloor Street and College Street and by its turn-of-the-century street lamps, which are now designated heritage features in their own right. Its privileged status as an enclave for wealthy citizens is solidified by the fact that south of College Street, where the lots were subdivided, the street is named Palmerston Avenue rather than Boulevard. As it is prominently located at the corner of College Street and Palmerston Boulevard, College Street Baptist has become identified with this privileged status, despite its rocky financial history. As a result of this affiliation and of its massive size, the church has truly become a landmark in the community.

Besides possessing significant cultural capital, the decision to convert a historic building into condominiums was quite deliberate for its associations in this particular neighbourhood. The choice to convert College Street Baptist Church to condominiums rather than to build anew brings the vision of future prosperity full circle, as it speaks to the vision of community that was essential to its founding—as well as to that of Bathurst Street Methodist Church.

.....

44. *Ibid.*

Just as with Bathurst Street Methodist, College Street Baptist was plagued with low attendance and limited funds from the time of its construction, so it is not surprising that the building would have changed hands a number of times throughout its history. With less than a third of the members required to fill the seats in the year in which the decision was made to build,<sup>45</sup> the Baptists in the area confirm the turn-of-the-century over-zealous attitude toward the future as well as the ambitious program of building by Nonconformist groups in the province. While it is impossible to fault enthusiasm, the decision on the part of both the Methodist and the Baptist congregations in the area was risky, given their respective precarious financial and membership problems. These grand ambitions ended up costing these Toronto churches dearly in terms of their original uses and may well be the case for many other products of Canada's optimistic late-nineteenth-century church-building frenzy.

Although we tend to associate a building's heritage value with its intended function, it is crucial to remember that heritage designations are not always tied to original use. This is particularly important for the survival of structures like College Street Baptist Church and Bathurst Street Methodist Church, which were both architecturally interesting, yet were essentially redundant from the outset. In Toronto, for instance, buildings are given designations that are not specifically categorized, meaning that buildings can be designated or listed based on "criteria that relate to architecture, history, and neighbourhood context."<sup>46</sup> This is an important reminder that church buildings serve a purpose in the community and hold a variety of meanings, even if not intended.

Bathurst Street Methodist and College Street Baptist demonstrate that perhaps not all churches were as well used as we might have imagined, even in their supposed heyday. They also demonstrate that the reason for the sale of churches may be more multivalent and complex than a general trend toward secularization in the middle of the twentieth century and that aspects of a building's social history and location might affect its survival just as much as its original function. In the case of Bathurst Street Methodist and College Street Baptist churches, the alternate uses throughout their histories have helped to preserve many of the heritage features of each and certainly have helped to extend their lives,

.....

45. Robertson, *op. cit.*, p. 452.

46. City of Toronto, Heritage Preservation Services.

saving them from demolition. As such, adaptive reuse has been integral to the survival of these buildings and continues to be valuable to them. Having adopted new uses, these churches have become revitalized local landmarks as they are some of the oldest constructions in the area and have come to stand for a particular period in the city's history.

This interest in revitalization might be useful to the preservation of other urban churches in Canada and elsewhere, paired with strategies of examining other, less-researched factors in the history of churches, including city expansion and urbanization as well as more abstract notions of progress and prosperity. These clues might well be instructive as to how to further extend the use of a building, as the history of a place and its various uses, not just in terms of religious value, might be the reason that a building is still standing today. The examples of Bathurst Street Methodist and College Street Baptist display a need for a deeper exploration of sites and the use of a methodology in which heritage specialists examine not just the primary or intended function of a space, but its secondary meaning(s) as well.



7

AU-DELÀ DES MURS  
DES ÉGLISES  
Agentivité patrimoniale  
et médiation culturelle  
de la communauté orthodoxe  
russe de Rawdon

**Daniela Moisa**

# Abstract

●.....

The Russian parish of Saint-Séraphim-de-Sarov in Rawdon is unique in Quebec's religious landscape because of the presence, in the same place, of two chapels, a hermitage, and an Orthodox cemetery. For a number of years, the religious site has been experiencing two phenomena: on the one hand it is weakened by the disappearance of the founder generation, by young people leaving, and by the decrease in worshipers; on the other hand, it is visited by new worshipers, notably French-speaking former Catholics converted to monastic orthodoxy, who appropriate the place according to their own needs and a spiritual conception different from Slavic-speaking Orthodox. Unexpectedly, the Russian Orthodox community is trapped between the will to preserve traditions that refer to Russia and to the North American diasporic Russian culture, and the urgent need to preserve the site from disappearing. This paper focuses on these particular dynamics. An ethnographic analysis of the religious site and relevant practices will reveal how immigrants and sites succeed in recreating a social and cultural intimacy, that can both integrate and distinguish them in Quebec. How the new spiritual and identity-related uses model the place, through the establishment of new spiritual territories, a process that gives a new life and new meanings to the Orthodox religious site, is also discussed.

.....●

On ne parle guère des patrimoines des immigrants. Les quelques études parues au Québec<sup>1</sup> ces dernières années soulignent leur vulnérabilité et leur invisibilité sur la scène de la société d'accueil. Ce portrait peu réjouissant s'explique principalement par les contextes de production et de manifestation de ces patrimoines «en mouvement<sup>2</sup>», comme la clandestinité, l'exil, la diaspora. Bref, c'est un cadre marqué par la rupture territoriale, par l'absence d'héritage et de visibilité culturelle. Faute des éléments de base de la définition patrimoniale tels que le trio temps, espace et lien social<sup>3</sup>, le patrimoine des immigrants semble rester, en grande partie, fluide, instable ou confiné à l'espace domestique et aux archives privées des associations culturelles et religieuses diasporiques<sup>4</sup>.

Le faible intérêt suscité par cette problématique est lié, entre autres, à l'association des patrimoines de l'immigration à une forme de menace identitaire et territoriale envers le groupe culturel majoritaire qui possède ses propres assises patrimoniales<sup>5</sup>. Alors qu'une série d'études ont déjà mis en valeur la contribution des immigrants au développement de leur société d'accueil<sup>6</sup>, il n'en demeure pas moins que ceux-ci sont généralement considérés comme une menace sociale, spatiale et économique, parfois tout simplement responsables de la dégradation de leur pays

.....

1. Entre autres publications: Fourcade, Marie-Blanche et Caroline Legrand (dir.), 2008, *Patrimoines des migrations, migrations des patrimoines*, Québec, Presses de l'Université Laval; Fourcade, Marie-Blanche, 2011, *Habiter l'Arménie au Québec. Ethnographie d'un patrimoine en diaspora*, Québec, Presses de l'Université Laval; Auzas, Vincent et Bogumil Jewsiewicki (dir.), 2008, *Traumatisme collectif pour patrimoine. Regards sur un mouvement transnational*, Québec, Presses de l'Université Laval; Rocher, Marie-Claude et Marc Pelchat, 2006, *Le patrimoine des minorités religieuses du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval; Turgeon, Laurier (dir.), 2009, *Spirit of Place: Between Tangible and Intangible Heritage*, Québec Presses de l'Université Laval.
2. Fourcade et Legrand, *op. cit.*, p. 7.
3. Morisset, Lucie K., 2009, *Des régimes d'authenticité. Essai sur la mémoire patrimoniale*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, p. 26-30.
4. Roda, Jessica (avec Lucia Campos), 2012, «Quand la musique devient patrimoine: de la liste représentative à la scène de concert?», dans Antoine Gauthier (dir.), *Les mesures de soutien au patrimoine immatériel*, Québec, Conseil québécois du patrimoine vivant, p. 133-143.
5. Rocher et Pelchat, *op. cit.*, p. XVIII.
6. Meintel, Deirdre, 2012, «Vers une convivialité possible: les croyants au Québec aujourd'hui», *Vivre ensemble*, vol. 20, n° 67, p. 1-6.

d'accueil<sup>7</sup>. Un des constats de la muséologie québécoise est que le patrimoine migrant éprouve des difficultés à s'inscrire pleinement dans les institutions muséales des pays d'accueil du fait de sa diversité et des multiples discours identitaires<sup>8</sup>. Après tout, « il n'y a pas meilleure manière pour légitimer une appropriation et pour asseoir sa propriété que la filiation, l'héritage<sup>9</sup> ». Les patrimoines des migrations déclenchent ainsi de fortes émotions, car, malgré les recompositions sociales, le changement du rapport au territoire culturel, religieux et politique ou la mobilité spatiale accélérée<sup>10</sup>, le patrimoine continue à avoir comme clé de voûte l'identité<sup>11</sup>. Dans ce contexte, les patrimoines des minorités culturelles issues de l'immigration semblent rester en périphérie des dynamiques sociales de la société majoritaire. De plus, celles-ci sont présentées comme étant passives ou limitées à une mobilisation autarcique, fermée, condamnées à être folkloriques.

Or, une recherche ethnographique menée sur le patrimoine religieux des orthodoxes russes à Rawdon<sup>12</sup>, ville située à 60 kilomètres au nord-est de Montréal, a révélé d'autres significations et usages du patrimoine que la création de frontières spatiales ou de ségrégations ethniques ou culturelles. Par exemple, pour cette communauté, le patrimoine est avant tout un moyen de stabiliser des appartenances fragilisées par la migration<sup>13</sup> (figure 1).

.....

7. Trova, Vasso et Antonia Noussia, 2005, « Paysages de migration: l'immigration, menace ou contribution à la conservation du patrimoine culturel? », dans Maria Gravari-Barbas (dir.), *Habiter le patrimoine. Enjeux, approches, vécu*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 373-387.
8. Fourcade et Legrand, *op. cit.*
9. Gravari-Barbas, Maria (dir.), 2005, *Habiter le patrimoine. Enjeux, approches, vécu*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 14.
10. Bertrand, Jean-René et Colette Muller (dir.), 1999, *Religions et territoires*, Paris et Montréal, L'Harmattan, p. 13.
11. Andrieux, Jean-Yves (dir.), 2011, *Patrimoine, sources et paradoxes de l'identité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
12. Cet essai repose sur plusieurs recherches ethnographiques menées entre 2010 et 2014 à Rawdon (dans la région de Lanaudière), lors de deux stages postdoctoraux: l'un, toujours en cours, est accueilli par le Groupe de recherche interuniversitaire sur les paysages de la représentation, la ville et les identités urbaines et par la Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain, à l'Université du Québec à Montréal (UQAM); l'autre, financé par le Fonds québécois de recherche Société et culture (FQRSC), s'est déroulé entre 2011 et 2013 au sein du groupe de recherche Diversité urbaine de l'Université de Montréal.
13. Moisa, Daniela, 2011, « Être un vrai orthodoxe. Lieux et pratiques religieuses au carrefour des registres d'authenticité », *Diversité urbaine*, vol. 11, n° 2, p. 45-68.

**FIGURE 1**

Rawdon, le « petit Montréal ».



Source : Carte Google Maps ; photomontage Daniela Moisa.

Afin de dégager les facettes du patrimoine religieux et culturel des groupes culturels minoritaires, nous allons analyser les formes, les usages et les expressions territoriales et performatives du patrimoine russe orthodoxe dans le contexte nord-américain. Cela nous permettra de dégager les liens entre les « petits » et les « grands » patrimoines, entre le patrimoine national et le patrimoine des immigrants. Plus loin encore, nous allons voir que, pour les groupes culturels issus de l’immigration, la religion et le patrimoine religieux, y compris les bâtiments et les lieux de culte, représentent un outil indispensable de participation, de valorisation et de réussite sociales et politiques à l’intérieur du territoire d’accueil, québécois, et d’une identité commune, à la fois canadienne et québécoise.

Une définition mouvante, active et engagée du patrimoine sera privilégiée, en laissant de côté son acception essentialiste et discursive<sup>14</sup>, afin de mettre en évidence sa valeur active et performative ainsi que son pouvoir de stabilisation sociale et identitaire. Par-dessus tout, l’engagement ou l’« agentivité » patrimonial individuel et collectif permet, dans le cas de l’immigration, la création d’espaces de médiation culturelle et sociale avec le patrimoine de la société d’accueil. Élaboré à l’intérieur

.....  
 14. Morisset, Lucie K. et Luc Noppen (dir.), 2009, *Identités urbaines*, Montréal, Nota Bene.

de l'anthropologie de la consommation, le concept d'«agency» tire ses racines, entre autres, de Bruno Latour<sup>15</sup>, selon qui le social est appréhendé comme étant un effet causé par les interactions successives d'actants hétérogènes, c'est-à-dire de l'acteur-réseau. Ce concept a été repris par le mouvement de *material culture* afin de pousser plus loin le rôle actif, social et même politique de l'objet et du lieu<sup>16</sup>.

## Un bref historique de la communauté russe orthodoxe au Québec

L'implantation des Russes orthodoxes en Amérique du Nord remonte à 1796, avec l'arrivée de moines orthodoxes envoyés en Alaska, qui faisait alors encore partie de la Russie tsariste<sup>17</sup>. La province de Québec a connu plusieurs vagues d'immigration de Russes orthodoxes qui se sont succédé depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours. Selon le recensement de 2006, la grande région de Montréal compte environ 36 000 Russes<sup>18</sup>, divisés entre deux fractions de l'Église russe en exil : d'une part, la cathédrale des Saints Pierre et Paul, qui fait partie de l'Église orthodoxe d'Amérique (EOA), dont l'autocéphalie fut accordée par le patriarcat de Moscou en 1970, mais qui n'est pas reconnue par les autres Églises orthodoxes de la diaspora ; d'autre part, la cathédrale Saint-Nicolas (Synode), qui appartient à l'Église orthodoxe «hors frontières<sup>19</sup>», une entité ecclésiale très traditionaliste, non reconnue par Moscou, mais plus ou moins tolérée par les Églises canoniques<sup>20</sup>. L'Église orthodoxe n'est pas une institution centralisée comme l'Église

15. Latour, Bruno, 1993, *We Have Never Been Modern*, New York, Harvester Wheatsheaf, p. 34.

16. Il s'agit notamment de Miller, Daniel, 1987, *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford, Basil Blackwell; et de Tilley, Christopher et Victor Buchli (dir.), 2002, *The Material Culture Reader*, Oxford, Berg.

17. Bigham, Stéphane, 2006, «Les chrétiens orthodoxes au Québec», dans Marie-Claude Rocher et Marc Pelchat (dir.), *Le patrimoine des minorités religieuses du Québec. Richesse et vulnérabilité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 62-67.

18. <<http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2006/>>, consulté le 20 novembre 2013.

19. Ladouceur, Paul, 2006, «Étude de cas: les communautés orthodoxes de l'Abitibi et de Rawdon», dans Rocher et Pelchat, *op. cit.*, p. 111-121.

20. Luz, Frédéric, 2001, *Orthodoxie*, Puiseaux, Pradès, p. 32.

catholique romaine ; elle est plutôt une symphonie d'Églises locales tantôt autocéphales, avec leur propre primat, tantôt autonomes, qui partagent la même foi et qui sont gouvernées par le Christ.

À première vue, Rawdon, petite ville de la région de Lanaudière d'environ 10 000 habitants, ne se distingue guère des localités avoisinantes. Toutefois, les nombreux drapeaux accrochés au toit de la mairie lancent un premier message sur la diversité ethnique et culturelle locale. Dans les rues secondaires, les quelques maisons et portails reproduisant une architecture roumaine, russe ou polonaise surprennent le passant non averti. À cette architecture vernaculaire d'Europe orientale s'ajoutent trois chapelles russes orthodoxes à l'architecture byzantine ainsi qu'un cimetière orthodoxe.

L'arrivée de la première famille russe à Rawdon remonte aux années 1920. Avant ce moment, la ville connaissait déjà une histoire d'immigration et d'établissement de différents groupes ethniques sur son territoire. Rawdon est en effet l'un des premiers établissements de colonisation de la région de Lanaudière. À l'origine, la municipalité portait le nom de Saint-Patrice-de-Rawdon, témoin de ses racines irlandaises. Des vagues d'immigrants irlandais, écossais, anglais et français se succédèrent ensuite dans les années 1820 et 1830, laissant dans le paysage urbain les trois églises les plus importantes et les plus anciennes de la ville, de confession anglicane, catholique et presbytérienne<sup>21</sup>.

Jusqu'aux années 1960, Rawdon attira d'autres immigrants qui cherchaient un lieu de villégiature à proximité de Montréal. La primauté de l'anglais différenciait, jusqu'à très récemment, ce coin touristique et campagnard des localités limitrophes, « essentiellement francophones, québécoises et catholiques » (curé de la paroisse catholique, Rawdon, rencontré en 2010). Ainsi, tout au long de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, des immigrants en provenance de l'Europe centrale et orientale et, ensuite, d'Europe de l'Ouest, continuèrent à s'y établir. Graduellement, d'autres groupes s'y sont ajoutés. Malgré la différence des langues utilisées, la cohabitation des Québécois francophones avec des Acadiens, des Polonais, des Slovaques, des Russes, des Roumains, des Hongrois, des Autrichiens, des Italiens, des Chiliens, des Mexicains, des Tchèques, des Portugais, des Chiliens, etc. a toujours été très paisible dans cette localité de Lanaudière.

.....

21. Brady, Gérard, 1995, *Rawdon, mon village*, Rawdon, Village de Rawdon.

## La territorialisation religieuse de la communauté orthodoxe russe

La diversité de la population dessine le paysage local à travers les lieux de culte et les cimetières. Outre les églises anglicane, presbytérienne et catholique, Rawdon se distingue avec deux chapelles orthodoxes aux formes byzantine et sibérienne, dont Saint-Séraphim-de-Sarov, située sur la 15<sup>e</sup> Avenue.

L'histoire de ce lieu de culte a commencé avec la croissance du nombre de Russes orthodoxes qui, entre les années 1920 et 2000 surtout, venaient à Rawdon pour passer leurs vacances. Ils étaient attirés par ce lieu qui leur rappelait leur pays natal, leur enfance et les savoir-faire considérés comme typiquement russes, comme la pêche, la chasse ou la cueillette des champignons :

*On a toujours habité à Montréal, mais mes parents voulaient aller à la campagne [...] Quand ils sont arrivés à Rawdon, ils ont remarqué que c'était vraiment multiculturel. Mais, par-dessus tout, c'était la nature! Ça leur rappelait les forêts russes. Il y avait les champignons. Mon père et ma mère adoraient la pêche. Mais ma mère est devenue un pêcheur plus féroce que mon père [rires]! Elle a appris la pêche aux deux petites filles, à moi et à ma sœur. D'abord, ils ont loué un chalet. Ensuite, papa a acheté le terrain de la maison (paroissienne, Rawdon, 2010).*

Ce type de discours revient dans chaque récit des orthodoxes russo-phones établis à Rawdon. La reconnaissance des traits du pays d'origine dans le paysage québécois fut l'argument décisif dans le choix de l'établissement des maisons de vacances qui, progressivement, devinrent des résidences principales. Le paysage *a priori* québécois, mais porteur de toutes les caractéristiques d'un lieu perdu<sup>22</sup> ou éloigné, représente la base même du découpage culturel et religieux qui se produira à partir des années 1950. La reconnaissance performative et surtout émotionnelle d'un chez-soi « russe » a ainsi fait naître à Rawdon les mécanismes d'enracinement et de création d'une appartenance qui dépassent l'instant présent et passé et qui intègrent une planification future.

.....

22. La majorité des russophones installés à Montréal avant la Deuxième Guerre mondiale sont des réfugiés ou les enfants des réfugiés de la révolution de 1917. Ces générations ressentent une forte nostalgie de la Russie tsariste, un pays perdu non seulement à cause de l'exil, mais aussi à cause de l'évolution historique du pays d'origine. Donc, pour les Russes « blancs », c'est une double perte, car le pays tel qu'ils l'avaient connu n'existe plus.

Pour les membres de la communauté russophone, les fondations des deux chapelles, du *skyte* (ermitage) et du cimetière représentent le premier pas vers une domestication<sup>23</sup> religieuse et culturelle de l'espace québécois. La forêt est très présente dans la mythologie panslaviste. C'est un lieu dominé par Lechi, l'esprit de la forêt, hostile à l'homme<sup>24</sup>. C'est ici que l'«Arbre du Monde» connecte le monde vivant au territoire des morts<sup>25</sup>. Le seul moyen de mettre en ordre le chaos et, implicitement, de christianiser l'espace «hors norme» est de construire une église orthodoxe. Cet imaginaire mixte, chrétien et païen, est transporté dans la diaspora où le geste de fondation d'un lieu de culte est avant tout une appropriation spirituelle et sociale de l'espace d'accueil. La mise en territoire est en fait un acte d'ancrage identitaire et surtout de stabilisation des repères spirituels, sociaux et symboliques bousculés par la migration et par l'exil. C'est à l'église que les nouveaux arrivants viennent chercher de l'aide ou des conseils relatifs à leur intégration dans la société d'accueil. C'est le lieu public où les gens parlent leur langue, participent ou assistent à des activités culturelles et culturelles. L'église crée aussi une continuité avec le milieu culturel et même social d'origine, tout en construisant des ponts vers la société d'accueil. Territoire entre-deux, l'église est perçue comme un véritable «chez-soi», où les statuts d'arrivant, d'immigrant, de minoritaire... s'effacent.

## ●..... Du paysage québécois à la fondation d'un territoire religieux orthodoxe panslave

Depuis les années 1950, le paysage rawdonnois est marqué par l'apparition de plusieurs lieux de culte orthodoxes. En 1955, le père Oleg Boldireff, recteur de la cathédrale des Saints Pierre et Paul de Montréal, construisit une petite chapelle familiale consacrée à saint Séraphim de Sarov sur son propre terrain, situé sur la 17<sup>e</sup> Avenue.

.....  
23. Goody, Jack, 1979, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit.

24. Lechi peut égarer un voyageur, en le trompant et en embrouillant des sentiers devant lui. Voir <<http://mythologica.fr/slave/notes-perso/pantheon.htm>>, consulté le 21 février 2014.

25. Warner, Elizabeth, 2005, *Mythes russes*, Paris, Seuil, coll. «Points Sagesses».

Bien que bâtie pour la famille du prêtre, la chapelle était ouverte à tous les orthodoxes désireux de se joindre aux célébrations. Dans les mémoires du père fondateur<sup>26</sup>, cette petite chapelle paraît être plus qu'un simple lieu de culte : c'est un lieu familial, où les enfants des paroissiens jouent ensemble, où se déroulent mariages et baptêmes. Famille et vie spirituelle y sont inséparables. Le père Oleg rêvait d'instaurer et de reproduire une orthodoxie dite « authentique », conforme au dogme de l'Église orthodoxe du pays d'origine. Le slavon, puis le russe, ont ainsi servi de langues du culte jusqu'aux années 1980.

Malgré son orthodoxie dogmatique, le fondateur de la paroisse tissa des liens de collaboration et d'amitié, notamment avec le curé catholique qui, dans les années 1950, « *avait plus de pouvoir que le maire ou toute autre autorité locale* » (curé de la paroisse catholique, Rawdon, 2010). Ces relations d'échange se déroulaient dans une logique de politique locale destinée à assurer le vivre-ensemble de tous les groupes religieux et ethniques. Les collaborations officielles, la curiosité, le désir de fréquentation interconfessionnelle étaient enrichis par les relations d'amitié, de voisinage entre les familles de différentes religions ou ethnies, par le mariage interconfessionnel, etc. M<sup>gr</sup> Irénée Rochon, moine orthodoxe et évêque auxiliaire et administrateur de l'Archidiocèse du Canada, se rappelle son premier contact avec la liturgie orthodoxe et la petite communauté rassemblée autour de la petite chapelle de père Oleg :

*C'était l'été. J'avais huit ans. J'étais très bon ami avec les garçons du père Oleg. On jouait souvent ensemble. Un dimanche, l'un d'entre eux m'a dit : « Viens avec moi à mon église ! Il y aura un mariage. » Je suis allé. J'étais émerveillé par les chansons religieuses en slavon. Le son, les gens, les pins, cette toute petite chapelle me fascinaient. À ce moment-là, j'ai su que je ne pourrais jamais me séparer de l'orthodoxie !* (entretien avec M<sup>gr</sup> Irénée Rochon, Rawdon, 2010).

Après le départ du père Oleg, la communauté orthodoxe commença à s'interroger sur le statut de la paroisse. « *À qui appartient l'église et la paroisse finalement ? C'était une question légale* » (paroissienne de l'église Saint-Séraphim-de-Sarov, 2012, Rawdon). En 1966, M<sup>gr</sup> Sylvestre Haruns, archevêque orthodoxe de Montréal et du Canada, arrivé à Montréal après le départ du père Oleg en 1963, entama les procédures de construction

.....

26. Les mémoires du père Oleg Boldireff nous ont été fournis par son fils, marguiller ou *starosta*, Andrei Boldireff. Nous le remercions de sa gentillesse, d'autant plus que ce texte existe uniquement en russe. Nous remercions aussi Iurie Stamati de sa traduction en français.

d'un nouveau bâtiment. Ce projet avait été rendu possible grâce à une riche famille qui, quelques années plus tôt, avait acheté un grand terrain à l'angle de la 15<sup>e</sup> Avenue et de l'avenue Woodland afin de fonder le cimetière orthodoxe et d'accomplir ainsi le rêve du père Oleg Boldireff<sup>27</sup>. Ce cimetière, fondé en 1961, est l'unique lieu d'enterrement exclusivement orthodoxe dans la province de Québec (figure 2). Une nouvelle chapelle Saint-Séraphim-de-Sarov fut construite à côté du cimetière et bénie le 4 août 1966<sup>28</sup>. Le territoire religieux intégré initialement dans l'espace familial était ainsi transféré dans l'espace public (figures 3 et 4).

---

## FIGURE 2

Le cimetière orthodoxe, Rawdon.



Photo : Daniela Moisa.

---

27. Cette riche famille avait acheté le terrain pour y établir le cimetière orthodoxe et la chapelle à une condition : que le terrain et les biens (les bâtiments, la maison paroissiale construite à côté) n'appartiennent pas à la paroisse de Rawdon, mais demeurent la propriété de la cathédrale des Saints Pierre et Paul à Montréal.

28. <<http://www.ipir.ulaval.ca/fiche.php?id=45>>, consulté le 20 février 2014. Voir aussi Moisa, Daniela, 2011, «De l'intimité culturelle au patrimoine. La communauté orthodoxe russe de Rawdon», *Ethnologie française*, vol. 40, n° 3, p. 447-457.

**FIGURES 3 ET 4**

La chapelle Saint-Séraphim-de-Sarov,  
Rawdon.

Photos : Daniela Moisa.



L'architecture particulière de la nouvelle chapelle et les croix en bois du cimetière ont attiré les gens, d'abord par curiosité. De petites dimensions, la chapelle Saint-Séraphim-de-Sarov est dotée d'une coupole ronde et bleue rappelant l'architecture religieuse moscovite. À l'intérieur, les icônes sont soit peintes par des artistes d'origine russe connus du monde artistique montréalais, soit rapportées de Russie ou d'Ukraine par des fidèles. Le nouvel édifice est la variante agrandie de la petite chapelle de la famille Boldireff. Afin de communiquer la continuité du projet religieux et d'assurer implicitement l'enracinement de la communauté sociale et de foi, les prêtres et les administrateurs du lieu ont tenu à y installer les portes royales de l'iconostase et certaines fenêtres de la construction initiale : *« Il est important de mentionner que cette chapelle est une réplique de la chapelle de mon père »*, affirme Andrei Boldireff (fils du fondateur de la paroisse, rencontré à Rawdon en 2011). *« C'est comme s'il y avait une continuation du projet de mon père à Rawdon. Cela nous permet de prendre racine en cette terre et de la faire la nôtre [sic]. »*

Sans l'affirmer d'une manière explicite, les orthodoxes russes ont entamé un processus de restructuration des appartenances identitaires à travers la territorialisation religieuse et culturelle. Autant dans le discours de la deuxième génération de Russes qui a grandi au Canada que dans celui des parents nés ailleurs, il y a une volonté d'instituer une communauté patrimoniale<sup>29</sup> : la territorialisation religieuse permet un découpage et un investissement culturel, social et émotionnel individuel et collectif ; l'installation du cimetière permet l'instauration d'une temporalité qui enracine les individus et qui les attache à une histoire à la fois personnelle, familiale et communautaire ; finalement, la création du sentiment d'appartenance va de pair avec une solidification des liens sociaux qui assurent la continuation du lieu et de sa mémoire.

Ce découpage spatial n'implique pas nécessairement une rupture du reste de la société locale. Les autorités de la paroisse comprenaient que la persistance de la communauté orthodoxe à Rawdon résidait dans la création de relations avec les institutions religieuses et politiques locales, dont l'Église catholique :

.....

29. Le concept de « communauté patrimoniale » a été développé et défini par Lucie K. Morisset lors du séminaire *Patrimoine et développement local* offert à l'École des sciences de la gestion de l'UQAM, en collaboration avec la Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain.

*Mon père était assez ouvert. Il pensait que l'Église orthodoxe est la meilleure voie du salut. Mais cela ne l'empêchait pas d'avoir de bonnes relations avec d'autres personnes, que ce soit le cardinal Léger ou autres. Grâce à des contacts pareils, il a pu aider énormément d'immigrants qui venaient ici et qui s'adressaient directement à l'église, puisqu'ils ne savaient pas à qui s'adresser. À Rawdon, il faisait toujours appel au curé qui, à l'époque, avait un très grand pouvoir. Puisqu'ils étaient de très bons amis, il lui a dit une fois: «Vous avez votre cimetière. Nous, les orthodoxes, nous n'avons pas de cimetière. Pouvez-vous m'aider à obtenir les autorisations?» Le curé a pris le téléphone, il a appelé le maire et lui a dit: «S'il vous plaît, signez-lui une autorisation!» (Andrei Boldireff, Rawdon, 2010).*

Ainsi, pour les immigrants, le lieu de culte, les chapelles et le cimetière sont porteurs d'une histoire double: celle des origines, rappelant la Russie orthodoxe à travers la reproduction d'une tradition architecturale religieuse; et une histoire récente, construite dans la terre de l'immigration, structurée par l'expérience intime, quotidienne. Les deux enracinent la communauté dans le lieu tout en permettant de développer des dynamiques sociales et émotionnelles, ressenties autant par les personnes âgées que par les jeunes générations.

En plus de l'enracinement, l'appartenance s'intensifie grâce à la génération de jeunes ayant grandi au Québec. Ceux-ci sont les premiers à créer des liens sociaux et amicaux plus importants avec les habitants de la ville, sans nécessairement utiliser le réseau religieux. Cette deuxième génération et les suivantes jouent un rôle de pont qui permet notamment à des jeunes d'autres ethnies ou appartenances religieuses de venir à l'église et d'assister à la liturgie ou de participer aux fêtes religieuses et culturelles de la communauté. Plusieurs convertis à l'orthodoxie en découvrent ainsi la spiritualité grâce aux réseaux d'amitié qui les introduisent dans ce monde qui, jusqu'aux années 1980, était assez fermé.

Le territoire religieux, les pratiques religieuses et culturelles passent par une première étape de stabilisation spatiale et sociale dans la région de Rawdon. Bien que non explicite, le processus patrimonial est présent, car les gens cherchent à créer des références historiques, culturelles et identitaires qui valident leur droit de présence et de performance territoriale. La reproduction et la transmission patrimoniales ne se dissocient toutefois pas d'une logique de développement identitaire spécifique et distinctif dans un nouveau contexte spatial et culturel. Bien que solide à l'intérieur, cette communauté est consciente que, sans la reconnaissance de l'Autre, majoritaire et plus ancien, son existence risque de tomber

dans l'oubli, voire de disparaître. Ce sentiment s'est amplifié dans les années 1990 lorsque la communauté a commencé à diminuer à la suite du décès de plusieurs des Russes de la première génération et de l'exode massif des jeunes vers Montréal et les États-Unis. Cette « intimité culturelle<sup>30</sup> » a alors commencé à être objectivée et surtout réifiée dans des projets d'ouverture, de médiatisation, de patrimonialisation culturelle et religieuse. Une deuxième étape s'amorçait.

### ●.....

## Du patrimoine local au tourisme (religieux) régional

À partir des années 1990, la paroisse Saint-Séraphim-de-Sarov a connu une ouverture importante qui a accru la visibilité du lieu de culte orthodoxe et de la communauté russophone sur la scène locale et régionale.

En plus de l'introduction du français et de l'anglais dans la liturgie, deux événements ont retenu notre attention : la fondation de la communauté monastique des moines orthodoxes francophones du Canada, qui a établi son siège sur le site de la paroisse, et la création du Centre d'interprétation multiethnique de Rawdon qui, fondé et dirigé pendant plusieurs années par un membre de la paroisse Saint-Séraphim-de-Sarov, permet à la culture russophone et aux arts religieux orthodoxes de sortir du cadre quasi fermé de l'église et d'être connus et appréciés de l'ensemble de la communauté locale. Commençons avec le premier événement.

En 1991, la Communauté missionnaire Saint-Séraphim-de-Sarov (devenue la Communauté monastique en 1999) est créée à Rawdon. Cette communauté composée de plusieurs moines francophones du Canada, dont la grande majorité sont des Québécois convertis à l'orthodoxie monastique, a son siège officiel dans le *skyte* situé à côté de la chapelle Saint-Séraphim-de-Sarov et du cimetière. L'ermitage construit en 1979 par l'hiéromoine grec Grégoire Papazian possède une chapelle adjacente dédiée à la Transfiguration (figure 5). Bien que la plupart des moines connaissent le slavons, leur but a toujours été de célébrer les offices en français afin d'élargir la communauté de fidèles et d'attirer des francophones.

.....

30. Herzfeld, Michael, 2007, *L'intimité culturelle. Poétique sociale de l'État*, Québec, Presses de l'Université Laval.

**FIGURE 5**

Le *skytte* (ermitage) de la Transfiguration, Rawdon.



Photo : Daniela Moisa.

C'était le principal moyen de régénérer le lieu et la paroisse de plus en plus affaiblis par le départ ou le décès de la génération fondatrice. En effet, au fil des années, le nombre de convertis à l'orthodoxie qui ont fréquenté la communauté monastique est passé de vingt à sept personnes, hommes et femmes, âgés de 50 à 80 ans, pour terminer à trois convertis, une moniale et un moine en 2011. En 2014, ces cinq personnes habitent toujours à Rawdon.

La présence de cette institution à l'intérieur d'un lieu occupé jusqu'alors par la paroisse orthodoxe presque exclusivement russophone produit une diversification des personnes en quête d'une vie spirituelle. Les convertis et les moines invitent des gens, surtout des Québécois francophones, à voir, participer, goûter à cette spiritualité méconnue dans la province. Cet intérêt est aussi lié à un phénomène plus large, un nouveau besoin spirituel québécois. À partir des années 1980, les

Québécois francophones qui avaient délaissé l'Église catholique s'orientent vers des formes de spiritualité dites «libres de l'emprise institutionnelle». Ils cherchent une vie mystique, contemplative, structurée par une pratique soutenue et personnalisée<sup>31</sup>. Selon plusieurs témoignages de convertis, le monachisme orthodoxe répond à cette quête.

Ainsi, la petite chapelle de la Transfiguration devient graduellement un lieu de pèlerinage spirituel favorisé par plusieurs éléments. Le premier est le lieu en soi. Minimaliste et sobre, la petite chapelle incite à la méditation et à la contemplation. Le deuxième est la présence de plusieurs reliques apportées d'un peu partout ou offertes par des personnes illustres de l'orthodoxie<sup>32</sup> et celle de la ceinture miraculeuse de saint Jean (Maximovitch), archevêque de Shanghai et de San Francisco, qui aurait soulagé les douleurs causées par des maladies incurables, dont le cancer.

La réputation miraculeuse des objets de culte et le profil exotique du lieu ne laissent pas les autorités locales indifférentes. Dans l'ensemble de la ville marquée historiquement par la diversité ethnique, le lieu de culte a certainement un important potentiel touristique et patrimonial. Le site de Saint-Séraphim-de-Sarov et la chapelle Notre-Dame-de-Kazan sont intégrés dans les circuits touristiques religieux et culturels régionaux comme attraits indéniables à la compréhension de l'histoire de la ville de Rawdon. Autour de ces lieux se développent donc un tourisme religieux, mais aussi un processus patrimonial de connaissance et reconnaissance de l'apport de l'orthodoxie russophone à la définition d'une identité locale<sup>33</sup> distinctive dans le paysage régional.

.....

31. Il s'agit d'un constat d'une recherche que j'ai entamée à l'été 2012, pendant deux mois, sur la diversité religieuse dans la région de Lanaudière. Cette recherche est toujours en cours et se déroule au sein du Groupe de recherche Diversité urbaine (GRDU) dirigé par Deirdre Meintel, professeure au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Moisa, Daniela, Deirdre Meintel et Claude Gélinas, 2013, «Diversité religieuse et nouvelles mobilités spirituelles dans la région de Lanaudière», Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM), <<http://www.ceetum.umontreal.ca/documents/capsules/2013/cap-lanudiere-2013.pdf>>, consulté le 3 septembre 2014.
32. Parmi les pièces exposées, mentionnons : une relique de saint Séraphim de Sarov apportée au Canada par la grande-duchesse Olga Alexandrovna, sœur de l'empereur Nicolas II ; un petit fragment d'os de saint Jean-Baptiste ; un morceau d'os calciné du grand martyr Théodore Tyron ; un fragment d'os de saint Antipas, évêque de Pergame.
33. En 2006, la mairesse de Rawdon écrivait dans la brochure préparée à l'occasion du 50<sup>e</sup> anniversaire de l'église Saint-Séraphim-de-Sarov : «La communauté russe contribue de manières diverses et depuis longtemps à l'enrichissement de notre collectivité [...]

La conscience du rôle des orthodoxes russes n'est pas uniquement discursive et officielle. Le marketing culturel local est le résultat d'une identité locale rawdonnoise définie comme un *puzzle* ethnique et religieux à l'intérieur duquel les « Russes », dénomination utilisée par les locaux pour nommer les orthodoxes, sont une composante indéniable. Ainsi, les deux sites orthodoxes russes sont intégrés dans les circuits touristiques et éducatifs destinés aux élèves de la région. La communauté de fidèles s'organise pour qu'il y ait une personne-guide qualifiée pour faire visiter les touristes et leur donner des explications sur la religion, l'histoire et la culture du lieu. Dans ce contexte, le cimetière devient un véritable « journal figuratif » nietzschéen, où l'on apprend « ce qu'il faut dire, penser, aimer », et qui fait ressentir « l'esprit de la maison, de la lignée, de la cité<sup>34</sup> ». Plusieurs personnalités culturelles et sociales québécoises y sont effectivement enterrées<sup>35</sup>. Plus qu'un lieu d'enterrement, le cimetière devient un lieu patrimonial qui intègre une histoire particulière, russophone, à l'histoire générale québécoise.

Le cimetière abrite aussi plusieurs monuments commémoratifs, dont un dédié à la mémoire des soldats russes décédés au cours des deux guerres mondiales. Ce monument communique, entre autres, l'engagement social et politique de citoyens canadiens d'origine russe. L'engagement politique est d'ailleurs intégré dans la définition même du « vrai orthodoxe » ou de l'« orthodoxe authentique<sup>36</sup> ». Cette facette de l'identité chrétienne orthodoxe russe enfonce davantage les racines des immigrants en terre québécoise en la faisant leur. La territorialisation de cet engagement anime conséquemment un ensemble de références historiques communes aux orthodoxes russophones et aux citoyens canadiens et québécois de souche. Lors des visites guidées de groupes de touristes québécois, les défunts deviennent des personnages historiques québécois

---

La municipalité de Rawdon remercie et félicite les bâtisseurs, les prêtres, les dirigeants, les donateurs et les paroissiens pour leur 50<sup>e</sup> anniversaire à la vie rawdonnoise.» Major, Louise, mairesse, 2006, « À la communauté Saint-Séraphim-de-Sarov », dans Paul Ladouceur (dir.), *Notre Église, notre communauté. Église Saint-Séraphim-de-Sarov*, Rawdon, Édition de l'Église Saint-Séraphim-de-Sarov, p. 17.

34. Maffesoli, Michael, 1997, *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Paris, Le Livre de Poche, p. 64.

35. Ludmilla Chiriaeff est la fondatrice de l'École supérieure de danse du Québec et des Grands Ballets (dans les années 1960). L'architecte Konstantin G. Skotetsky a dessiné les plans du pont Champlain.

36. Moisa, « Être un vrai orthodoxe... », *op. cit.*

et les monuments, des lieux de *reliance*, dans le double sens mis en évidence par Maffesoli : des lieux qui relient un individu à un autre, différent, d'une part, et qui renvoient à la confiance qu'un individu ou un groupe éprouve *avec* les autres envers quelque chose, d'autre part. Les Russes orthodoxes et les autres (dans le sens d'une autre confession et d'une autre ethnie) se retrouvent alors dans le même camp, dans un « espace de socialité<sup>37</sup> » qui les unit et qui les harmonise.

### ●..... Le Centre multiethnique : l'institutionnalisation d'une volonté individuelle et d'une fierté culturelle locale

Dans le but d'exposer la diversité culturelle locale, le Centre d'interprétation multiethnique est créé en 1988 (figure 6) ; on y expose des costumes, des objets et des traditions de différentes ethnies de Rawdon et surtout des objets religieux. La petite maison de la rue Metcalfe devient un véritable musée ethnographique intégré au circuit touristique régional (figure 7). Celui-ci accueille des activités culturelles et interculturelles, des événements sociaux et familiaux tenus par les grandes personnalités des communautés culturelles représentées : réunions gastronomiques, de danse, de chansons traditionnelles, expositions d'art, concerts de musique traditionnelle, classique ou liturgique...

Contrairement à l'image de ce qu'on appelle communément les « communautés culturelles<sup>38</sup> », la volonté de création d'espaces de socialité et de médiation culturelle et sociale est venue de l'intérieur du groupe orthodoxe russe. Plus encore, il s'agit de l'initiative individuelle de Maria L., une Canadienne orthodoxe d'origine lituanienne, très engagée dans la dynamique de la paroisse Saint-Séraphim-de-Sarov. Selon son témoignage, l'idée de fonder un centre d'interprétation multiethnique à Rawdon est née à la suite de deux expositions sur les arts et les traditions

.....  
37. Maffesoli, *op. cit.*

38. Ce concept est très critiqué par les anthropologues québécois, car il correspond à une forme de discrimination « culturelle », c'est-à-dire de jugement des immigrants en fonction d'une vision essentialiste, aux frontières étanches. Le groupe et l'individu sont perçus comme figés dans le temps et dans l'espace. L'immigrant est toujours jugé en fonction de sa culture d'origine sans prendre en compte les particularités de chaque individu ni la nature mouvante, fluide, changeante de l'identité en contexte de migration.

**FIGURE 6**

Le Centre d'interprétation multiethnique, Rawdon.



Photo: Daniela Moisa.

**FIGURE 7**

Objets culturels, objets cultuels. La section russe du musée représentant les groupes culturels établis à Rawdon.



Photo: Daniela Moisa.

du monde slave organisées dans le sous-sol de l'église catholique, puis au Mont-Pontbriant (ancien centre de ski et de villégiature situé à quelques minutes du centre-ville de Rawdon).

La deuxième exposition est la plus importante. Elle a été organisée par la Chambre de commerce dans le but de convaincre des autorités de financer la fondation d'un centre culturel d'interprétation. Lors du dîner de financement, plusieurs autorités politiques des deux gouvernements et des conseils municipaux ont pris la parole; les représentants des groupes ethniques de la région n'avaient par ailleurs pas été invités à s'exprimer. Voici le témoignage de Maria L. sur ce moment décisif:

*Personne ne nous a rien demandé. Je m'en rappelle comme si c'était aujourd'hui. J'étais habillée du costume traditionnel russe, très coloré et flamboyant. Je me suis soulevée et j'ai commencé à parler: «Tout le monde parle pour nous. J'aimerais dire un mot moi aussi. Vous savez, nous sommes très heureux d'être dans ce pays que nous avons choisi pour vivre. Nous ne sommes pas nés ici, mais nous avons choisi d'y vivre. Nous sommes très fiers de notre culture. Mais nous sommes également fiers et heureux d'être Canadiens. Combien d'entre vous lèvent un verre pour le Canada lorsque vous êtes réunis autour de la table? Lorsque nous sommes ensemble, nous n'oublions jamais de trinquer une fois pour le Canada!» Tout le monde était debout en applaudissant! C'est comme ça que tout a commencé (entrevue réalisée à Rawdon en 2011) (figure 8).*

Plus qu'un lieu d'affirmation et de manifestations culturelles et patriotiques, le centre est un lieu de médiation et de vivre-ensemble. Dans l'histoire de l'institution, les russophones semblent avoir joué un rôle extrêmement important. L'importance de leur implication s'exprime dans le nombre d'objets d'origine russe exposés au centre, nettement supérieur à ceux des autres groupes ethniques. L'histoire du lieu est marquée par le passage à Rawdon de grandes personnalités de la scène artistique mondiale. Ainsi, à l'initiative entre autres de Maria L., directrice du centre pendant plusieurs années, plusieurs chanteurs et interprètes russes de musique classique et religieuse de renommée internationale intégraient, dans leurs tournées mondiales passant par New York, Toronto ou Montréal, cette petite localité perdue dans les forêts québécoises:

*Tout le monde était fier. Non seulement les russophones ou les gens des communautés ethniques, mais aussi les Canadiens de souche, les franco-phones qui venaient aux concerts qui étaient gratuits, ici, dans la salle du centre d'interprétation! Souvent, des artistes très, très connus venaient ici, de Moscou. Avant de nous rendre visite, ils performaient à New York, à Toronto, à Montréal et... à Rawdon! [Rires.] Tout le monde était fier!*

**FIGURE 8**

Dans la photo de droite, Maria L. est habillée de costume traditionnel russe. C'est le début de la fondation du Centre d'interprétation multiethnique de Rawdon (*Journal l'Action*, le lundi 12 septembre 1988). L'article est exposé dans le centre à côté d'autres témoignages sur l'émergence et l'activité de l'institution.

B.6—Journal L'Action, le lundi 12 septembre 1988

## Le Centre multi-ethnique de Rawdon lancé officiellement

La Chambre de commerce de Rawdon, la Corporation du Village de Rawdon, la Corporation du Canton de Rawdon sont heureuses d'annoncer

conjointement et officiellement la création du Centre d'interprétation multi-ethnique de Rawdon. Afin d'appuyer concrètement la réalisation de ce pro-

jet, MM. Réjean Neveu, Michel Lane et Pierre Chartier, respectivement maire du Canton de Rawdon, maire du Village de Rawdon et président

de la Chambre de commerce de Rawdon sont fiers de faire connaître aux représentants des ethnies, aux populations de Rawdon et de Lanaudière, aux futurs visiteurs et à toutes les personnes intéressées par ce projet, qu'ils ont convenu de chercher une formule de financement qui permettra d'assurer les premiers mois d'opération nécessaires à la réalisation du centre d'interprétation.

Le comité de la Chambre qui voit à la mise sur pied de ce Centre est composé de Pierre Chartier et Claire Roberge, respectivement président et directrice générale de la Chambre, Carole Halbig et Benoit Tétreault, administrateurs, François Genest, agent de développement auxquels se sont joints Pierre Ouimet et Nicole Grégoire. Le mandat de ce comité, au cours des prochains semaines, est de



Photo Journal L'Action - Jacques Ouellet

Le souper au bénéfice du Centre multi-ethnique de Rawdon a obtenu beaucoup de succès, samedi dernier, au Chalet de ski Mont Pontbriand. Assistaient entre autres à cette soirée François Genest, agent de développement de la Chambre de commerce de Rawdon, Carole Halbig, administratrice, Benoit Tétreault, vice-président; Pierre Chartier, président de la Chambre; Claire Roberge, directrice générale de la Chambre; Robert Thérien, président d'honneur de cette soirée et député de Rousseau; Marie Levchouk, exposante (kiosque de Russie) et Réjean Neveu, maire du Canton de Rawdon.

des locaux, de mettre en place un système de classification et d'inventaire des collections.

Le Centre projeté d'ouvrir ses portes en décembre prochain, au 3588, rue Metcalfe, à l'occasion d'une fête



C'est dans cette maison située rue Metcalfe que le Centre multi-ethnique de Rawdon projette d'ouvrir ses portes en décembre prochain.

Photo: Daniela Moisa.

Les activités culturelles et artistiques hébergées par le centre dépassent une volonté d'affirmation identitaire. Elles deviennent aussi un moyen de se faire accepter et reconnaître à l'intérieur de la communauté de Rawdon. De plus, la réussite anime la fierté locale, tout en forgeant une identité commune, rawdonnoise, diverse et cosmopolite (figure 9). La valeur patrimoniale de la diversité locale est amplifiée par le caractère unique et distinctif de l'histoire culturelle et performative de la municipalité dans le paysage de la région de Lanaudière, homogène jusqu'à récemment. Sans nier le rôle de la communauté locale dans son ensemble, le cosmopolitisme culturel rawdonnois est le résultat de l'implication soutenue de quelques agents culturels, dont Maria. Grâce à elle et à d'autres personnes, le centre se charge, dans une certaine mesure, du rôle de maintenance, de transmission et de diffusion de la culture russophone dans la communauté locale plus

**FIGURE 9**

Vue d'ensemble du site Saint-Séraphim-de-Sarov et de l'une des rues qui témoignent de la présence des Russes à Rawdon.



Photo : Daniela Moisa.

large, rôle assumé jusque-là par l'église. Le fait que les activités culturelles de grande envergure du Centre d'interprétation multiethnique et la ferveur culturelle et sociale de la paroisse Saint-Séraphim-de-Sarov ont diminué après la retraite de Maria n'est pas anodin. Certains représentants de groupes culturels, mais aussi le conseiller à la culture, le constatent d'ailleurs : « Rawdon n'est plus ce qu'elle était. La diversité culturelle, ethnique, religieuse et spirituelle n'existe plus. » Ce pessimisme local est exacerbé par un contexte plus large, marqué par la diversification de la population dans la région de Lanaudière en raison de l'installation croissante d'immigrants et de réfugiés. Rawdon ne joue plus le rôle d'exception, car les politiques de régionalisation de l'immigration mises en application au Québec depuis les années 1990 amènent graduellement une certaine diversification de l'homogénéité identitaire à l'extérieur de Montréal, traditionnellement francophone,

québécoise et catholique<sup>39</sup>. Toutefois, le discours patrimonial et identitaire centré sur l'histoire de la diversité ethnique et culturelle « unique en région » demeure présent et continue de servir à stimuler la fierté locale et l'industrie touristique régionale.

## Conclusion

Pour les immigrants, l'importance de l'église dépasse sa fonction primaire de lieu de culte et de performance religieuse. Dans le cas des orthodoxes, l'église est, avant tout, la première communauté sociale et culturelle capable d'offrir de la sécurité et du réconfort. Le lieu culturel physique, architectural, n'a pas de valeur s'il n'y a pas une communauté qui l'anime, à l'intérieur de laquelle nouveaux et anciens immigrants se reconnaissent. Pour les orthodoxes, le lien entre l'église et l'appartenance culturelle reste toujours très fort, car il est nourri par le profil national et culturel des églises orthodoxes des pays d'origine, esprit qui se perpétue dans les sociétés de l'immigration. En plus de cette tradition des orthodoxies nationales, le contexte d'immigration favorise l'émergence d'un nouveau discours patrimonial à l'intérieur duquel la culture russe et la religion orthodoxe émergent comme des « véhicules<sup>40</sup> » de création de territoires d'appartenance au pays d'accueil. Cette « nouvelle » identité culturelle dite « russe » n'est plus identique à celle du pays d'origine ; il s'agit plutôt d'un mélange entre la mémoire d'une patrie

39. Par exemple, à Joliette, la ville la plus importante de la région de Lanaudière, il y a une importante communauté colombienne. À Sainte-Julienne, village voisin de Rawdon, les bouddhistes laotiens ont leur propre temple, et les exemples continuent (Moisa, Meintel et Gélinas, *op. cit.*). La diversité religieuse touche aussi d'autres régions que Lanaudière, notamment les Laurentides. Boucher, Guillaume, Deirdre Meintel et Claude Gélinas, 2013, « Diversité religieuse dans les Basses-Laurentides : le cas de Saint-Jérôme », CEETUM, <<http://www.ceetum.umontreal.ca/documents/capsules/2013/capsule-saint-gerome-2013.pdf>>, consulté le 31 mars 2014. Pour une vision plus large, voir Mossière, Géraldine et Deirdre Meintel, 2013, « Religious Diversity in Quebec, Real and Imagined, Visible and Invisible », *Diversité canadienne/Canadian Diversity*, vol. 10, n° 1, p. 49-53. Malgré cette diversité religieuse, le contraste culturel reste important entre Montréal et les régions. Montréal continue d'attirer 90% de l'immigration. Nous remercions chaleureusement Marie-Jeanne Blain pour ses précieuses observations sur l'immigration régionale. Pour plus d'information sur le sujet, voir Blain, Marie-Jeanne, 2005, « Parcours d'immigrants universitaires colombiens dans la région des Laurentides : Déclassement professionnel et stratégies identitaires », *Diversité urbaine*, vol. 5, n° 1, p. 81-100.

40. Miller, *op. cit.*

mythique, perdue, et une adaptation permanente à la société d'accueil. Ainsi, l'église, dans sa double acception physique et sociale, devient graduellement le levier qui permet aux individus d'aller vers la société plus large. Attachées à quelque chose, les personnes commencent à dessiner leur propre carte sociale, émotionnelle, expérientielle au-delà des frontières du lieu religieux et culturel en tissant des liens avec la société élargie ou en créant des institutions permettant l'affirmation et la communication identitaire. Loin de se définir en rupture avec la culture majoritaire, les immigrants porteurs d'un patrimoine culturel distinctif réclament le droit d'être des acteurs actifs capables de contribuer à l'avancement de la culture et du patrimoine québécois. Ce rapport de fusion entre le petit et le grand, entre minoritaire et majoritaire, n'est pas écrasant, au contraire. Selon la communauté étudiée, c'est la condition même de la survie, de l'affirmation et de la visibilité d'un patrimoine spécifique, russophone, mais décliné à l'intérieur d'une réalité plus large, québécoise et canadienne.





8

DE L'« EXTRAORDINAIRE »  
DANS LES ÉGLISES  
La prise en compte  
de l'expérience  
dans la valorisation  
du patrimoine ecclésial

**Josée Laplace**

# Abstract

●.....

Among the heritage values of a church, a feature that is not commonly assessed, or at least one for which no specific analysis criteria have been defined, would be the quality of its interior space. The specificity of the ensuing experience could be anyhow considered as an integral part of its “use value.” This chapter presents an empirical study on a sample of ten churches located in Montreal, to attempt to identify what would constitute an ecclesial ambiance. From the arrangement of various categories of “things” likely to create an ambiance (materials, sensitive forms, architectural forms, uses) may emerge qualities or defects specific to each church as “lived space.” A careful treatment of the specificities of the setting could thus help to avoid trivializing these “extraordinary” conditions. Acknowledging the qualities of the interior space of certain churches could lead, notably, to reconsidering their possible contribution to the local community, for example in the case of churches that are not listed on the Quebec inventory of places of worship, because a “good evaluation”—a favourable listing based on the Inventory’s criteria—does not always guarantee a “good experience” of the place (the opposite also being true).

.....●

## La dimension expérientielle de l'espace comme valeur patrimoniale ?

On accorde volontiers aux espaces ecclésiaux des propriétés particulières qui font du séjour en ces lieux une expérience à part. Mais leurs qualités précises en tant qu'« espaces vécus » échappent généralement à leur caractérisation et à leur évaluation. Le vide entre les murs de l'église s'avère un réservoir d'effets sensibles (lumineux ou sonores, par exemple) que la plupart des gens reconnaissent d'emblée. Ils sont pourtant rarement considérés parmi les critères sur la base desquels s'élabore la valeur patrimoniale des lieux, même s'ils les sous-tendent souvent implicitement. Malgré le caractère fluctuant, plus ou moins régulier ou éphémère des phénomènes sensibles, et le caractère subjectif et global de leur appréciation, ils reposent sur des supports et des dispositifs matériels ou des pratiques qu'on peut apprendre à repérer, analyser, décrire<sup>1</sup> (figure 1). On pourrait ainsi envisager d'établir, sur des bases concrètes, des critères d'appréciation de ce qui apparaît à la fois du domaine de l'évidence et de l'ineffable.

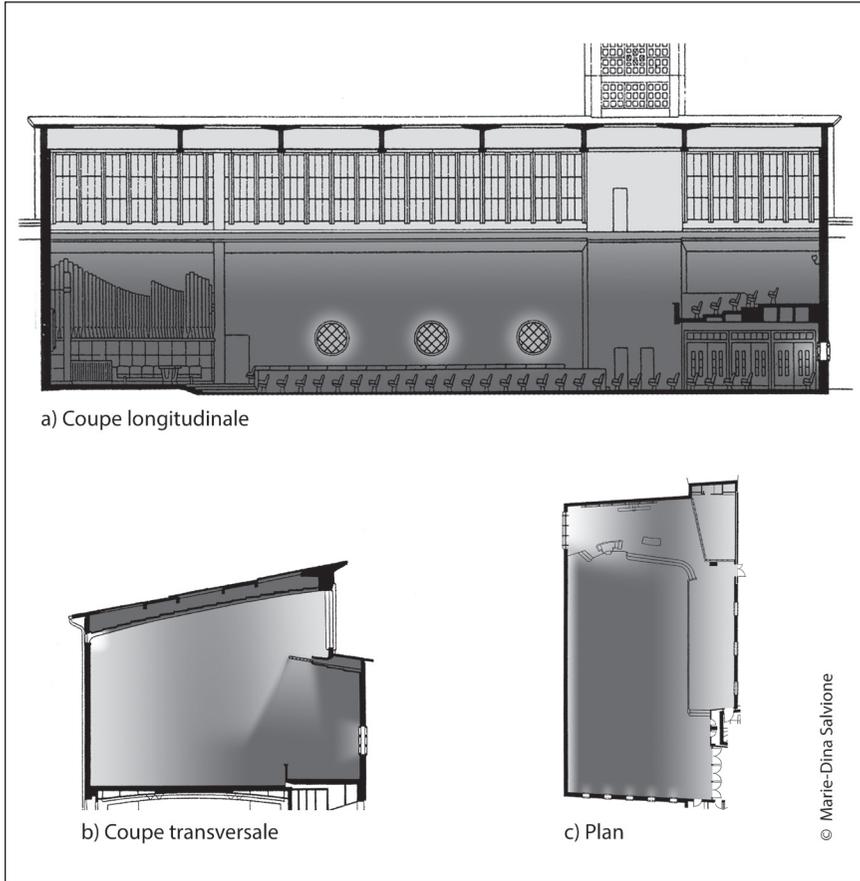
Nous proposons à cet égard une approche d'analyse qui s'intéresse à l'ambiance des lieux en tant qu'instance médiatrice entre les caractéristiques des espaces et les façons de les percevoir. Elle peut contribuer à identifier les traits particuliers sur lesquels s'appuie le caractère, la personnalité propre d'un lieu et, ce faisant, à développer un répertoire de qualités qui s'avèrent déterminantes pour façonner l'expérience vécue des espaces. Nous explorons par la suite la possibilité de considérer, dans les évaluations, l'expérience induite par les espaces comme une « valeur » qui se présenterait en tant que modalité de la valeur d'usage<sup>2</sup>,

1. À ce titre, on peut citer la thèse récente de Marie-Dina Salvione, qui développe des outils de description et de représentation des dispositifs lumineux dans les églises modernes: Salvione-Deschamps, Marie-Dina, 2013, *Décrire l'indicible: connaissance et sauvegarde de l'éclairage naturel dans l'architecture sacrée moderne occidentale*, thèse de doctorat en architecture et sciences de la ville, École polytechnique fédérale de Lausanne, Faculté de l'environnement naturel, architectural et construit.

2. Nous référons ici en particulier à la proposition d'évaluation du « potentiel monumental » d'un objet développée par Noppen, Luc et Lucie K. Morisset, 1997, « De la production de monuments. Paradigmes et processus de la reconnaissance », dans Laurier Turgeon, Jocelyn Létourneau et Khadiyatoullah Fall (dir.), *Les espaces de l'identité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 23-52. Voir également l'ouvrage de Luc Noppen et Lucie K. Morisset de 2005 consacré aux églises: *Les églises du Québec. Un patrimoine à réinventer*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, spécialement le chap. 5.

**FIGURE 1**

Schémas d'éclairage de l'église réformée d'Altstetten, Zurich, Suisse [1938-1942],  
Werner Max Moser, architecte.



Source : Salvione-Deschamps, *Décrire l'indicible : connaissance et sauvegarde de l'éclairage naturel dans l'architecture sacrée moderne occidentale*, p. 214-215.

qui « consacre la fonctionnalité du monument<sup>3</sup> », dans la mesure où elle s'attarde à des indicateurs d'appréciation qui peuvent aider à guider les choix de ce à quoi une église pourrait servir aujourd'hui, tout en y arrimant des critères de conservation précis.

.....

3. Noppen et Morisset, 2005, *op. cit.*, p. 321.

## Aperçu théorique et méthodologique : l'ambiance sur les traces du caractère d'un lieu

Il existe des outils et des approches de recherche développés spécifiquement pour étudier chacune des modalités sensibles. L'étude qui sert de support à cet exposé recourt à l'approche des ambiances architecturales et urbaines pour fédérer les multiples dimensions de l'environnement sensible. L'ambiance se réfère à la globalité de l'expérience d'un espace et, en tant que notion synthèse, elle renvoie aux interactions entre les signaux sensibles, tributaires des formes et des usages du cadre bâti, en même temps que des perceptions et des représentations de ceux qui les perçoivent<sup>4</sup>.

Dans la discussion scientifique allemande, la notion d'ambiance<sup>5</sup> prend en compte la manière dont l'environnement agit sur l'état d'une personne. Pour Gernot Böhme, qui en a fait le concept central d'une « nouvelle théorie esthétique<sup>6</sup>»,

la théorie des ambiances en tant que phénomènes a son origine dans l'esthétique de la réception. Les ambiances sont appréhendées comme un pouvoir qui affecte le sujet; elles ont tendance à introduire chez le sujet un état d'humeur caractéristique. Elles nous envahissent d'on ne sait où, d'une manière nébuleuse qu'on aurait pu appeler au XVIII<sup>e</sup> siècle *un je ne sais quoi*. Elles sont vécues comme quelque chose de lumineux et donc d'irrationnel<sup>7</sup>.

- .....
4. On peut se référer à la définition « opératoire » qu'en fait Jean-François Augoyard, 2007, « A comme Ambiance(s) », dans Philippe Bonnin et Alessia De Biase (dir.), *L'espace anthropologique, Les cahiers de la recherche architecturale et urbaine*, n<sup>os</sup> 20-21, Paris, Monum, Éditions du patrimoine, p. 33-38.
  5. Au terme français d'ambiance, on fait généralement correspondre celui d'*Atmosphäre* en allemand. Le terme « *Stimmung* » est également apparenté, mais se rattache plus précisément à l'« état d'âme » d'une personne.
  6. Kazig, Rainer, 2007, « Les ambiances types et leurs dynamiques – réflexions théoriques et évidences empiriques d'une place à Bonn », dans Jean-Paul Thibaud (dir.), *Variations d'ambiances. Processus et modalités d'émergence des ambiances urbaines*, Grenoble, Centre de recherche sur l'espace sonore et l'environnement urbain (CRESSON), Fonds national de la science – Ministère chargé de la Recherche, p. 170. Pour un accès direct à l'œuvre: Böhme, Gernot, 1995, *Atmosphäre: essays zur neuen Ästhetik* [Ambiance: essais sur une nouvelle esthétique], Francfort, Suhrkamp.
  7. [Italiques dans l'original.] Böhme, Gernot, 2011, « Un paradigme pour une esthétique des ambiances: l'art de la scénographie », dans Jean-François Augoyard (dir.), *Actes du Colloque international « Faire une ambiance »*, Grenoble 10-12 septembre 2008, Bernin, À la Croisée, p. 223.

Böhme ajoute :

Ce qui compte en parlant d'atmosphère, c'est de référer à son « caractère » [...] Le caractère d'une atmosphère, c'est la manière dont elle affecte notre sentiment en tant que sujets impliqués. Une atmosphère solennelle a tendance à me rendre grave, une ambiance froide à me faire frissonner<sup>8</sup>.

La perception sensible n'est jamais détachée de la recherche du sens. Elle engage ce que la géographie appelle « le monde de l'habitant<sup>9</sup> », qui l'informe et lui prête sens. Les effets sensibles dont il sera question ici sont donc culturellement profondément internalisés et consubstantiels de notre expérience et interprétation du monde.

La collecte des appréciations sensibles qui ont servi de matériau d'analyse dans le cadre de cette étude s'est appuyée sur la technique *in situ* du parcours commenté<sup>10</sup>, qui repose sur la « compétence spatiale » des habitants (figure 2). Ces parcours-entretiens ont été réalisés avec plusieurs sujets-participants dans une dizaine d'églises de Montréal<sup>11</sup>. Ils donnent lieu à des récits qui décrivent ces traversées et permettent de relier les situations, les impressions décrites, avec leurs conditions d'émergence dans le cadre ambiant.

.....

8. Böhme, 2011, *op. cit.*, p. 222.

9. Voir, par exemple, Hoyaux, André-Frédéric, 2003 [modifié 2007], « Les constructions du monde de l'habitant : éclairage pragmatique et herméneutique », *Cybergeo, épistémologie, histoire de la géographie, didactique*, article 232, p. 1-21, <<http://www.cybergeo.eu/index3401.html>>, consulté le 5 décembre 2013.

10. Cette technique consiste à réaliser un parcours dans un lieu tout en commentant simultanément sur ses impressions, tel que décrit par Thibaud, Jean-Paul, 2001, « La méthode des parcours commentés », dans Michèle Grosjean et Jean-Paul Thibaud (dir.), *L'espace urbain en méthodes*, Marseille, Parenthèses, coll. « Eupalinos », p. 79-99.

11. Pour plus de détails sur le projet de recherche voir : Laplace, Josée, 2013, « Églises à la recherche de vocations : quels apports de l'environnement sonore ? », *Etnográfica*, vol. 17, n° 3, p. 535-559, aussi accessible sur Internet, <<http://etnografica.revues.org/3238>>, consulté le 26 janvier 2014 ; Laplace, Josée, 2012, « Pouvoir performatif de l'espace ecclésial : L'ambiance de l'église au regard des sensibilités présentes », dans Jean-Paul Thibaud et Daniel Siret (dir.), *Ambiances in Action/Ambiances en acte(s)*, Actes du 2<sup>e</sup> Congrès international sur les ambiances, Réseau international Ambiances, p. 467-472.

**FIGURE 2**

Parcours commenté « silencieux » à la chapelle du Carmel de Montréal [1895-1896],  
Alfred Préfontaine, architecte.



Photo : Josée Laplace.

## Des églises, une expérience commune ?

Malgré l'infinie combinaison de formes, de matières, de configurations qu'on peut retrouver sous le type architectural «église<sup>12</sup>», elles partagent des caractéristiques qui font en sorte qu'il existe une expérience vécue, sinon commune à toutes, du moins qu'un jeu de renvoi s'exerce entre elles. Au-delà des repères visuels et symboliques, les sensations participent de cette reconnaissance qui transcende les particularités locales et font de l'église un territoire transnational, en somme. Entrer dans une église montréalaise peut ranimer des souvenirs lointains d'églises de Syrie, du Liban, de Bulgarie, cela en dépit de leur éloignement géographique, culturel, architectural et temporel, voire confessionnel.

L'expérience éprouvée en séjournant dans une église est souvent vécue comme «extra ordinaire», c'est-à-dire hors de l'ordinaire, dans la mesure où le cadre semble favoriser un éloignement par rapport à l'expérience du quotidien. Aussi, l'associe-t-on souvent aux «espaces autres» foucauldien<sup>13</sup>. Elle répond en effet aux principes développés par Foucault pour identifier les hétérotopies<sup>14</sup>. Parmi ceux-ci, on retiendra en particulier celui d'hétérochronie, terme par lequel Foucault désigne une rupture, non seulement spatiale, mais aussi temporelle avec les autres emplacements. Dans les cas étudiés ici, cela renvoie à l'impression fréquente, pour reprendre les mots des participants, de se retrouver dans une «*autre dimension*», un «*autre monde*», où l'on oublie, littéralement, le contexte extérieur. L'impression d'une participante, qu'on avait «*mis le temps sur pause*» durant son parcours, résume bien cette double rupture.

.....

12. Noppen esquisse des éléments de réponse à la question «Qu'est-ce qu'une église?». Il distingue trois groupes d'éléments constitutifs de la «figure ecclésiale»: une présence affirmée dans le paysage construit, un édifice avec des attributs distinctifs, un espace intérieur particulier, chacune de ces trois conditions se déclinant à travers des modalités spécifiques. Noppen, Luc, 2006, «La conversion des églises au Québec. Enjeux et défis», dans Lucie K. Morisset, Luc Noppen et Thomas Coomans (dir.), *Quel avenir pour quelles églises? What Future for Which Churches?*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 282-289.
13. Noppen et Morisset (2005, *op. cit.*, p. 324), ainsi que Richard Gauthier (2006, «La question du culte dans les églises», dans Morisset, Noppen et Coomans, *op. cit.*, p. 268-276) ont notamment fait ce rapprochement.
14. Foucault, Michel, 1984 [1967], «Des espaces autres» (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, p. 46-49.

Ce brouillage des repères spatiotemporels peut être lié à des dispositifs qui créent une isolation efficace avec le monde extérieur et font de l'église un espace introverti. La coupure sonore avec les bruits de l'extérieur ou encore la coupure visuelle opérée par les fenêtres hautes et des dispositifs d'éclairage qui laissent entrer la lumière du jour sans permettre le contact visuel avec le dehors en sont des exemples. Les effets sonores de réverbération et de résonance parfois très imposants, ou les phénomènes d'échos perçus ont aussi un impact substantiel pour créer cette sensation d'un espace d'altérité. Ils favorisent une réflexivité par rapport au mouvement qui paraît contribuer à mettre en place des dispositions à l'intériorité, à cette « fonction » de recueillement – conformément à son étymologie de « rassemblement sur soi » – de l'église dont il a été question de manière récurrente durant l'enquête.

Les qualités de la lumière contribuent aussi largement à l'expérience et peuvent communiquer autant de sensations singulières : impressions d'enveloppement, de mystère, de franche désorientation temporelle, etc. Par exemple, la coloration des vitraux de l'église Saint Michael and Saint Anthony (Montréal) dans des tons de rouge et d'orange fait en sorte que l'église baigne, le midi, dans une lumière rougeâtre qui peut produire l'impression de se trouver plutôt au crépuscule.

Les volumes, les jeux d'échelles favorisent aussi, dans plusieurs églises, ce que nous appellerons une « kinesthésie des extrêmes », qui peut entraîner des sensations de vertige, des étourdissements. L'environnement religieux et ses représentations, figuratives ou abstraites, voire les odeurs déjà inscrites dans les attentes face aux lieux, sont aussi, bien sûr, autant d'éléments qui participent à créer ce sentiment d'un ailleurs.

De tous les détails du cadre, nous nous sommes attardée ici aux dimensions qui semblaient les plus déterminantes pour créer une expérience de radicale altérité. L'ampleur de cette démarcation est très variable entre les églises. De notre échantillon, on remarque en substance une différence marquée (aux raisons évidentes) entre les églises modernes et les églises des époques antérieures.

## De l'unicité des lieux

De fait, malgré l'apparente universalité de certains phénomènes éprouvés, chaque église présente une combinaison particulière de caractéristiques qui en font un lieu unique, apte à revendiquer un caractère propre. En affinant l'échelle d'analyse, l'église se présente comme un ensemble d'espaces très distinctifs qui en font une organisation spatiale et sensible complexe qui ne doit pas être envisagée comme le seul espace de la nef. Cependant, comme il s'agit maintenant de mettre en lumière les variations des effets sensibles d'une église à l'autre, elle sera abordée comme un tout dans les descriptions qui suivent.

### *Facteurs d'ambiance constitutifs d'une « ecclésio-sphère »*

À la lumière des parcours réalisés, plusieurs facteurs apparaissent particulièrement déterminants pour forger l'expérience qu'on a des espaces ecclésiaux, et pourraient être retenus comme critères d'analyse pour définir le caractère d'un lieu. Ils peuvent être d'ordre autant architectural, spatial ou sensible qu'anthropologique ou historique et s'inscrire de manière permanente dans la structure du lieu, être reliés à des circonstances temporaires ou conjoncturelles, ou encore à des usages et des situations circonscrits. Chaque catégorie d'éléments significatifs renvoie, du point de vue du perçu, à des qualités bien spécifiques. Un répertoire de ces qualités constituerait, dès lors, un outil de base de la caractérisation et de l'évaluation des qualités d'ambiance d'un échantillon d'églises donné.

Le tableau 1 résume certaines de ces dimensions et les formes les plus décisives qu'elles ont prises durant l'exercice des parcours. Elles s'articulent généralement dans une sorte de dialectique autour de pôles opposés<sup>15</sup>. Ces facteurs d'ambiance engagent un ou plusieurs registres sensibles en particulier (indiqués dans la colonne de droite) qui peuvent guider les choix méthodologiques. Il est à noter que le sens de la vue est en général partie prenante de l'appréciation, mais l'attention ici portera davantage sur les autres sens, lorsqu'ils s'avèrent déterminants. Passons brièvement en revue quelques-uns de ces éléments.

.....

15. En cela, ces dimensions se prêtent aisément à l'utilisation du « différentiel sémantique », qui consiste à positionner sur une échelle, entre deux pôles, la « valeur » attribuée à une dimension précise (p. ex. agréable/désagréable). Outil du marketing, on l'emploie aussi dans les sciences sociales pour traduire, voire quantifier des appréciations qualitatives.

**TABLEAU 1**

Facteurs d'ambiance déterminants du caractère du lieu : cadre d'analyse proposé.

Élément (variable)	Qualitatif / attribut (indicateur)	Registre sensible impliqué
Forme	arrondi / aigu ; délicat / robuste ; léger / lourd ; vertical / horizontal ; orné / épuré ; « féminin » / « masculin »...	kinesthésique, sonore
Matière	chaud / froid ; absorbant / réfléchissant ; poreux / lisse ; doux / rugueux ; authentique / factice...	thermique, sonore, tactile, lumineux, olfactif
Échelle (volume)	grand / petit ; haut / bas ; long / large ; ouvert / fermé ; vaste / étroit ; dégagé / encombré...	kinesthésique, sonore, thermique
Lumière / couleur	sombre / clair ; concentré / dispersé ; mystérieux / diaphane ; chaud / froid ; blanc / coloré ; triste / joyeux...	lumineux, thermique, kinesthésique
Air / odeur	chaud / froid ; sec / humide ; poussiéreux / limpide ; agréable / désagréable ; adéquat / inadéquat...	thermique, aéralique, olfactif
Milieu sonore	silencieux / bruyant ; calme / agité ; mat / réverbérant ; résonnant / feutré ; sacré / profane ; « humain » / « numineux »...	sonore, kinesthésique
Usage	habité / abandonné ; entretenu / délaissé ; préservé / dégradé ; sacré / profane ; solennel / convivial...	olfactif, thermique, émotionnel, cognitif
Historicité	ancien / nouveau ; stratifié / unifié ; sacré / profane ; temporel / atemporel...	olfactif, émotionnel, sonore, mémoriel

Les formes d'un lieu, arrondies ou aiguës, délicates ou massives, parfois interprétées par les témoins en termes de féminin/masculin, seraient ainsi favorables à certains types d'impressions. Par exemple, une association se dégage entre les formes ascendantes du gothique et l'élévation spirituelle, alors que les formes arrondies s'inscriraient davantage dans une phénoménologie de la protection ou encore dans le registre de la théâtralité. Des formes « massives » confèreraient au lieu un caractère plus intimidant, autoritaire, alors que les détails délicats seraient propices à une impression de légèreté. Les registres sensibles mis particulièrement à contribution par les formes seraient les domaines kinesthésiques et sonores, souvent liés entre eux<sup>16</sup>.

.....

16. Ce lien existe dans la mesure où les grands effets sonores ont un impact sur les façons de se mouvoir. Cette relation entre l'espace, le son et les mouvements a été bien décrite par Leitner, Bernhard et Ulrich Conrads, 1985, «Acoustic Space. Experiences and Conjectures. A Conversation between Bernhard Leitner and Ulrich Conrads», *Daidalos*, n° 17, p. 28-45.

À son tour, l'échelle d'un lieu, par ses dimensions et ses volumes particuliers, est un facteur qui influence significativement l'expérience qu'on a d'un espace. Des grands ou des petits espaces, des plafonds hauts ou bas, des espaces ouverts et dégagés ou, à l'opposé, fermés et étroits, pourront se traduire par exemple par des impressions de grandeur, de force, de confinement ou d'intimité (figure 3). Ici encore, les registres kinesthésiques et sonores apparaissent particulièrement convoqués.

---

**FIGURE 3**

Volume imposant de l'église Saint Michael and Saint Anthony [1914-1915],  
Aristide Beaugrand-Champagne, architecte.



Photo: Josée Laplace.

Les matériaux, selon qu'ils soient perçus comme chauds ou froids, lisses ou rugueux, selon qu'ils absorbent ou réfléchissent la lumière et les sons, sont des facteurs importants du caractère des lieux. Ils convoquent plusieurs registres sensibles, autant le domaine thermique (au sens propre et métaphoriquement<sup>17</sup>) que les dimensions sonores, tactiles, lumineuses et olfactives.

La lumière et les couleurs sont bien sûr déterminantes dans l'appréciation globale qu'on se fera d'un lieu, selon qu'une visite bénéficiera ou non de la lumière du soleil. Ces environnements lumineux se traduiront en sentiments de vitalité ou de tristesse, de chaleur ou de froideur, d'intimité ou d'austérité, de sécurité ou d'inconfort, etc. Certains éclairages se révéleront particulièrement propices à la concentration ou au recueillement. On remarque une association étroite entre le domaine lumineux et le registre thermique, alors que lumière et couleurs sont souvent revêtues de qualificatifs dénotant le chaud et le froid.

Nous n'élaborerons pas davantage sur chacun des points qui suivent; les mêmes principes s'appliquent à l'environnement sonore pris isolément, ainsi qu'aux conditions aérauliques (qualités de l'air) et olfactives, ces dernières étant également étroitement liées entre elles.

Aux dimensions qui précèdent, qui veulent englober la plupart des dimensions matérielles et sensibles des espaces, nous avons intégré la question des usages. Facteur d'ambiance décisif, le degré d'entretien d'une église jouera ici considérablement sur les impressions laissées par le lieu. Le fait qu'elle soit perçue comme habitée ou abandonnée, entretenue ou délaissée, communiquera des réactions, voire des émotions, très fortes<sup>18</sup>. Nous parlons ici d'usages qui s'inscrivent presque dans la matérialité des lieux, faisant abstraction des différentes activités qui mettent naturellement en exergue certaines qualités d'ambiance au moment où elles se déroulent, pour s'attacher aux appréciations des espaces en dehors des activités régulières.

.....

17. La référence à la dimension thermique est souvent utilisée au sens figuré pour décrire l'impression laissée par un lieu. Des matières, des ambiances sont souvent qualifiées de chaudes ou froides, sans que cela soit nécessairement corrélé avec la sensation physique du chaud ou du froid.

18. La situation des églises désaffectées au Québec fait en sorte que plusieurs lieux visités présentaient des traces de détérioration importantes ou étaient à un point tournant de leur devenir.

Dans le même ordre d'idées, une dimension que nous nommerons « historicité » serait également à considérer en tant que facteur d'ambiance. Elle se traduit par différents indices, comme les traces d'âge, l'authenticité des matériaux, l'accumulation de marques laissées par le temps, la stratification historique des constructions, les craquements du sol et divers signes de la présence des communautés passées (figure 4). Elle ajoute une profondeur temporelle qui confère au lieu une sorte de sacralité qui serait, pour ainsi dire, inscrite dans sa matière, et qui se manifeste chez les participants par des marques de respect pour les communautés qui ont investi les lieux. Cette dimension engage ainsi la mémoire et l'affectivité, de même que plusieurs registres sensibles (notamment le sonore et l'olfactif).

---

**FIGURE 4**

Traces d'âge à l'église de Saint-Enfant-Jésus du Mile-End [1847 et 1901-1902],  
Joseph Venne, architecte.

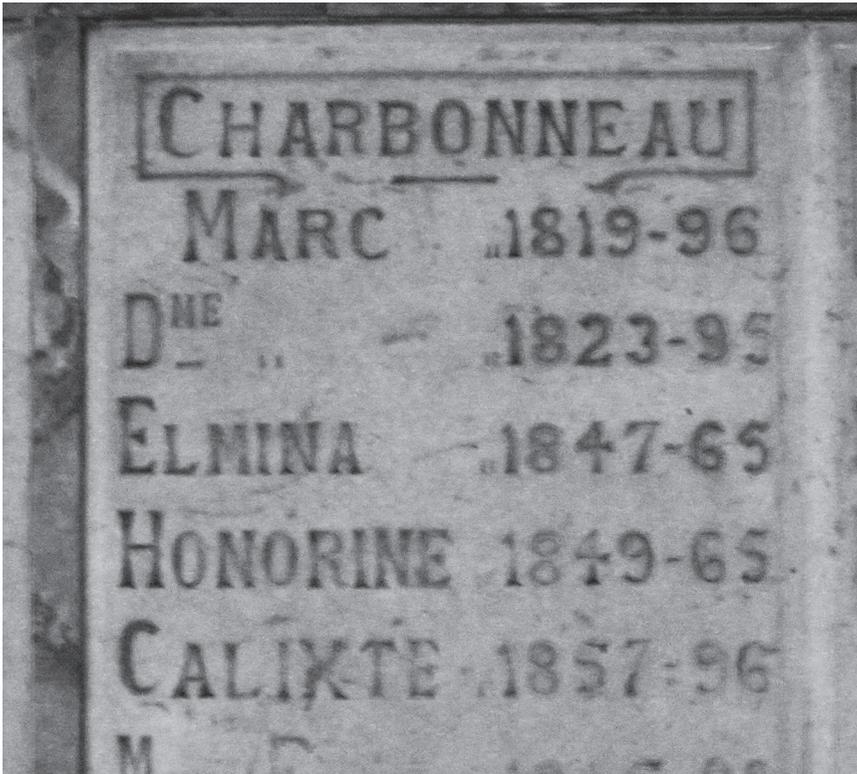


Photo: Josée Laplace.

Les différents attributs/qualificatifs que peut revêtir chacune des dimensions énumérées plus haut favorisent donc un type d'expérience, ou d'état. La manière dont ces dimensions et leurs attributs se combinent composerait l'ambiance globale, plus ou moins stable, attachée au caractère de chaque lieu. Cette ambiance mènerait à une expérience marquée tantôt par le bien-être, ou encore l'étrangeté, ailleurs la concentration et le recueillement, l'élévation ou la sujétion, pour en donner quelques exemples. Alain Findelli, Noëlle von Wyl et Josef Sütterlin<sup>19</sup> ont démontré qu'il était possible de résumer l'ambiance (lumineuse en l'occurrence) de lieux à l'aide d'un nombre réduit de qualificatifs, dont « six dimensions indépendantes qui correspondent chacune à un type d'expérience ambiante<sup>20</sup> » (tableau 2). Un modèle apparenté pourrait être développé pour synthétiser les dimensions d'ambiance plus spécifiques aux églises.

**TABLEAU 2**

Qualificatifs d'ambiance et dimensions d'ambiance correspondantes.

	Qualitatif d'ambiance	Dimension d'ambiance
1	<i>Behaglich</i> (accueillant)	<i>Wohlfühldimension</i> (dimension du bien-être)
2	<i>Lebendig</i> (vivant)	<i>Vitalitätsdimension</i> (dimension de vitalité)
3	<i>Erhaben</i> (grandiose)	<i>Kraftdimension</i> (dimension de force)
4	<i>Offen</i> (ouvert)	<i>Weitedimension</i> (dimension de vastitude)
5	<i>Sachlich</i> (ordonné)	<i>Funktionsdimension</i> (dimension de lisibilité)
6	<i>Geborgen</i> (protecteur)	<i>Entspannungsdimension</i> (dimension de confiance)

Source : Findelli, von Wyl et Sütterlin, 2012, « Une méthode de caractérisation des ambiances lumineuses en architecture d'intérieur », p. 206.

L'ambiance n'étant pas fixe, elle est toujours liée à un moment donné, à des conditions données<sup>21</sup>, pour un groupe ou un individu donné, mais il est malgré tout possible de constater une stabilité et une convergence

19. Findelli, Alain, Noëlle von Wyl et Josef Sütterlin, 2012, « Une méthode de caractérisation des ambiances lumineuses en architecture d'intérieur », dans Thibaud et Siret, *op. cit.*, p. 203-208.

20. *Ibid.*, p. 206.

21. Dans le cas des parcours, des conditions fluctuantes – au premier titre la lumière – ont pu faire en sorte d'avantager ou de désavantager une église donnée. Aussi n'accordons-nous pas une portée définitive aux différents témoignages, toujours mis en lien avec leurs conditions d'émergence.

dans les appréciations. Notre échantillon d'«enquêtés<sup>22</sup>» révèle une grande diversité de perceptions et d'appréciations, mais celles-ci peuvent s'assembler dans l'élaboration de l'image globale de chacun des lieux. À ce titre, l'intersubjectivité viendrait enrichir la connaissance des lieux.

Avant d'examiner comment s'articulent ces différentes dimensions pour quelques cas étudiés, précisons qu'elles ont été déterminées à partir de qualités ou qualificatifs recueillis dans les comptes rendus des parcours et du vocabulaire utilisé par les participants pour décrire les lieux et leurs impressions. Ces qualificatifs ont permis d'établir, à rebours, les catégories de «choses» identifiées comme éléments significatifs. Elles peuvent coïncider en tant que catégories d'analyse à celles qu'on retrouve dans des modèles d'analyse spatiale existants, par exemple celui proposé par Andrea Deplazes<sup>23</sup>, qui met en parallèle les propriétés physiques des objets architecturaux (la tectonique) avec celles perçues par les sens. Un travail pour établir des correspondances entre divers modèles serait à mener plus avant et pourrait permettre de développer un modèle unifié qui aurait une portée plus large.

Mentionnons par ailleurs que Gernot Böhme, dans un essai consacré à l'atmosphère des églises, identifie ce qu'il appelle des «générateurs» d'ambiance, particulièrement proches de ceux que nous venons d'identifier :

les formes architecturales en fonction de leurs qualités suggestives, en particulier les suggestions de mouvement, également la lumière et la pénombre, l'apparence de la pierre, les sculptures et les tableaux, les qualités acoustiques de la salle, les couleurs, les matériaux, les signes d'âge, et enfin, bien sûr, les symboles chrétiens, qui même dans les usages profanes produisent encore un effet<sup>24</sup>.

.....

22. L'échantillon compte une quarantaine de personnes au total.

23. Deplazes, Andrea (dir.), 2010, *Construire l'architecture. Du matériau brut à l'édifice*, Bâle, Birkhäuser, p. 20, tableau présenté sous le titre «La perception de l'espace architectural». Merci à Anne Deprez, de l'Université de Mons, pour cette référence.

24. [Traduction libre.] Nous n'avons pris connaissance qu'*a posteriori* de ce texte. Böhme, Gernot, 2003, «Atmosphären kirchlicher Räume» [Ambiances des espaces ecclésiaux], dans Adolphsen Hedge et Andreas Nohr (dir.), *Sehnsucht nach heiligen Räumen: Eine Messe in der Messe* [Nostalgie des espaces sacrés: La messe dans l'exposition], 24. Evangelischer Kirchenbautag [24<sup>e</sup> Congrès des Églises/églises protestantes], 31 octobre au 3 novembre 2002, Leipzig, Darmstadt, p. 117.

### *Caractère de quelques églises étudiées*

Quelques cas retenus pour notre étude permettront d'illustrer brièvement comment ces différents facteurs environnementaux interagissent et donnent lieu à une expérience distinctive. Ils ont été choisis notamment pour leurs caractéristiques formelles très contrastées<sup>25</sup>.

Les parcours effectués à la chapelle de l'Invention-de-la-Sainte-Croix [Victor Bourgeau, 1874-1878] (figure 5), intégrée au vaste ensemble du couvent des Sœurs de la Charité de Montréal (dites « Sœurs grises ») ont mis en lumière un lieu se situant dans un équilibre parfait entre une dimension de grandeur, de quelque chose de « plus grand que soi<sup>26</sup> », et une dimension d'accueil, de chaleur, d'intimité. Les participants ont noté en particulier le raffinement et la délicatesse des formes, la richesse et la qualité des matériaux alliés à une très grande simplicité. Ces qualités, conjuguées à la blancheur immaculée, à la chaleur des couleurs et des matières, à l'entretien parfait et au lustre des surfaces, ont été associées à un lieu qualifié de féminin, doté de légèreté. Le silence, la clarté des dispositions, la lumière qui origine de très haut par endroits, la chromatique des vitraux, la verticalité alliée à des formes arrondies en font un lieu à la fois aérien et protecteur, où l'on a envie de séjourner. Il s'agit du seul lieu, au sein de notre échantillon, qui pourrait être qualifié de sublime au sens où le définit Didier Larocque, d'un équilibre du sensible et de l'intelligible<sup>27</sup>. Les participants ont fait montre de beaucoup de précautions dans leurs déplacements par égard pour les occupantes de ce lieu manifestement « habité ». Ces parcours ont été suivis du départ définitif de la communauté religieuse de ses locaux, repris par l'Université Concordia. Il sera intéressant de noter ce que les nouveaux usages conserveront des qualités d'ambiance particulières du lieu et comment l'expérience en aura été, ou non, altérée.

L'église presbytérienne Saint Andrew and Saint Paul [Harold Lea Fetherstonhaugh, 1931-1932], (figure 6) visitée par le même groupe de participants, se présente presque comme l'exacte antithèse de la précédente.

.....

25. Il paraissait plus révélateur, dans un premier temps, de mettre en parallèle des endroits aux caractéristiques très dissemblables pour dégager les axes de différenciation des ambiances. Un approfondissement subséquent exigerait de comparer aussi des églises très semblables pour arriver à un degré d'analyse plus fin, ce qui n'a pas été possible durant notre parcours universitaire.

26. Locution employée par une participante.

27. Larocque, Didier, 2010, *Sublime et architecture*, Paris, Hermann, coll. « Hermann Philosophie ».

**FIGURE 5**

Chapelle de l'Invention-de-la-Sainte-Croix [1874-1878], Victor Bourgeois, architecte.



Photo : Josée Laplace.

Elle possède des formes massives, rigides, un intérieur de pierre, austère, sombre et froid au propre comme au figuré. C'est un lieu qualifié de masculin, voire de militaire<sup>28</sup>, qui n'a donné lieu pratiquement à aucune appréciation positive, malgré ses qualités constructives et la richesse de certains éléments du décor et des matériaux. Le fait que le lieu ait été visité juste après la chapelle des Sœurs grises<sup>29</sup>, par des personnes culturellement éloignées du culte presbytérien, explique peut-être en partie ce faible degré d'appréciation. Apparaissant ainsi inapte au recueillement ou à l'intériorité individuelle, cette église, qualifiée de « lieu d'apparat » par un participant, prend néanmoins un autre sens dans le contexte des rassemblements de sa communauté d'attache, par exemple les manifestations de chant choral pour lesquelles elle est réputée (figure 7).

L'église Notre-Dame-de-la-Salette [Paul G. Goyer, 1954-1956], une église moderne préconciliaire, dont le plan octogonal a sans doute été conçu avec l'idée démocratique d'un rapprochement de la communauté (figure 8), montre des interventions conceptuellement bien intentionnées mais qui s'avèrent, à terme, spatialement « défectueuses ». Le lieu s'est révélé plutôt oppressant et autoritaire pour nos participants, par la présence de colonnes qui bloquent le regard, la séparation marquée entre le chœur et l'ensemble, quelques interventions artistiques maladroites, une circulation plutôt malaisée et des matériaux défraîchis. Le principal aspect positif signalé est la coupure sonore efficace par rapport à une artère importante et achalandée.

La chapelle du Carmel de Montréal [Alfred Préfontaine, 1895-1896] convoque, sur plusieurs plans, des observations semblables à celles faites à la chapelle des Sœurs grises. Il s'agit également d'un lieu auquel on confère un caractère féminin et qui en partage plusieurs caractéristiques : là aussi blancheur, délicatesse, soin accordé à chaque détail, ordre, sobriété et propreté, qualité de l'accueil. Par ailleurs, ses formes, certaines des matières et couleurs plus froides laissent une impression d'austérité, de gravité (figure 9). En même temps, la légèreté des formes, la verticalité et le calme incitent à la réflexion, à la méditation.

.....

28. De fait, cette église est le port d'attache du régiment écossais Black Watch au Canada. Bien que les participants n'aient pas eu au préalable d'indication à cet effet et que personne n'ait fait ce rapprochement, cela a pu être perçu notamment par les drapeaux disposés sur des mâts de part et d'autre de la nef.

29. Un participant n'avait toutefois pas assisté à la visite précédente, mais a eu sensiblement le même type d'appréciation.



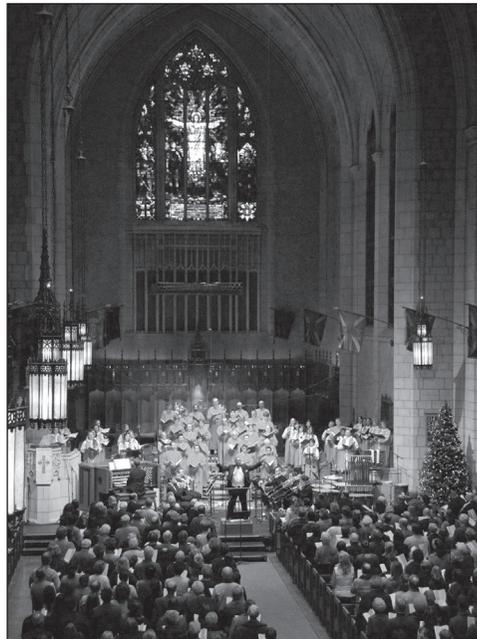
**FIGURE 6**

Église Saint Andrew  
and Saint Paul [1931-1932],  
Harold Lea Fetherstonhaugh,  
architecte.

Photo : Josée Laplace.

**FIGURE 7**  
Chœur de la congrégation  
de Saint Andrew and Saint Paul  
lors du *CBC Christmas Sing-In*, 2011.

Source : Congrégation  
Saint Andrew and Saint Paul.  
Photo : Bonnie Nichol.



**FIGURE 8**

Église Notre-Dame-de-la-Salette [1954-1956], Paul G. Goyer, architecte.



Source : Conseil du patrimoine religieux du Québec, 2003-06-381-49-01.

**FIGURE 9**

Chapelle du Carmel de Montréal  
[1895-1896], Alfred  
Préfontaine, architecte.  
Photo : Guillaume St-Jean.



Sa très petite taille – celle d'une église miniature – en fait un lieu intime qui impose également une grande retenue et ménage une certaine part d'inconfort, d'état d'alerte. Au chapitre de l'historicité, les parcours ayant été réalisés peu de temps après la réouverture de la chapelle fraîchement rénovée, signalons l'écart entre l'âge réel et l'âge apparent de la chapelle qui a suscité une impression de « non-correspondance » chez certains. Cette inadéquation s'est révélée notamment sur le plan olfactif, en raison de l'odeur de peinture qui ne correspond pas aux attentes face à un lieu religieux.

Le dernier cas abordé ici est l'église paroissiale Saint-Eusèbe-de-Verceil [Joseph-Henri Caron, 1923-1924], où ont été réalisés le plus grand nombre de parcours. Le profil très diversifié des répondants amène des appréciations et des perceptions très variées, mais rarement complètement divergentes. On a manifestement affaire à un espace qui agit puissamment (figure 10) en tant qu'« espace autre » où se crée une rupture efficace

---

#### FIGURE 10

Église Saint-Eusèbe-de-Verceil [1923-1924], Joseph-Henri Caron, architecte.



Photo : Guillaume St-Jean.

avec l'extérieur : volume vaste et dégagé, perçu comme très haut, baignant la plupart du temps dans un clair-obscur apaisant, des effets sonores (résonance, réverbération, écho) très imposants. On y éprouve aussi des changements d'échelle parfois étourdissants, ainsi que des hauteurs «vertigineuses». Il s'agit d'un lieu qui semble coupé du monde («une forteresse» dit une participante), tout cela favorisant aussi efficacement l'impression de se retrouver hors du temps. Certains le qualifient de lieu de repos, de guérison, de liberté, où l'on peut se délester du poids du quotidien, en dépit de son état de grande détérioration (accentué par des odeurs qui signalent le manque d'entretien) qui provoque aussi des sentiments de tristesse profonde. Les traces de la présence d'une communauté d'un quartier populaire sont aussi marquantes de l'expérience qu'on en fait et contribuent à approfondir sa dimension mémorielle (figure 11).

---

**FIGURE 11**

Tiré du projet photographique de Maude Perrin sur le temps et la mémoire réalisé à l'église Saint-Eusèbe-de-Verceil.



Photo : Maude Perrin.

Ainsi, en peu de mots, un espace peut être caractérisé, même particularisé. De notre corpus d'étude, nous avons vu émerger une église « musée », une église palimpseste, un lieu sublime, un lieu de métissage, un lieu en suspension, un lieu maladroit, etc.<sup>30</sup>. Une même église peut aussi être à la fois rempart, refuge, baume, « lieu autre ». Les précédents portraits ne sont pas complets, mais cet exercice voulait illustrer à quel point chaque église peut imposer une expérience distincte, possède une personnalité propre. À travers l'expérience, il est possible de circonscrire quelques dimensions d'ambiance prépondérantes et rendre compte de la relation dynamique avec les lieux.

### ●.....

## Valeur d'expérience et fonctions de l'intérieur ecclésial

On pourrait envisager d'intégrer un tel exercice à des approches d'évaluation existantes, où l'expérience vécue serait considérée en tant qu'une « valeur » à part entière, qui servirait en quelque sorte d'« étalon de mesure » des appréciations des espaces, que l'on pourrait apprendre à traduire à l'aide des outils exploratoires de l'étude des ambiances décrits plus haut. Reprenant la grande distinction entre valeur d'existence et valeur d'usage, proposée notamment par Luc Noppen et Lucie K. Morisset, la « valeur d'expérience » ferait ici figure de pont entre ces deux catégories de valeurs, en prêtant vie aux valeurs d'existence (que sont les valeurs d'âge, d'art, de position et de matérialité), c'est-à-dire en confrontant l'objet réel à l'interprétation actuelle. Le schéma proposé par Noppen et Morisset s'articule d'ailleurs autour de la distinction faite par Aloïs Riegl « des qualités liées à l'appropriation du passé (à la mémoire) et de “nouvelles qualités”, surgies dans le présent sans médiation mémorielle<sup>31</sup> » (distinction entre le document et le monument). À cet égard, l'expérience immédiate comme modalité de lecture de ces qualités au regard du présent peut être envisagée comme un moyen d'élargir le spectre des possibilités fonctionnelles d'un lieu,

.....

30. Ce bref inventaire inclut des lieux qui ne sont pas décrits ici.

31. Noppen et Morisset, 2005, *op. cit.*, p. 295-296.

et conséquemment ses usages. Il s'agit aussi de dépasser le paradigme utilitariste (du moins le point de vue de la rentabilité comptable *stricto sensu*) en explorant des fonctions *a priori* non utilitaires<sup>32</sup>.

L'expérience qui naît au contact de l'objet permet, d'une part, de repérer des états (corporels, émotionnels, spirituels ou autres) favorisés par les espaces, que l'on pourrait qualifier de «primordiaux» et auxquels on peut conférer, selon le cas, une utilité sociale. D'autre part, elle peut aussi contribuer à traduire, en décodant des significations des lieux selon la distinction établie par Umberto Eco, des fonctions connotées et dénotées de l'architecture<sup>33</sup>. Eco voit «dans le signe architectural *la présence d'un signifiant dont le signifié est la fonction que celui-ci rend possible*<sup>34</sup>». En plus de dénoter une fonction primaire (par exemple accomplir un rituel), le signe architectural connote un certain nombre d'autres fonctions (dites «secondaires») qui peuvent être de l'ordre du symbolique et correspondre «à une certaine idéologie de la fonction<sup>35</sup>»: «Dans cette perspective, la qualification de "fonction" s'élargit à toutes les destinations communicatives d'un objet, puisque dans la vie collective les connotations "symboliques" de l'objet utile ne sont pas moins "utiles" que ses dénotations fonctionnelles<sup>36</sup>.»

Dans le cas de l'église, les signaux sensibles en tant que catégorie de signes architecturaux indubitablement liés aux usages passés continuent de les connoter, au-delà de l'usage religieux. Ils continuent de renvoyer à des fonctions en lien avec la spiritualité, au sens large qu'on peut lui assigner aujourd'hui (recueillement, prière, méditation), mais aussi à un ensemble d'autres fonctions effectives (contempler, s'asseoir ou s'agenouiller en silence, chanter) ou symboliques (grandeur, dépouillement, protection).

.....

32. Greffe fait d'ailleurs mention du nouveau paradigme de «l'expérience» en économie, qui se substituerait à la fois à «l'économie du bien» et à «l'économie du service». Dans «l'économie d'expérience», le consommateur n'est plus à la recherche de biens et services, mais de sensations. Greffe, Xavier, 2006, «La réutilisation des églises. Valeurs d'existence et valeurs d'usage», dans Morisset, Noppen et Coomans, *op. cit.*, p. 171.

33. Eco, Umberto, 1972, *La structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*, Paris, Mercure de France.

34. [Italiques dans l'original.] *Ibid.*, p. 269.

35. *Ibid.*, p. 274.

36. *Ibid.*, p. 275.

Pour Böhme, les usages non liturgiques qui investissent les églises aujourd'hui (concerts, expositions, conférences, etc.) sont souvent explicitement basés sur l'atmosphère qui y règne, ou du moins doivent-ils toujours composer avec elle<sup>37</sup>. C'est pour cela, selon lui, qu'on aura historiquement évité d'en faire trop de cas, notamment chez les théoriciens de l'architecture ecclésiale, par crainte que le rôle subsidiaire accordé à l'atmosphère ne devienne indépendant<sup>38</sup>. Pour cette même raison, nous sommes aujourd'hui, toujours selon Böhme, dans un moment historique où nous pouvons aborder l'atmosphère des espaces ecclésiaux en tant que telle. Celui-ci ajoute que, «en cas de défaillance de l'autorité dogmatique, l'unité atmosphérique de l'espace de l'église est pratiquement effondrée<sup>39</sup>».

## Conclusion: l'attention aux atmosphères dans les projets de transformation

C'est dans ce contexte qu'il est important de prendre en compte les facteurs (ou générateurs) d'ambiance dont il a été question plus haut lors d'interventions sur les bâtiments pour considérer comment, «en tant qu'œuvre[s] exceptionnelle[s] qui engendre[nt] la patrimonialisation<sup>40</sup>», on peut conserver leur densité de significations et continuer de rendre possibles des expériences architecturales hors du commun («extraordinaires»), et éviter leur basculement vers le banal.

L'attention à la dimension expérientielle des lieux permet non seulement d'explorer la sphère des usages possibles, tel qu'évoqué plus haut, mais aussi d'identifier les dispositifs matériels à la base d'effets sensibles remarquables. On peut de cette manière porter attention à leur persistance au-delà des conversions ou des transformations.

.....

37. [Traduction libre.] Böhme, 2003, *op. cit.*, p. 117.

38. *Ibid.*, p. 116.

39. *Ibid.*, p. 117.

40. Morisset, Lucie K., Luc Noppen et Thomas Coomans, 2006, «Démolir ou convertir? La valeur d'usage», dans Morisset, Noppen et Coomans, *Quel avenir pour quelles églises?...*, *op. cit.*, p. 163.

Ainsi remarque-t-on, parmi les nombreux exemples de conversions, que les plus réussis sont généralement ceux qui proposent, selon différentes combinaisons, des usages qui s'inscrivent dans la continuité pratique et symbolique des lieux et des solutions architecturales qui conservent, à différents degrés, les attributs de l'intérieur ecclésial (volumes, éclairage, matériaux, décor, œuvres d'art).

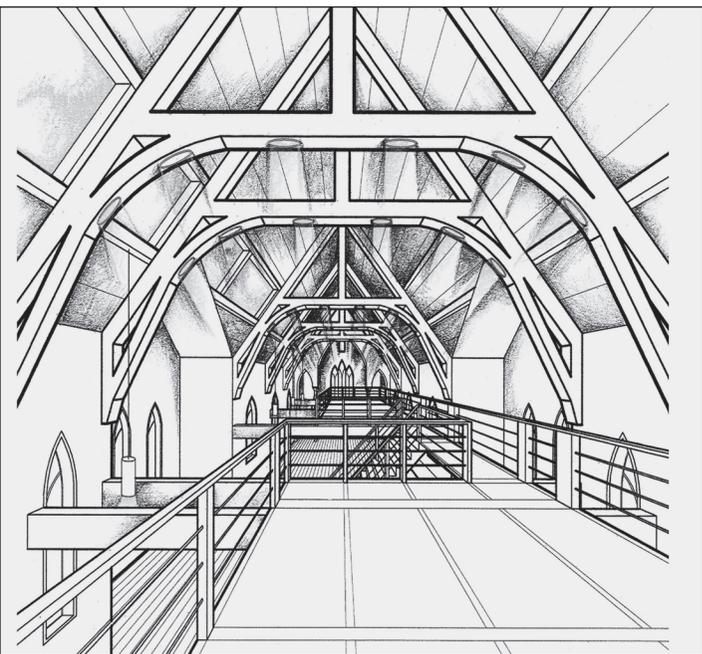
Des éléments d'ambiance préservés peuvent contribuer à créer un environnement favorable à la nouvelle fonction. C'est ce dont témoignent, par exemple, les usagers du Chic Resto Pop à Montréal, cuisine communautaire établie dans l'ancienne église Saint-Mathias-Apôtre [Roux et Morin, architectes, 1958-1959], où la réverbération de la nef dont le volume a été conservé, ainsi que la lumière polychrome qui filtre des fenêtres en verre coloré, auraient tendance à pacifier les convives.

Mais il ne s'agit pas de « fixer » les lieux dans un état donné, ni même de changer d'usage pour revisiter leur ambiance. On pourrait citer en terminant le cas de l'église de Saint-Prim en Isère, qui, tout en demeurant dédiée au culte, a connu une transformation radicale, réhabilitée avec une esthétique contemporaine par l'artiste Claude Rutault, dont « l'atmosphère est devenue plus sereine et silencieuse<sup>41</sup> » et où la fréquentation s'est accrue. Ainsi, projeté dans une ambiance tout autre, le lieu continue de conserver le caractère du spirituel, qui s'en trouve amélioré ou, du moins, mieux adapté aux sensibilités présentes.

.....

41. Blanchet-Vaque, Christine, 2009, « L'intervention d'artistes contemporains dans les églises anciennes : de la re-sacralisation à la patrimonialisation », dans Étienne Berthold, Mathieu Dormaels et Josée Laplace, *Patrimoine et sacralisation*, Québec, MultiMondes, coll. « Cahiers de l'Institut du patrimoine de l'UQAM », n° 8, p. 86. Blanchet ajoute que « [d]evant les vitres, des stores colorés et amovibles créent une ambiance chaleureuse qui sensibilise une majorité des visiteurs » (*ibid.*). Depuis l'intervention, l'église attire des amateurs d'art contemporain intéressés par le travail de l'artiste, mais aussi un nombre croissant de demandes de célébrer des baptêmes et des mariages. On peut également se référer à la monographie préparée par l'artiste : Rutault, Claude, *Saint-Prim, 1999-2007*, Paris, Éditions des Cendres.





9

PROFESSIONALS'  
AND NON-PROFESSIONALS'  
PREFERENCES OF ADAPTIVE  
REUSES OF HISTORIC  
CHURCHES AND PRESERVATION  
OF THE CHURCHES AS  
A COMMUNITY/SOCIAL SYMBOL

**You-Kyong Ahn\***

# Résumé

●.....

Cet article analyse les différences entre les préférences des professionnels et celles des non-professionnels en matière de conversion d'églises historiques. Les questions suivantes sont posées: « En quoi les préférences des professionnels et des non professionnels en matière de conversion d'églises historiques diffèrent-elles ? » et « Quelles sont les conséquences de ces différences sur la préservation de l'église en tant que symbole communautaire/social ? ». Pour répondre à ces questions, par le biais d'un sondage en ligne, cette recherche s'est intéressée aux impressions de sujets professionnels et non professionnels sur des exemples d'églises historiques converties (p. ex. communautaire/culturelle, institutionnelle, commerciale et résidentielle), suivant les normes du secrétaire à l'Intérieur des États-Unis (qui sont les lignes directrices de préservation basées sur les modèles européens). Après avoir visionné des images de changements typologiques pour de nouveaux usages sur des églises historiques, les deux groupes de sujets – professionnels et non professionnels – devaient répondre à un questionnaire. Dans ce cas particulier, les études cognitives ont montré la validité de la représentation typologique des modifications. S'appuyant sur les réponses obtenues, les préférences des participants ont été quantifiées suivant trois aspects différents: la désirabilité, la rétention des origines religieuses et l'acceptabilité.

.....●

\* I am grateful to Calvin College who supported this research. I was awarded a Calvin Research Fellowship in the academic year 2008-2009, without which I would not have been able to complete this study. I am also indebted to Craig Hanson, a colleague of the Art Department at Calvin College, who introduced me to the Ninth International Young Scholars Conference on Heritage and helped me frame my conference presentation, which is the basis of this paper.

Most of all, I would like to thank and extend my sincere gratitude to my Ph.D. chair, Anat Geva, and my Ph.D. committee members, Louis Tassinary and David Woodcock, from Texas A&M University. The methodology of this research is based on my doctoral research on the public perception of the adaptive reuse of abandoned historic churches. Their expertise and insightful guidance were crucial to this paper.

The church serves as a source of community identity through its life-enhancing functions (wedding, baptism, social events) and the daily contacts people have with it all through the generations. Accordingly, people are concerned with maintaining the integrity and community/social symbolism of these buildings.<sup>1</sup> Still, more and more churches are abandoned due to “neglect, lack of restoration funding, changes in congregation size and income, and the lack of training in historic building maintenance.”<sup>2</sup> One of the solutions to save abandoned historic churches is their adaptive reuse.<sup>3</sup>

In conjunction with adaptive reuse, preservation professionals point out that form and function dialogue is the main issue; and the dialogue becomes very difficult in the adaptive reuse of a historic church. As function is one of the major factors that define a historic building’s integrity<sup>4</sup> when it is converted to a new function, a “collision” between original and new integrities may occur, which often becomes detrimental to historic churches.<sup>5</sup> This perspective stems not only from the nature of the unique

.....

1. Cantacuzino, Sherban, 1989, *Re-architecture: Old Buildings, New Uses*, New York, Abbeville Press; Cohen, Diane and A. Robert Jaeger, 1998, *Sacred Places at Risk*, Philadelphia, Partners for Sacred Places; Geva, Anat M., 1995, *The Interaction of Climate, Culture, and Building Type on Built Form: A Computer Simulation Study of Energy Performance of Historic Building*, unpublished doctoral dissertation, Texas A&M University, College Station; Geva, Anat M., 2002, “Vernacular Housing, Past and Present,” Proceedings of the ACSA [Association of Collegiate Schools of Architecture] Conference held in Portland, Oregon, in October 2002, p. 288–296; Jaeger, Robert A., 2005, “Reusing Religious Properties,” *The Magazine of Partners for Sacred Places*, summer, p. 7–9; Kloch, Kimberly A., 2007, “A House Rebuilt: Breathing New Life into Abandoned Houses of Worship,” *Sacred Architecture*, vol. 13, p. 24–26; Lindberg, James, 2004, “Issue-Based Preservation: The Prairie Churches of North Dakota Project,” *Forum Journal*, vol. 18, no. 4, p. 35–43; Upton, Dell, 1986, *America’s Architectural Roots: Ethnic Groups That Built America*, Washington: The Preservation Press; Vangelova, Luba, 2005, “Born Again: Newlyweds Revive a Disused Chicago Church by Making It Home,” *Preservation*, vol. 57, no. 1, p. 48–49.
2. National Park Service, 2006, *National Register of Historic Places: Fundamentals*, <<http://www.nps.gov/nr>>, accessed December 12, 2013.
3. Cantacuzino, *op. cit.*; Cohen and Jaeger, *op. cit.*; Lindberg, *op. cit.*, p. 35–43; Vangelova, *op. cit.*, p. 48–49.
4. Murtagh, William J., 1997, *Keeping Time: The History and Theory of Preservation in America*, New York: John Wiley, p. 118.
5. Crawford, Ilse, 1988, “Memento Miro,” *The World of Interiors*, February, p. 90–95; Denslagen, Wim, 1994, *Architectural Restoration in Western Europe: Controversy and Continuity*, Amsterdam: Architecture and Natura Press; Murtagh, *op. cit.*, p. 118;

form (notably the physical interior) of churches, but also their symbolic (community/social) meanings.<sup>6</sup> For instance, it is difficult to maintain the large volume of the interior when the church is transformed to secular functions such as office, retail, and residential.<sup>7</sup> In addition, the socio-cultural value of a church as a community symbol causes its community members to resist to changes made to their churches.<sup>8</sup>

## Preference of adaptive reuse of a historic church

According to James Douglas and Derek Latham, both professional and non-professional<sup>9</sup> community members are concerned with the preservation of the churches as community/social symbols during their reuse processes. They argue that two factors are associated with successful conversions: the similarity of the new function to the social/cultural function of the historic church, and the minimal modifications to the original architecture of the church to accommodate the new use. The least changes in both sociocultural and architectural traits are therefore considered as the most desirable reuse in order to preserve the church as a community/social symbol.<sup>10</sup>

Based on that claim, Latham ranks the preference of new uses of the churches in the following order: community centre, charitable uses, civic roles, recreational uses, commercial uses, and residential uses. He contends that other than an alternative religious reuse, community, charitable, and civic reuses respond the best to the church's original socio-cultural and physical characteristics. Nevertheless, converting a church

Powell, Kenneth, 1999, *Architecture Reborn: Converting Old Buildings for New Uses*, New York: Rizzoli, p. 1–19; Robert, Philip, 1991, *Adaptations: New Uses for Old Buildings*, New York: Princeton Architectural Press.

6. Latham, Derek, 2000, *Creative Re-use of Buildings*, vols. 1–2, Shaftesbury: Donhead.
7. Kloch, *op. cit.*
8. Cantacuzino, *op. cit.*; Cohen and Jaeger, *op. cit.*; Geva, 1995, *op. cit.*; Geva, 2002, *op. cit.*; Jaeger, 2005, *op. cit.*; Lindberg, *op. cit.*; Murtagh, *op. cit.*, p. 120; Vangelova, *op. cit.*
9. In this paper, professionals mean design-trained people who work in fields such as interior design, architecture, urban design, and planning, while non-professionals refer to non-design-trained people in these fields.
10. Douglas, James, 2002, *Building Adaptation*, Oxford, Butterworth Heinemann; Kloch, *op. cit.*; Latham, *op. cit.*

for retail and/or residential uses is the least favourable, as these options do not match the original cultural symbolic function, not forgetting that they often lead to radical physical changes.<sup>11</sup> Douglas also provides various adaptive reuses for churches in a specific preferred order: “monument, another religious, community, commercial, recreational, residential, mixed residential/church, and industrial uses.”<sup>12</sup> This order expresses his concern with insensitive reuses that are destructive to the church’s critical physical and sociocultural characteristics.

Although community/social reuse is most often preferred to preserve a historic church as a community’s sociocultural symbol, when the church is not located in a thriving community, commercial and residential reuses are commonly conducted.<sup>13</sup> The literature maintains that commercial reuses that preserve the churches’ main architectural feature—a big atrium space—are still suitable, while retail and residential reuses that radically alter the interior space are not. For instance, Douglas mentions that converting a church into a mountaineering facility would be a good reuse as it would retain the original atrium space of the church.<sup>14</sup> However, he does not address how this commercial function, which is often regarded as incompatible with the charitable social function of the church, affects its acceptance as a good reuse.

In sum, the literature states that both professionals and non-professionals are concerned with changes made to sociocultural and architectural features of the church regarding the adaptive reuse of historic churches and advocate the continued use of a historic church as a community/social symbol (for example a community centre) rather than reuse of the church for commercial and/or private functions (restaurant, retail, residential). Neither Douglas nor Latham document how changes made to the two features influence their preferences of adaptive reuses and how these preferences were tested. Consequently, we can question how the altered degrees of the two features affect their preferences and whether the two groups’ preferred orders of adaptive reuses of historic churches are the same.

.....

11. Latham, *op. cit.*

12. Douglas, *op. cit.*, p. 159–160.

13. Kloch, *op. cit.*; Duckworth, Linnea C., 2010, *Adaptive Reuse of Former Catholic Churches as a Community Asset*, Master’s dissertation, University of Massachusetts Amherst.

14. Douglas, *op. cit.*

## Research questions, hypotheses, and objectives

This study asks, “are professionals’ and non-professionals’ perceptions and preferences of adaptive reuses of a historic church the same?” And “if their perceptions and preferences are not the same, what is the implication of this difference on the preservation of the church as a community/social symbol?” In order to answer these questions, I examined two hypotheses: first, that both professionals and non-professionals prefer community/social reuse to commercial and residential reuses, but that professionals’ and non-professionals’ preferred degrees of the changes made to the churches for their new vocation are different. Based on these hypotheses, new uses (community/cultural, institutional, commercial, and residential reuses) were used as independent variables. The categories of new uses were chosen on the basis of Douglas’s and Latham’s writings. Perceptions of the new uses were designed as dependent variables. In other words, I examined both professional and non-professional participants’ perceptions (dependent variable) of the new uses (independent variable) in terms of their preferred degrees.

It is important to note that this is a quantitative study that tests Douglas’s and Latham’s claim of preferred reuses in terms of professionals’ and non-professionals’ perceptions.<sup>15</sup> It is not about general perceptions and preferences related to churches, which can vary widely from one population to the other. In addition, the critical research question of this study targets the importance of the visual image of the reuse rather than other tangible variables (cost, building codes...) that might also affect people’s preferences of adaptive reuses of a historic church. This image and its perception are prerequisites for starting public fundraising or dealing with building code issues.

By investigating professionals’ and non-professionals’ perceptions of preferred reuses of a historic church, I attempt to show how their perceptions are either identical or different, and why; and provide a useful resource for professionals when creating community-oriented design processes for the conversion of historic churches. The importance of the community-oriented design for adaptive reuse of a historic

.....  
15. *Ibid.*; Latham, *op. cit.*

church is based on the fact that a community's engagement with their built environment is a foundation of the community/social value of the environment; and their attachment to the value of the environment helps its sustainability.<sup>16</sup>

Thus, I intend to demonstrate how a quantitative study can support and augment the perceptual phenomena in religious heritage preservation, foster better communication between professional designers and non-professional community members as regards the adaptive reuse of historic churches, and help in maintaining a church as the community's sociocultural symbol.

## Research material and design

I used sixteen adaptive reuses of historic churches that were listed in the National Register to develop my research material, and complied with the Secretary of the Interior's Standards for Rehabilitation.<sup>17</sup> The selection of my study samples was based on similarities in their locations (urban setting), architectural styles (Gothic Revival), and construction periods (late nineteenth century to early twentieth century), as well as the availability of data (texts, pictures, drawings, etc.).

Based on existing texts, pictures, and photographs describing the design intention and subsequent modifications, I analyzed the changes made to interior architectural features of the buildings. First, I developed a list of such changes (floor level, walls, vaulted ceiling, atrium, artificial light, natural light, clerestory, ductwork, pews, altar, etc.). Then, I categorized the list into five groups that consist of common architectural characteristics (interior volume, light quality, interior finish, and

16. Hayden, Dolores, 1995, *The Power of Place: Urban Landscape as Public History*, Cambridge (MA): The MIT Press; Schneekloth, Lynda H. and Robert G. Shibley, 1995, *Placemaking: The Art and Practice of Building Communities*, New York: John Wiley; Schneekloth, Lynda H. and Robert G. Shibley, 2000, "Implacing Architecture into the Practice of Placemaking," *Journal of Architectural Education*, vol. 53, no. 3, p. 130–140.

17. The stamp of the National Register implies that the historic and cultural values of an old building were acknowledged officially in historic preservation. Once an old building is recognized and registered, its preservation processes are realized more with reference to the Secretary of the Interior's Standards. These standards focus on preservation principles—how to save historic buildings and what the goal of the preservation treatments is.

heating, ventilation and air conditioning system, as well as furniture and specific features related to worship). Finally, the degrees of change in each feature were marked. Table 1 shows the spectrum of changes and their variations (no change, minor modification, addition, relocation, and removal). The analyses revealed that sample churches were varied in their scales (small and large); interior volume and light quality were the architectural features whose changes concerned professional architects the most; and to these two architectural features, major or minor physical changes<sup>18</sup> were made.

The research material was developed, based on the analyses, as a 4 × 2 × 2 split-plot design where the main factors were: the new use (community/cultural, institutional, commercial, or residential); the nature of change (interior volume and light quality); and the extent of change (minor or major). In other words, in order to investigate how professionals and non-professionals react to a conversion to different sociocultural functions (community/cultural, institutional, commercial, residential uses) and the changes they require in the adaptive reuse of historic churches, typologies of degrees of changes in the two interior architectural features were applied to these new uses.

The focus on the two major features—interior volume and light quality—enabled control of variations in architectural changes of the churches. To increase generalizability of the findings, the design included two replications of the original church: a small and a large prototypes. First, interior and exterior prototypes of small and large churches were developed (Figure 1). Then, the typological images of modified architectural features—again interior volume and light quality—were applied to the prototypes (Figures 2 and 4). However, as no impact of the two different prototypes on perception of churches was found in the pretest, only one prototype was used in the actual test.<sup>19</sup>

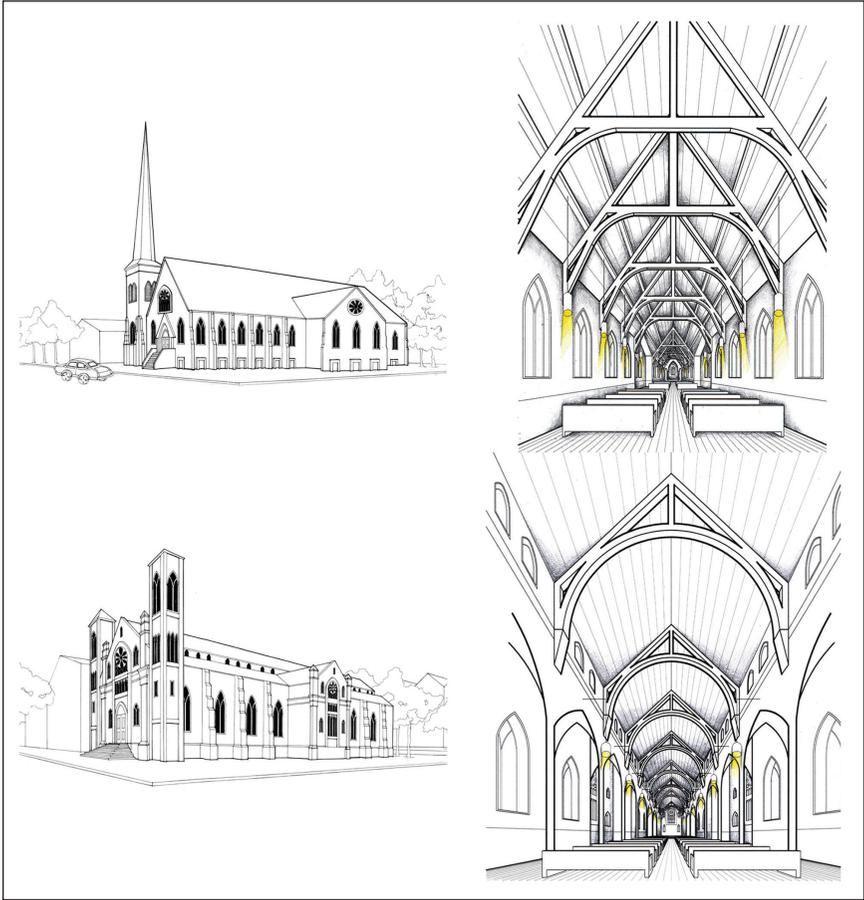
.....

18. Minor and major changes of interior volume are defined by the changes in the amount of space occupied by substances and objects (new floor levels, partitions inserted, pews removed...). Minor and major changes of light quality are defined by the extent of functional light necessary for new use, the extent of any structural changes caused by new lighting devices, and the design of lighting fixtures (for example, traditional or modern style).

19. The results of the ANOVA demonstrated that prototype difference rarely affected participants' perceptions of the reused churches ( $p = 0.43$ ).

**FIGURE 1**

Exterior and interior views of small-church prototype (top left and right);  
and exterior and interior views of large-church prototype (bottom left and right).



Source: You-Kyong Ahn.

The typologies of changes were created as one-point perspective images using AutoCAD. One-point perspective was used to represent the symmetric characteristics of the church. The views of the converted church interiors from the entry spaces were drawn. To increase the three-dimensional feeling, tones and different line weights were added to the drawings; to understand the interiors, perspectives of the second floors that are invisible from the first floors were generated as separate drawings (Figure 2). Minimal colours were added to the perspectives,

**TABLE 1** Architectural features and their changes according to functional changes (derived from sample churches listed in the National Register).

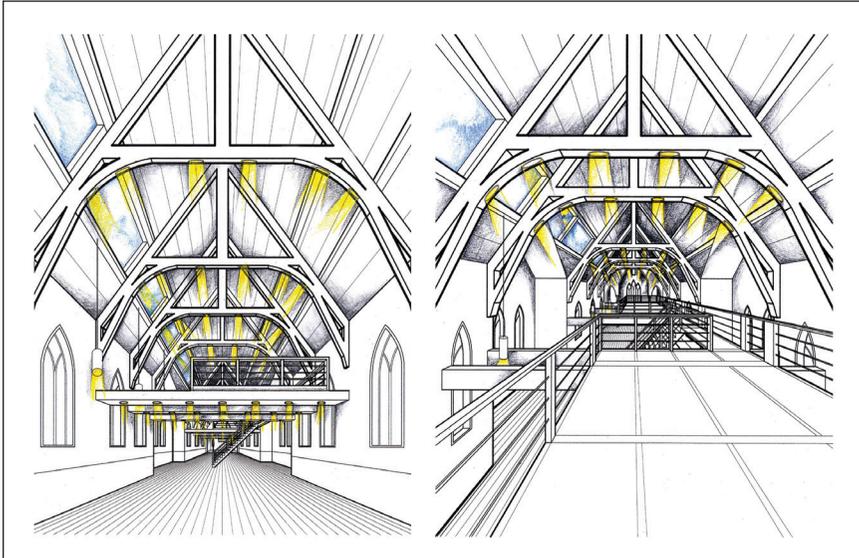
	Community/cultural						Institutional			Commercial					Residential			
	a	b	c	d	e	f	a	b		a	b	c	d	e		a	b	c
Interior volume and circulation	Floor level	NC	CA	NC		CA	CM	NC	CA	NC	NC	CA	CA	CA	CA	CA		CA
	Wall	NC	NC	NC		CA	CA	CA	CA	NC	NC	CA	CA	CA	CA	CA		CA
	Vaulted ceiling	NC	NC	NC		NC		NC	NC	NC	NC	NC	NC	NC	NC		NC	
	Atrium	NC	NC	NC		CM	CM	CM	C	NC	NC	CM	CM					
	Cruciform plan													NC				
	Balcony								A					A	A			A
	Column							NC	NC	NC	NC							
	Staircase								A			A	A	A			A	A
	Elevator					A	A		A			A	A					
Lighting fixtures and light quality	Artificial light	CA		CA		AV	AV	AW	NCRA	NC	CA	A	A	A				NC
	Natural light	NC	NC	NC	NC	NC	NC	NC	NC	NC	NC	NC	NC	NC	NC	CM*		CM
	Clerestory								CM									
	High window	NC	NC	NC	NC	NC	NC	NC	NC		NC	NC	NC	NC				NC
	Stained glass window	NC	NC	NC	NC	C	NC	NC	NC	NC	NC	NC	NC	NC	NCA	NCA	NC	NCAS
	Door				A**	A	A	A	A								A	NCAS



such as yellow and blue to represent lighting, which was intended to make light quality changes more easily perceivable by the participants. Photographs of lighting effects as relevant to the alterations were included in the typological images to facilitate their description (Figures 2 and 4).

**FIGURE 2**

Community/cultural reuse with major changes both in interior volume and light in prototype I.



Source: You-Kyong Ahn.

It should be noted that the developed images—simple line drawings with minimal colours—were typological representations of real-world examples. As such, they resulted in abstraction and simplification of the examples. In other words, the created drawings were not intended to be photorealistic copies of the external world. They correspond to three-dimensional mental pictures that represent viewers’ visual experiences of churches in their cognitive nature. The validity of this method is supported by scholars who noted the symbolic and communicative values of typologies.<sup>20</sup> According to them, these values have bearing

.....  
20. Abu-Obeid, Natheer N., 1993, *Abstraction and Categorization of Architectural Forms: A Cognitive Approach towards the Language of Architectural Form*, Ph.D. dissertation, Texas A&M University; Argan, Giulio C., 1996, “On the Typology of Architecture,” in Kate Nesbitt (ed.), *Theorizing a New Agenda for Architecture: An Anthology of Architectural*

on the cognitive nature of human beings and it is the representativeness of the images developed that is most important for accrued understanding of visual aspects of a space, rather than their similarity to the real world (in photographs for example).<sup>21</sup>

## Survey procedure

The professionals working in the states of Michigan, Illinois, Ohio, and Texas were recruited through office visits, phone calls, and emails posted in Archinet, Partners for Sacred Places, and State Historic Preservation Office websites. Undergraduate Texas A&M students, mainly in their first year, were recruited to represent the non-professional population, through contacting instructors of diverse classes (class visits and emails). Resorting to first-year undergraduate students as a subset of non-professional people is supported by literature in environmental psychology.<sup>22</sup> Brent Scott, for example, tested architecture students' aesthetic evaluation and found that the preferences of first-year students were similar to those of non-professionals in general, while trained senior students' preferences were close to those of professional architects.<sup>23</sup> The impact of design training on evaluation of visual stimuli is also supported by Allan Whitfield and John Wiltshire's study.<sup>24</sup> Their analysis of the aesthetic evaluation of undergraduate students at different design training stages demonstrates that degrees of design training affect the students' perceptions of visual stimuli and result in different aesthetic

---

*Theory 1965–1995*, New York: Princeton Architectural Press, p. 240–246; Kwun, Joon B., 2001, *The Application of Typology Theory in Building Design*, Ph.D. dissertation, Texas A&M University.

21. Abu-Obeid, *op. cit.*; Argan, *op. cit.*; Colquhoun, Alan, 1996, "Typology and Design Method," in Nesbitt (ed.), *Theorizing a New Agenda for Architecture...*, *op. cit.*, p. 248–257; Kwun, *op. cit.*; Mahdjoubi, Lamine and John Wiltshire, 2001, "Towards a Framework for Evaluation of Computer Visual Simulations in Environmental Design," *Design Studies*, vol. 22, no. 2, p. 193–209.
22. Mahdjoubi and Wiltshire, *op. cit.*; Scott, Brent, 1987, *Aesthetic Evaluation: A Comparison of Architects and Non-architects*, Ph.D. dissertation, Victoria, University of Wellington; Whitfield, Allan and John Wiltshire, 1982, "Design Training and Aesthetic Evaluation: An Intergroup Comparison," *Journal of Environmental Psychology*, vol. 2, p. 109–117.
23. Scott, *op. cit.*
24. Whitfield and Wiltshire, *op. cit.*

evaluations.<sup>25</sup> Therefore, given the non-professional status of the students recruited for my study, it can reasonably be argued that my specific sample can represent reactions of non-professional people to church modifications.<sup>26</sup>

The survey was designed to be presented to participants as web pages, via computer screens, in order to increase control and avoid missing data.<sup>27</sup> First, each group of participants were exposed to a prototype image of a church and asked to rate their initial acceptability of new uses for the church (Figure 3). The objective was to know the impact of the symbolic function of new uses on the participants' acceptance of the converted church. Then, the participants of both groups, as they were exposed to the typological visual images of the physical changes required for the adaptive reuses, were asked to rate the dependent variables: the degree of desirability of the reuse, the degree of retainability of the religious origins of the reuse, and the degree of acceptability of the reuse.<sup>28</sup> Each web page included perspective drawings of the original interior and one of the reuse options. Photographs of architectural details accompanied these drawings (Figure 4). To minimize the effects of individual differences, the participants were randomly assigned to the different sets of illustrations, followed by the three main issues: degrees of desirability, retainability of religious origins, and acceptability of the reuses. The question pertaining to the degree of physical changes for

.....  
25. *Ibid.*

26. Furthermore, using undergraduate students as representing the public is supported by studies in other disciplines that explore how policy preferences are made. In particular a recent research by Gartner where foreign policy preferences were studied in both a context of undergraduate students and a survey on a representative national sample. The patterns of results in both cases were parallel. Gartner, Scott S., 2008, "The Multiple Effects of Casualties on Public Support for War: An Experimental Approach," *American Political Science Review*, vol. 102, no. 1, p. 95–106.

27. Solomon, David J., 2001, "Conducting Web-Based Surveys," *Practical Assessment, Research and Evaluation*, vol. 7, no. 19, <<http://edresearch.org/pare/getvn.asp?v=7&n=19>>, accessed May 2006; Wyatt, Jeremy C., 2000, "When to Use Web-Based Surveys," *The Journal of the American Medical Informatics Association*, vol. 7, p. 426–429.

28. The preference was interpreted as related to whether changes made to the historic church were perceived as acceptable, desirable, and retainable of the church's original features. Thus, participants' perceptions of reused churches were tested in terms of their degree of desirability, retainability of religious origins, and acceptability of the reuse.

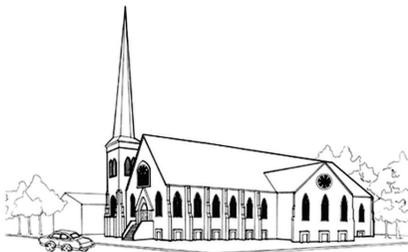
**FIGURE 3**

Web page asking participants' initial acceptability of reuses.

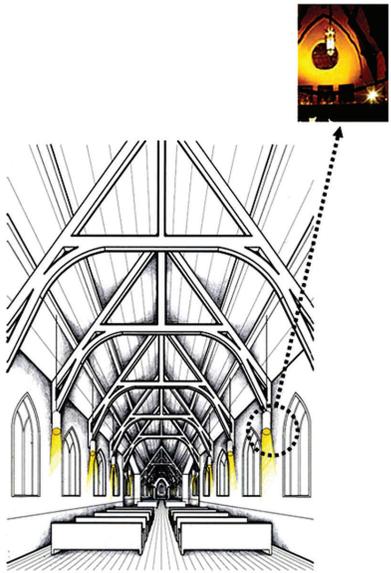
ADAPTED REUSE OF HISTORY CHURCHES
CONTACT

**PART III. Adaptive Reuse of Churches**

CHURCH PROTOTYPE



**Exterior View**



**Interior View**

12. Please rate how acceptable it would be to convert an existing church such as shown on the image into one of the following building types.

	<b>highly unacceptable</b>	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	<b>highly acceptable</b>
<b>Community/cultural</b> (e.g. community center, museum, gallery, library)		<input type="radio"/>										
<b>Institutional</b> (e.g. school, college, offices)		<input type="radio"/>										
<b>Commercial</b> (e.g. restaurant)		<input type="radio"/>										
<b>Residential</b> (e.g. condominium, apartment)		<input type="radio"/>										

Source: You-Kyong Ahn.

the reuses followed the three main questions. To that effect, the participants were exposed to all of the changed images for the adaptive reuses that were presented on the same web page (Figure 5).

FIGURE 4  
Web page asking participants' preferences of reuses.

ADAPTED REUSE OF HISTORY CHURCHS CONTACT

**PART IV. Test for the Perception of New Uses**  
**INSTITUTIONAL USE (e.g. school, college, offices)**







**Original View**



**Changed View**



14. Please rate the degree to which you believe.

<b>Not at all</b>	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	<b>Strongly</b>
(1) The modified church would make a good <b>institutional building</b>	<input type="radio"/>										
<b>Not at all</b>	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	<b>Strongly</b>
(2) The modified church retains its religious origins	<input type="radio"/>										
<b>Highly unacceptable</b>	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	<b>Highly acceptable</b>
(3) The modified church is an acceptable re-use	<input type="radio"/>										

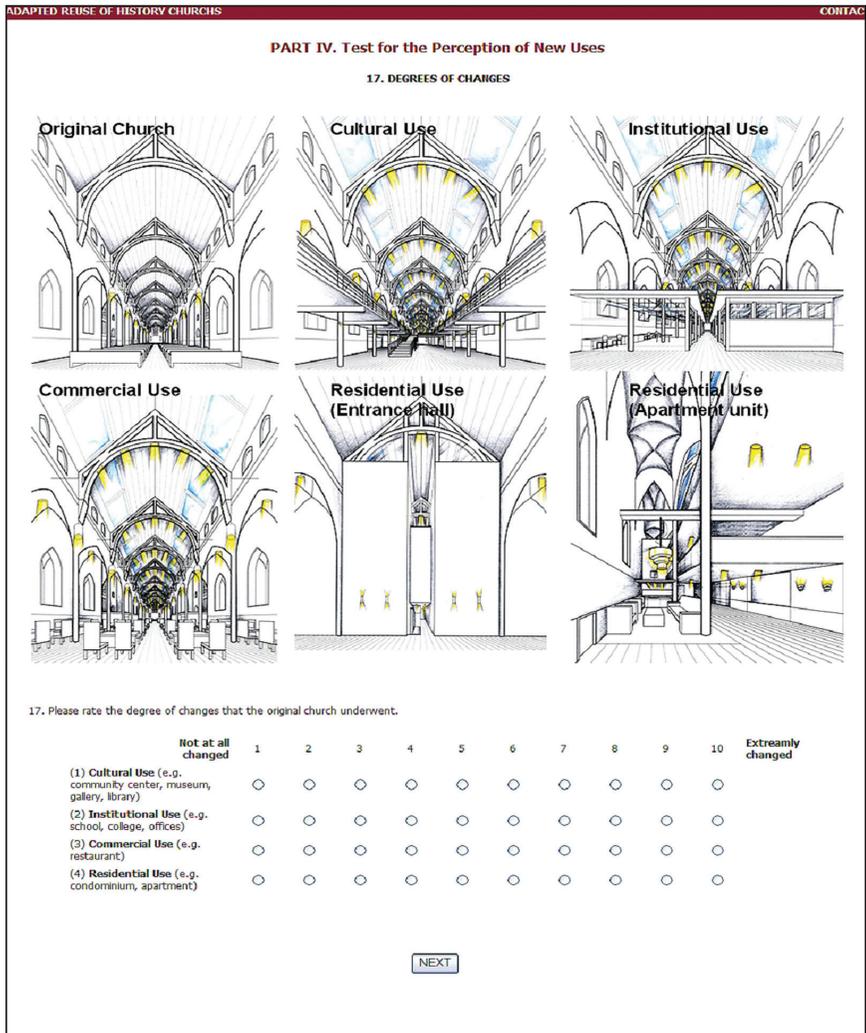
Source: You-Kyong Ahn.

## Results and analyses

The results of this survey were analyzed by means of statistical methods: frequency and descriptive statistics, repeated measures of ANOVA, and Post-hoc Test (Scheffe's method).

**FIGURE 5**

Web page asking perceptual degrees of physical changes made for all the reuses.



Source: You-Kyong Ahn.

### Demographic characteristics of participants

#### Professional participants

The 97 professionals who participated in this survey were engaged in a professional field such as architecture (81.4%), interior design (11.3%), historic preservation (3.1%), urban planning (2.1%), and construction (2.1%). Most of them were Caucasians (75.3%), and some were

Asians (20.6%).<sup>29</sup> There were more male participants (70.1%) than female participants (28.9%).<sup>30</sup> The ages of the participants were almost evenly distributed in the ranges of 30–39 (29.9%), 40–49 (24.7%), and 50–59 (29.9%). Only a few were in the age range of 20–29 (8.2%) and over 60 (6.2%).<sup>31</sup> Among the participants, 84.5% grew up in urban areas and 15.5% in rural areas. These professional participants were familiar with church buildings (mean = 4.09, SD<sup>32</sup> = 0.902), and this derived mainly from their engagement with worship (72.2%).<sup>33</sup>

### Non-professional participants

Ninety-five undergraduate students participated in this survey, of which 98.3% were in the age range of 18–20.<sup>34</sup> Gender was almost equally represented in the sample: males 50% and females 48.9%.<sup>35</sup> Most of the students were European-American (82.8%).<sup>36</sup> Among all the participants of this survey, 60.2% were raised in urban settings and 32.3% in rural settings.<sup>37</sup> As regards the question related to their familiarity with church buildings on a scale ranging from 1 to 5 (one being the least familiar and five the most), the mean result was 3.3, thus demonstrating that the majority of the participants were familiar with church buildings. Furthermore, 87.1% of the participants indicated that their familiarity was attributable to their worship activity in the church, while other major activities that influenced their familiarity were their involvement in community events (38.8%) and tours (3.2%).<sup>38</sup>

.....

29. Four of them (4.1%) declined to answer the question about their race.  
 30. One participant (1%) declined to answer.  
 31. *Ibid.*  
 32. Standard deviation.  
 33. 11.2% indicated “tour” as their major activity in church buildings, 7.2% answered “community event,” and 9.3% said that none of these activities correspond to their major activities in church buildings.  
 34. 1.1% of them refused to answer the question about their age.  
 35. 1.1% had no available data.  
 36. 1.6% of the participants declined to answer the ethnicity question.  
 37. 7.5% had no available data.  
 38. 5.9% of them did not provide any information here.

### *Participants' conception of adaptive reuses of historic churches*

The participants were asked to assess acceptable degrees of community/cultural, institutional, commercial, and residential reuses of historic churches when the prototypes of original churches were presented to them. Their responses were recorded by using a ten-point scale ranging from 1 (not at all acceptable) to 10 (highly acceptable).

Professionals' and non-professionals' initial acceptance of adaptive reuses was influenced by differences in new uses, participant groups, as well as the interaction of these two factors (Table 2). Both groups' initial acceptable degrees of the new uses were in the order of community/cultural, institutional, commercial, and residential (from most acceptable to least acceptable). For each reuse, the professional participants' responses scored higher than the non-professional participants' responses (Figure 6).

**TABLE 2**

ANOVA table for initial acceptability of reuses.

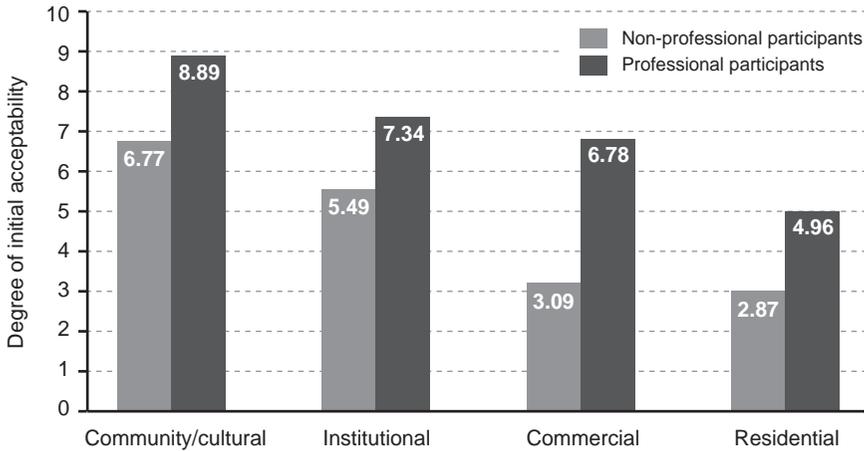
Independent variable	Degrees of freedom	Sum of squares	F-value	P-value
New use	3	1683.4	95.31	0.00
Participant	1	1147.8	195.00	0.00
2-way interaction effects new use & participant	3	102.5	5.80	0.00

Professional participants marked all the reuses over 5.0—the mid-point of the survey scale—except for residential reuse, which they marked slightly below the mid-point. Their perceptual degree of commercial reuse was similar to that of institutional reuse. Alternatively, non-professional participants marked community/cultural and institutional reuses above the mid-point, and commercial and residential reuses lower than the mid-point. There was no significant perceptual difference between their conceptions of commercial and residential reuses. Additionally, in this part of the survey, professional participants' acceptable degrees of institutional and commercial reuses were similar to non-professional participants' acceptable degree of community/cultural reuse<sup>39</sup> (Figure 6).

.....  
39. Significance level:  $p < 0.05$ .

**FIGURE 6**

Participants' perceptual degrees of initial acceptability of reuses.



*Participants' perceptions and preferences of adaptive reuses of historic churches*

The participants were asked to look at the developed images of adaptive reuses of historic churches and assess desirable and acceptable degrees of the reuses (community/cultural, institutional, commercial, and residential) and retainable degrees of the religious origins of the churches. The participants' responses were recorded by using a ten-point scale ranging from 1 (not at all desirable, retainable, and acceptable) to 10 (highly desirable, retainable, and acceptable).

The new uses and participants were found influential factors in participants' perceptual degrees of desirability, retainability, and acceptability. These two factors interacted and impacted the participants' perceptions of both desirable and acceptable degrees of the reuses. The impact of the changes made to interior volume on participants' perceptions of the reused churches was not found an influential factor (Tables 3, 4, and 5). However, interactions of interior volume with new uses and participants (whether professional or non-professional groups), affected participants' perceptions of desirability (Table 3). Additionally, interplay between changes made to interior volume and light quality affected their perceptions of the retainable degree of the religious origins in the reuses (Table 4).

**TABLE 3**

ANOVA table for desirability of reuses.

Independent variable	Degrees of freedom	Sum of squares	F-value	P-value
New use	3	712.96	36.97	0.00
Extent of change (major or minor)				
Interior volume	1	12.49	1.94	0.16
Lighting quality	1	1.14	0.18	0.67
Participant	1	405.59	63.10	0.00
2-way interaction effects				
New use & participant	3	101.87	5.28	0.00
New use & interior volume	3	15.52	0.81	0.49
New use & lighting quality	3	3.64	0.19	0.90
Participant & interior volume	1	2.48	0.39	0.54
Participant & lighting quality	1	1.33	0.21	0.65
Interior volume & lighting quality	1	12.61	1.96	0.16
3-way interaction effects				
New use &:				
Participant & interior volume	3	61.45	3.19	0.02
Participant & lighting quality	3	1.04	0.54	0.98
Interior volume & lighting quality	3	9.51	0.49	0.69
Participant &:				
Interior volume & lighting quality	1	0.37	0.59	0.81
4-way interaction effect				
New use & participant & lighting quality & interior volume	3	5.16	0.27	0.85

**TABLE 4**  
ANOVA table for retainability of religious origins in the reuses.

Independent variable	Degrees of freedom	Sum of squares	F-value	P-value
New use	3	439.66	21.55	0.00
Extent of change (major or minor)				
Interior volume	1	28.45	4.18	0.41
Lighting quality	1	11.70	1.72	0.19
Participant	1	167.56	24.64	0.00
2-way interaction effects				
New use & participant	3	45.86	2.25	0.82
New use & interior volume	3	13.81	0.68	0.57
New use & lighting quality	3	10.25	0.50	0.68
Participant & interior volume	1	9.62	1.41	0.24
Participant & lighting quality	1	21.61	3.18	0.75
Interior volume & lighting quality	1	30.04	4.42	0.04
3-way interaction effects				
New use &:				
Participant & interior volume	3	24.49	1.20	0.31
Participant & lighting quality	3	18.05	0.89	0.45
Interior volume & lighting quality	3	11.25	0.55	0.65
Participant &:				
Interior volume & lighting quality	1	0.01	0.00	0.98
4-way interaction effect				
New use & participant & lighting quality & interior volume	3	14.77	0.72	0.54

**TABLE 5**

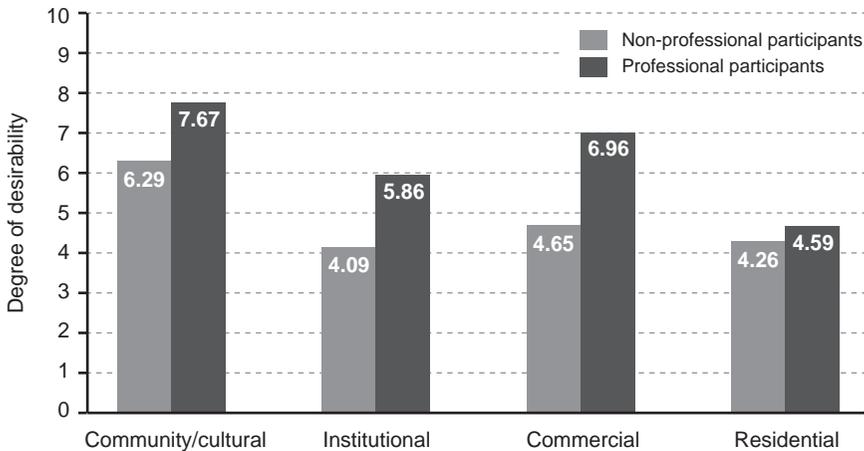
ANOVA table for acceptability of reuses.

Independent variable	Degrees of freedom	Sum of squares	F-value	P-value
New use	3	658.08	32.18	0.00
Extent of change (major or minor)				
Interior volume	1	5.71	0.84	0.36
Lighting quality	1	0.01	0.00	0.97
Participant	1	360.54	52.89	0.00
2-way interaction effects				
New use & participant	3	109.22	5.34	0.00
New use & interior volume	3	18.57	0.91	0.44
New use & lighting quality	3	14.07	0.69	0.56
Participant & interior volume	1	0.35	0.05	0.82
Participant & lighting quality	1	1.96	0.29	0.59
Interior volume & lighting quality	1	14.78	2.17	0.14
3-way interaction effects				
New use &:				
Participant & interior volume	3	47.73	2.33	0.07
Participant & lighting quality	3	35.96	1.76	0.15
Interior volume & lighting quality	3	12.18	0.60	0.62
Participant &:				
Interior volume & lighting quality	1	2.13	0.31	0.58
4-way interaction effect				
New use & participant & lighting quality & interior volume	3	9.26	0.45	0.72

In this part of the study, both groups of participants ranked community/cultural reuse the highest and commercial reuse the second highest. In the three areas, institutional reuse was ranked lower than commercial reuse. Professional participants perceived equally acceptable degrees of community/cultural and commercial reuses. They also perceived institutional and commercial reuses as similarly acceptable. Non-professional participants perceived the extent of the changes made to three reuses— institutional, commercial, and residential—to a similar degree, which scored lower than the community/cultural reuse (Figures 7, 8, and 9).<sup>40</sup>

**FIGURE 7**

Participants' perceptual degrees of desirability of reuses.



In each reuse category, the mean degrees of perception of the professional participants were marked higher than those of non-professional participants. Professional participants marked all the adaptive reuses higher than 5.0—the mid-point of this survey scale—except for residential reuse, while non-professional participants marked only changes producing community/cultural use higher than the mid-point (Figures 7, 8, and 9).<sup>41</sup> The comparison of the perceptions of the two groups of participants as regards desirable degrees of the reuses indicates that professional participants' perceptions of institutional and commercial reuses were

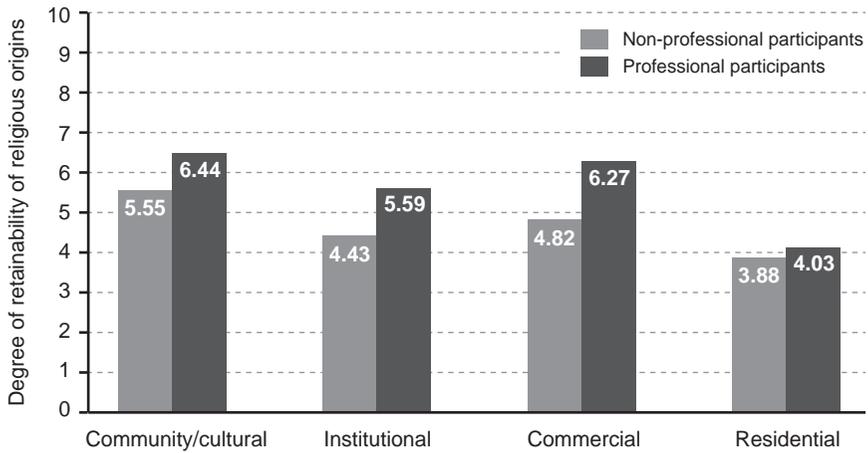
.....

40. *Ibid.*

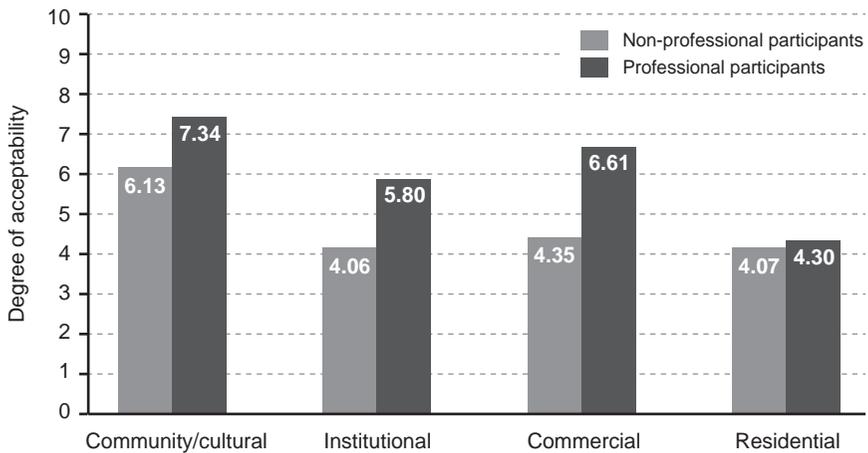
41. *Ibid.*

**FIGURE 8**

Participants' perceptual degrees of retainability of religious origins of reuses.

**FIGURE 9**

Participants' perceptual degrees of acceptability of reuses.



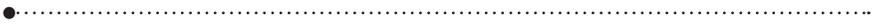
nearly the same as non-professional participants' perceptions of the community/cultural reuse. As regards acceptability and retainability, non-professional participants' perceptions of community/cultural reuse and professional participants' perceptions of commercial reuse also

were similar. Furthermore, the professional participants’ perceptions of residential reuse was almost the same as non-professional participants’ perceptions of institutional, commercial, and residential reuses (Figures 7, 8, and 9).<sup>42</sup>

*Degrees of physical changes required for the reuses*

The degrees to which the interior volume was changed affected the two groups of participants’ perceptions of the degree of physical change for adaptive reuse of historic church. New uses and their interactions with changes in the interior volume were other factors that affected participants’ perceptions about the reuses. The impact of participants and changes in lighting quality was not found in this category (Table 6).

Professional and non-professional participants’ perceptual degrees of the changes made for community/cultural and commercial reuses were similar. Both groups perceived that the church underwent more changes for institutional reuse than commercial reuse (for example, restaurant). Professional and non-professional participants marked the degrees of physical changes for institutional and residential reuses above 5.0. The degree of physical changes for residential reuse was perceived as significantly different from the extent of physical changes made for all other reuses. Both participant groups perceived that the most physical changes made were for residential reuse (Figure 10).<sup>43</sup>



**Discussions**

The findings from this study affirm the impacts of two factors—the similarity of the new function to the social/cultural function of the historic church, and the minimal modifications to the original architecture of the church to accommodate the new use—on preferences of the reuses as stated in Douglas’s and Latham’s writings. For instance, participants viewed commercial reuse (restaurant notably) as less desirable than community/cultural reuse, because this new use would clash with the

.....  
42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

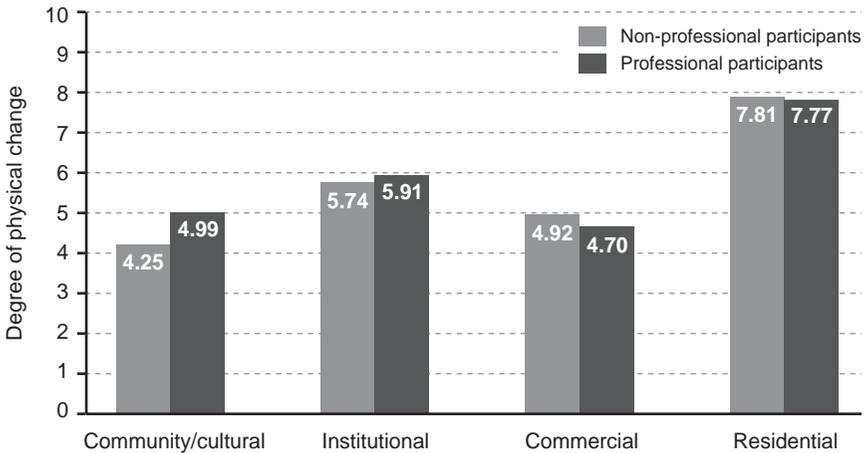
**TABLE 6**

ANOVA table for perceptual degree of physical changes of reuses.

Independent variable	Degrees of freedom	Sum of squares	F-value	P-value
New use	3	1204.69	81.68	0.00
Extent of change (major or minor)				
Interior volume	1	22.95	4.67	0.03
Lighting quality	1	4.85	0.99	0.32
Participant	1	4.85	0.99	0.32
2-way interaction effects				
New use & participant	3	24.61	1.67	0.17
New use & interior volume	3	53.46	3.62	0.01
New use & lighting quality	3	15.98	1.08	0.36
Participant & interior volume	1	0.17	0.04	0.85
Participant & lighting quality	1	0.51	0.10	0.75
Interior volume & lighting quality	1	17.62	3.58	0.06
3-way interaction effects				
New use &:				
Participant & interior volume	3	14.59	0.99	0.40
Participant & lighting quality	3	9.18	0.62	0.60
Interior volume & lighting quality	3	1.56	0.11	0.96
Participant &:				
Interior volume & lighting quality	1	11.75	2.39	0.12
4-way interaction effect				
New use & participant & lighting quality & interior volume	3	11.94	0.81	0.49

**FIGURE 10**

Participants' perceptual degrees of physical changes made for reuses.



churches' charitable sociocultural function even though its assessed degree of physical change was almost the same as that of community/cultural reuse. However, commercial reuse—thought in the literature to be less conceptually preferred than institutional reuse—was perceived by the participants as slightly more preferred than institutional reuse, because they felt that the commercial reuse produced less physical changes than institutional reuse.<sup>44</sup> As a result, participants' perceptions of the degree of physical change led to the following order of participants' preferences of the reuses: community/cultural, commercial, institutional, and residential (from most preferred to least preferred), that which differs from their initial acceptance of the reuses and literature.

These results illustrate that both professional and non-professional participants prefer community/social functions (community centre, institutional building) to commercial and/or private functions (restaurant, apartment) for adaptive reuses of historic churches. This finding confirms Douglas's and Latham's claims and supports the first hypothesis of this study (that both professionals and non-professionals prefer community/social

.....  
<sup>44</sup>. The commercial reuse—mainly its reuse for restaurants in this study—retained most of the atrium space, yet the institutional reuse resulted in the atrium space divided with partitions to make classrooms.

reuse to commercial and residential reuses). However, professional participants' initial thought of the acceptable degree of each reuse was higher than that of non-professional participants, and they thought commercial reuse acceptable, while non-professional participants did not. Furthermore, in the three tested reuse categories—degrees of desirability, retainability of religious origins, and acceptability of the reuse—other than residential reuse, professional participants' preferred degrees of the reused churches were marked clearly higher than those of the non-professional participants, that which supports the second hypothesis of this study (that professionals' and non-professionals' preferred degrees of the changes made to the churches for their new vocation are different). For example, professional participants answered that a commercial reuse that maintains the interior volume (notably a restaurant) was almost as desirable, retainable, and acceptable as community/cultural and institutional reuses. However, non-professional participants perceived the commercial reuse as undesirable, unretainable, and unacceptable, although their perceptual degree of the physical changes made for a commercial reuse was the same as the professional participants' perceived degrees of the same. Only community/cultural reuse was perceived as desirable, retainable, and acceptable by non-professional participants. These findings illustrate that non-professional participants were more concerned with preservation of sociocultural traits of churches than professional participants. The two groups' different levels of sensitivity to changes made to the sociocultural trait resulted in their different preferred degrees of the changes made to the churches required for reuse.

---

## Conclusions

In sum, both professionals' and non-professionals' preferences of adaptive reuse of historic churches seem affected by the extents of the changes made to sociocultural and architectural traits of the church. However, their preferred degrees of the reuses can diverge because of their different perceptual degrees of the importance of the community/social functions of the historic church. In other words, the difference seems to stem from their different levels of attachment to community/social functions rather than the architectural functions of the church. According to this study, people who are not trained as professional designers seem

more reluctant to changes made to community/social functions of the churches than professionally trained people are. Consequently, professional designers and non-professional community members are likely to have different preferred degrees of reused historic churches. This finding implies that professional designers should acknowledge this possible perceptual gap between the two groups and resort to more sensible approaches to the adaptive reuse of historic churches in order to perpetuate churches as a community's sociocultural symbols.

This research recognizes that the representativeness of the church and population samples could be considered controversial. While acknowledging criticism of its external validity, it should be noted that this study concerns the conceptualization of different perceptual attitudes about the adaptive reuse of historic churches, a topic concerned more with internal than external validity.<sup>45</sup> However, I suggest to test additional church styles as well as churches in rural settings and include participants with more diverse backgrounds (that is, non-professional people in varied age and ethnic groups and financial and geographical situations, as well as professional people working in other states), and to re-examine the influence of light quality with more specific features and greater consideration to representing the various factors of influence (interior finish, colours, natural light, weather conditions). All these suggestions are expected to strengthen this study.

.....

45. Kruglanski, Arie W. and Moshe Kroy, 1976, "Outcome Validity in Experimental Research: A Re-conceptualization," *Representative Research in Social Psychology*, vol. 7, p. 166–178; Mook, Douglas G., 1983, "In Defense of External Invalidity," *American Psychologist*, p. 379–387.

# BIOGRAPHIES

---

**You-Kyong Ahn** is an assistant professor and director of the Pre-architecture program of the Art and Art History Department at Calvin College (MI). She graduated from the Department of Architecture at Texas A&M University with a Master of architecture and a certificate in historic preservation in 2003, and with a Ph.D. degree in 2007.

**Candice Bogdanski** received her B.A. (honour) in history/art history from Brock University (St Catharines, ON) and her M.A. in art history from the University of Toronto, and is presently a Ph.D. candidate of art history at York University (Toronto, ON). Working on medieval architecture in the northern British Isles and Scandinavia, c. 1100–1300, her current research revolves around the concept of a “North Sea School of Architecture,” using Nidaros Cathedral in Trondheim, Norway, as a focal point for the discussion.

**Nathalie Cerezales** est doctorante à l'Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne sous la direction de Dominique Poulot (Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne) et de Maria Bolaños (Université de Valladolid). Son projet de thèse porte sur les musées de culture et d'art religieux et les expositions temporaires dans l'Espagne contemporaine.

**Thomas Coomans** holds a Ph.D. in art history and archaeology. As associate professor, he teaches architectural history and conservation at the University of Leuven, Department of Architecture, and is staff of the Raymond Lemaire International Centre for Conservation. He is also adjunct associate professor at the Chinese University of Hong Kong, School of Architecture, and associate researcher at the Canada Research Chair on Urban Heritage of the Université du Québec à Montréal (UQAM).

**Anne Fornerod** est chargée de recherches au Centre national de la recherche scientifique (UMR 7354 – Droit, Religion, Entreprise et Société). Elle est titulaire d'un doctorat en droit public sur le régime juridique du patrimoine religieux de l'Université Paris Sud-XI. Ses travaux en droit des religions portent plus spécifiquement sur le patrimoine religieux, la laïcité, le financement des cultes et le pluralisme religieux.

**Candace Iron** is a Ph.D. candidate and contract faculty member at York University in Toronto, Canada. Her research examines the nineteenth-century ecclesiastical architecture by Canadian-born architect Henry Langley (1836–1907), and its value as a social text. She first became interested in the adaptive reuse of religious architecture while working as an architectural historian at the Ontario Heritage Trust, where she helped develop and implement the Ontario's Places of Worship website and database.

**Julien Lacaze** est docteur en droit; sa thèse portait sur l'histoire des normes de protection des monuments historiques. Attaché temporaire d'enseignement et de recherche à l'Université de Versailles et aujourd'hui à l'Université de Limoges, il est qualifié aux fonctions de maître de conférences en histoire du droit. Il participe au projet de publication du ministère de la Culture commémorant la loi de 1913 sur les monuments historiques et étudie, à ce titre, la notion de classement d'office.

**Josée Laplace** est doctorante en études urbaines à l'Université du Québec à Montréal, jeune chercheure associée à la Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain et membre étudiante du Centre inter-universitaire d'études sur les arts, les lettres et les traditions (CELAT). Son projet de thèse porte sur la caractérisation de l'univers sensible des églises de Montréal.

**Jessica Mace** holds an M.A. in art history from York University, Toronto, and a B.A.H. in art history from Queen's University, Kingston. She is a Ph.D. candidate in art and architectural history at York University, specializing in nineteenth-century Gothic Revival houses in Canada. Her research is supported by a Joseph-Armand Bombardier Canada Graduate Scholarship.

**Daniela Moisa** est spécialiste des cultures de la mobilité et de la réussite en Europe du Sud-Est. Elle a obtenu son doctorat en ethnologie de l'Université Laval, Québec, en 2011. Elle a été stagiaire postdoctorale à l'Université de Montréal de 2011 à 2013. Elle est actuellement chercheuse postdoctorale à la Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et est titulaire d'une bourse du Centre interuniversitaire d'études sur les arts, les lettres et les traditions (CELAT).

**Jean-Sébastien Sauvé** est titulaire d'un doctorat en histoire de l'architecture de l'Université de Karlsruhe (Allemagne). Spécialiste des cathédrales gothiques d'Europe et de leurs dessins d'architecture, il est notamment l'auteur d'une monographie portant sur la façade occidentale de la cathédrale de Strasbourg. Il est actuellement chercheur postdoctoral à la Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et se consacre à l'étude de l'architecture religieuse québécoise et canadienne du XIX<sup>e</sup> siècle.







Sous la direction de  
Jean-Sébastien SAUVÉ  
Thomas COOMANS

Dès qu'une église ferme ses portes et est démolie, c'est toute la société qui subit une perte patrimoniale. Faut-il dès lors continuer à croire que leur seul statut de monument historique suffit à toutes les conserver ou à donner l'illusion qu'elles ne sont pas menacées ?

Un simple coup d'œil à la réalité montre qu'il est nécessaire de réfléchir plus avant à ce vouloir de conservation, à ses mécaniques financières et à ses logiques sociétales. La Neuvième Rencontre internationale des jeunes chercheurs en patrimoine, dont est issu le présent ouvrage, portait sur le devenir civil des églises ainsi que sur les stratégies de passage qui l'étaient.

When a church closes or is demolished, the entire society suffers a loss of heritage. Should we then go on believing that the historic monument status can save all churches or giving the illusion that they are not threatened ?

A glance at reality however emphasizes the need to think further on that spirit of preservation, its financial mechanisms and societal rationale. The Ninth International Young Scholars Conference on Heritage from which this book comes up scrutinized the communal future of churches as well as the underlying transition strategies.

- **Jean-Sébastien Sauvé** est titulaire d'un doctorat en histoire de l'architecture de l'Université de Karlsruhe (Allemagne). Spécialiste des cathédrales gothiques d'Europe et de leurs dessins d'architecture, il est notamment l'auteur d'une monographie portant sur la façade occidentale de la cathédrale de Strasbourg. Il est actuellement chercheur postdoctoral à la Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain de l'Université du Québec   Montréal (UQAM) et se consacre à l'étude de l'architecture religieuse québécoise et canadienne du XIX  siècle.
- **Thomas Coomans** holds a Ph.D. in art history and archaeology. As associate professor, he teaches architectural history and conservation at the University of Leuven, Department of Architecture, and is staff of the Raymond Lemaire International Centre for Conservation. He is also adjunct associate professor at the Chinese University of Hong Kong, School of Architecture, and associate researcher at the Canada Research Chair on Urban Heritage (UQAM).
- **Avec la collaboration de** You-Kyong Ahn, Candice Bogdanski, Nathalie Cerezales, Anne Fornerod, Candace Iron, Julien Lacaze, Jos e Laplace, Jessica Mace et Daniela Moisa.

Cet ouvrage contient des textes en anglais.