Aix – Marseille Université

Faculté de Lettres et Sciences Humaines

Ecole doctorale 355 « Espaces, Cultures, Sociétés »

Doctorat d'Histoire

François MOLLIET

Les enjeux culturels de l'architecture chrétienne

à travers l'œuvre des missionnaires catholiques à Taiwan

Thèse dirigée par Mme Chantal ZHENG

Soutenance le 11 octobre 2012

Membres du Jury :

Mme Chantal ZHENG (Aix - Marseille Université, IrAsia)

Mme Françoise DOUAIRE-MARSAUDON (CNRS - CREDO)

M. Claude PRUDHOMME (Université Lumière - Lyon 2, pré-rapporteur)

M. Xavier HUETZ DE LEMPS (Université de Nice, pré-rapporteur)



Cloître du Thoronet (crédit personnel)

Remerciements

A Mme Chantal Zheng,

sans le soutien et la confiance de laquelle cette thèse n'aurait pu voir le jour.

Aux prêtres et membres du personnel des Missions Etrangères de Paris,

pour leur accueil, leur disponibilité et leur expérience humaine.

Aux chercheurs, enseignants et doctorants de l'IRSEA, dont l'intelligence fut un encouragement.

A tous mes collègues de travail, dont la réflexion a nourri la mienne.

A tous les miens, amis, parents, femme et enfants,

qui subirent l'élaboration de cette thèse avec bonne grâce.

A mon père, pour la mémoire qu'il sut me transmettre.



Sanctuaire Notre Dame de Wufongci (Internet)

Laboratoire de rattachement

IrAsia (« Institut de recherches Asiatiques »), UMR 7306, Campus St Charles de Marseilles, Maison Asie-Pacifique (MAP). Unité de recherche animée conjointement par l'Université d'Aix-Marseille (AMU) et le CNRS. Résulte, depuis le 1er janvier 2012, de la fusion de l'IRSEA (« Institut de Recherche sur le Sud-Est Asiatique ») avec le LEO2T (« Littératures d'Extrême-Orient, Textes et Traduction »).

Résumé de la thèse

Ce travail s'attache à mettre en lumière les liens inévitables entre une architecture exprimant un message universel et les terroirs culturels au milieu desquels elle s'édifie. Prenant le cas jugé exemplaire de la mission catholique à Taiwan, du milieu du XIXe siècle à nos jours, l'analyse des archives missionnaires, ainsi que l'étude de quelques monuments emblématiques, montrent les modalités de l'adaptation chrétienne à un contexte multiculturel insulaire en mutation rapide. La résistance et la malléabilité propres de l'art architectural permettent une étude originale et détaillée de ce va-et-vient constant entre la perception évolutive par les missionnaires du terroir formosan, et la réception, elle-même évolutive, du message chrétien par cette société particulière. En plusieurs étapes, cette recherche plonge au cœur de l'œuvre des Missions Etrangères de Paris dans le diocèse de Hualien, durant les années cinquante et soixante, ancrant les idées directrices de cette thèse dans la réalité d'un terrain suffisamment circonscrit pour en donner une image exhaustive. Le but poursuivi est de montrer comment un bâtiment dédié au culte peut être un objet pertinent, pour la compréhension des rapports entre les cultures et des dynamiques de la mondialisation actuelle.

Mots clés

Taiwan – diocèse de Hualien – religion – mission chrétienne – catholicisme – évangélisation – missionnaire – église – architecture religieuse – style – art colonial – modernisme – modernité – culture – inculturation – sacralité – Missions Etrangères de Paris – Mgr Vérineux – Karl Freuler – Camilliens – Basilique de Wanjin – Notre Dame de Wufongci

The Cultural Issues of the Christian Architecture Through the Works of the Catholic Missionaries in Taiwan

This study aims at bringing to light the links that are bound to exist between an architecture expressing a universal message and the cultural landscapes where the architecture is built. With the exemplary case of the Catholic mission in Taiwan, from the mid nineteenth century to today, the analysis of the missionary archives, combined with research on several emblematic buildings, will show the modality of the Christian adaptation to this multicultural background of an island undergoing rapid change. The resilience and the malleability specific to the architectural art provide for an original and detailed study of this constant toing and froing between the evolutive perception by the missionaries of the Formosan landscape, and the reception, itself evolutive, by this particular society of the Christian message. Gradually, this thesis immerses itself in the heart of the work of the Paris Foreign Mission Society, in the diocese of Hualien, during the nineteen fifties and sixties, grounding the major concepts in the reality of a field limited enough to make it possible to provide an exhaustive image. The aim is to prove how a place of worship can be relevant for a better understanding of cultural exchanges and the momentum of the current globalization process.

Key words

Taiwan – diocese of Hualien – religion – Christian mission – Catholicism – evangelization – missionary – church – religious architecture – style – colonial art – modernism – modernity – culture – contextualization – the sacred– Paris Foreign Missions Society – Mgr Vérineux – Karl Freuler – Camilliens – Wanjin basilica – Our Lady of Wufongci

Sommaire

Remerciements 2
Résumé et mots clés en français 3
Résumé et mots clés en anglais 4

Sommaire 5

Introduction **9**

0.1 Prolégomènes 15

Première partie : *Des pierres aux pixels* **22**

1.1 L'évidence taïwanaise 22
Des paradoxes éveillant l'intérêt *23*
Le choix de Taiwan comme terrain d'étude : un bénéfice partagé *29*

1.2 L'évidence missionnaire 32
Le choix du sous-ensemble « catholique » *33*
Le choix du prisme missionnaire *35*
Le rôle de l'historien *39*

1.3 L'évidence architecturale 41
Un détour didactique par "l'art contemporain" *42*
L'avantage du monument sur l'objet d'art pour la présente étude *44*
L'avantage de l'édifice cultuel sur tout autre monument pour la présente étude *47*

1.4 De l'évidence à l'explicitation 51
Exercice de motivation *51*
Le moyen numérique d'atteindre la fin *56*

Deuxième partie : *Les spécificités de l'architecture catholique* **61**

2.1 De la stèle commémorative à la commémoration de la stèle 61
Une démarche de sanctification de l'espace *64*
Lieu-saint, lieu de plénitude *67*
Lieu-saint et architecture *69*

2.4 Du temple à l'église 72
Le temple : lieu-saint architecturé *74*
Les différents degrés du sacré *76*
L'héritage païen de l'église *79*
L'héritage israélite de l'église *82*

2.3 La preuve par Wanjin 85

2.4 Esquisse d'une typologie fondamentale 102
L'église comme icône *103*
Un reconditionnement de la sacralité *105*
L'indétermination originelle et son pouvoir d'attraction *108*
La détermination historique et l'émergence d'un bornage *110*
Deux logiques définissant un espace de création *112*

2.5 La spiritualité, à la racine de la stylistique 118
Le concile de Trente et les rencontres d'Assise : deux moments en interaction *119*
Conséquences stylistiques *122*
La spécificité missionnaire *129*
L'antithèse de la prétention *132*

Troisième partie : *Quelle "inculturation" à Taiwan ?* **137**

3.1 La démarche d' "inculturation" 137
Une angoissante dialectique… *139*
…qui introduit dans le mouvement de la vie *142*
Cultures et stratégies *145*
La stratégie de l' "inculturation" *149*

3.2 *Disputatio* entre Mep 152
Les Mep dans l'histoire des missions *153*
Une critique de l'adaptation *158*
François Dufay : un renversement des valeurs *165*
Philippe Gourraud : des moyens modestes mais prometteurs *169*
Jacques Dournes : responsabilité et ambition *174*

3.3 Taiwan, terre de mission 178
Le XVIIe siècle *180*
Intermède comptable *183*
Une croissance laborieuse *185*
Du "miracle de Taiwan" aux bouleversements contemporains *190*
Le visage actuel de l'Eglise qui est à Taiwan *193*

3.4 Un état des lieux par les Mep 198
Une mission archétypale *200*
Quand le poids du jour rend vigilant *206*
L'architecture : prémices de l'évangélisation *212*

3.5 Libres propos sur l'architecture 217
Les commentaires d'un promeneur solitaire *219*
« Bâtir Taiwan la belle » *225*
Vers une sortie du style ? *229*

3.6 Taiwan, terre d'accueil 234
Les piliers d'un "style formosan" *237*
Ce que Chinois et Aborigènes ont en commun *241*
Quelle inculturation en milieu "païen" *246*
L'architecture coloniale : un style d'"inculturation" *250*

Quatrième partie : *Le diocèse de Hualien lors du "miracle de Formose"* **258**

4.1 L'évêque bâtisseur 258
Un parcours exemplaire *260*
Maître d'œuvre malgré lui *266*
Cinq années d'évolution *274*
La cathédrale de Hualien et le "style Vérineux" *281*

4.2 Un diocèse en chantier 292
Une seule pastorale, une multiplicité de bâtiments *296*
Les églises provisoires *301*
La lutte contre les éléments naturels *306*
La course avec les protestants *310*

4.3 Des finances et des hommes 315
Choix et contraintes *318*
Le financement par donations *323*
L'horizon de l'autosuffisance *330*

4.4 Portrait-robot du chantier Mep 339
Le choix du terrain *340*
Qui trace les plans ? *344*
Le suivi de chantier *349*
La fête de la dédicace *355*

4.5 Une politique de visibilité 363
Se manifester dans un cadre naturel *367*
Une architecture ostentatoire *374*
Une politique évolutive *381*
Le triomphe d'un style "colonial" *390*

4.6 La mission Mep de Hualien dans son contexte 398
L'église de Non Kèo *399*
Une stratégie, des tactiques *407*
Le laboratoire japonais *414*
L'église de Sumiyoshi à l'aune du Thoronet *421*
Les liens entre modernisme et régionalisme *428*

Cinquième partie : *Interactions et appropriations* **434**

5.1 Après le miracle, se repositionner… 434
A Xincheng, un coin de Paradis *436*
L'univers aborigène : du rien au tout *444*
Régionalisme et "inculturation" *451*

5.2 La mission formosane des Camilliens 458
L'aventure du Yunnan *461*
Une croissance originale *464*
La "modernité" d'un message *468*

5.3 L'épreuve de la modernité 475
Deux cathédrales *477*
Une ambiance "made in Taiwan" *483*
Vers une sortie de la culture ? *489*
En vue d'un approfondissement… *493*

5.4 Le contre-exemple de Notre Dame de Wufongci 498

5.5 Le miroir protestant 511
Les presbytériens : de la concurrence à la coopération *512*
D'autres paradigmes missionnaires *519*

5.6 Orientations d'avenir 529
Inculturation et dialogisme *530*
Politiques de patrimonialisation *533*
Spéculations culturelles *540*
Tourisme et écologie *547*

Conclusion **555**

Bibliographie **564**

Carte de Taiwan *179*
Carte du diocèse de Hualien *295*

Avertissement

En ce qui concerne la romanisation des langues chinoises, j'adopte pour les noms de lieux et de personnages les plus connus celle qui était la plus en faveur à Taiwan jusqu'au début des années 2000, à savoir le système dit « de Wade-Giles » simplifié (sans les apostrophes), pour le confort visuel d'une lecture occidentale habituée à une certaine orthographe ; mais j'utilise le *pinyin* (le *hanyu pinyin*), le mode de translittération officiel en Chine Continentale, et désormais adopté par Taiwan, depuis 2008, pour tous les autres noms. Les citations tirées de documents d'archive feront apparaître des translittérations différentes de certains mots (pour la plupart toponymiques) ; quand un besoin de clarté se fera nécessaire, j'en donnerai, en note, la transcription actuelle.

Introduction

Parce que l'architecture chrétienne, de même que n'importe quel objet que la conscience humaine cherche à circonscrire dans une essentialité de laboratoire, ne peut pas ne pas être d'abord une somme d'architectures particulières, de monuments singuliers, et parce que la présente étude est davantage fondée dans la démarche des sciences sociales plutôt que dans celle de la philosophie, le titre de cette thèse est à prendre dans son ensemble : c'est dans l'œuvre des missionnaires catholiques à Taiwan que nous définirons les enjeux culturels de l'architecture chrétienne. Toute généralité énoncée au cours de la rédaction sera inévitablement relayée par ses applications sur le terrain taïwanais, et tout exemplaire d'architecture chrétienne qui trouvera ici sa "légende" s'encastrera immanquablement dans un discours de fond qui le dépasse. Toute histoire locale est un point d'émergence de ces grands tourbillons où se nouent les siècles et les civilisations, mais l'Histoire n'aurait nulle consistance si elle ne se fondait sur ces myriades d'aventures personnelles, dont un échantillon circonstancié sera ici mis en exergue.

Aussi, ce travail a pour objectif une analyse anthropologique de la rencontre entre le christianisme et les cultures endogènes de Taiwan sous l'angle de l'architecture. La saga missionnaire en Asie a inspiré une abondante littérature en ce qui concerne l'histoire des mentalités et des concepts, mais paradoxalement la partie la plus visible de l'entreprise des pionniers de l'évangélisation, à savoir l'œuvre monumentale, n'a été que peu commentée. Dans le cas de Taiwan, cette saga est largement ignorée du grand public, et son récit n'en est qu'aux balbutiements.[1] D'une part la "découverte" de l'île par les missionnaires fut récente ; excepté une première implantation, éphémère, au début du XVIIe siècle, elle ne remonte qu'au milieu du XIXe siècle, partiellement, et ne se diffuse véritablement qu'à partir des années 1950. D'autre part, Taiwan se révélant une terre vierge, missionnairement parlant, abritant une population à la composition ethnique complexe, cette découverte se doubla d'une grande liberté d'expérimentation en matière de méthodes d'évangélisation, notamment en architecture. Cette créativité se manifesta en particulier au cours de ces deux décenies, 1950 – 1970, qui furent un temps de turbulences sociologiques en République de Chine et de profonde remise en question au sein des Eglises chrétiennes.

[1] C'est en 1998 qu'a eu lieu le premier colloque international dédié à l'histoire du christianisme à Taiwan, organisé par l'Université protestante Chungyuan à Taipei. Voir le récapitulatif que fait Ku Wei-ying en introduction de son article « Conflict, confusion anc control: some observations on the missionary cases in nineteenth century Taiwan », dans : Koen De Ridder (sous la direction de), *Footsteps in Deserted Valleys : Missionnary Cases, strategies and practice in Qing China*, Leuven University Press, 2000, p. 11.

Cette thèse s'attache plus spécialement aux lieux de culte catholique. Cette Eglise, rassemblant le tiers des chrétiens de Taiwan, a pour le chercheur l'avantage d'une hiérarchie facilement identifiable, qui édicte des orientations normatives théoriquement valables dans tous les pays où elle est présente. Sans oublier que le Vatican est le seul Etat d'Europe à entretenir des relations diplomatiques officielles avec le gouvernement de Taipei...[2] En nous basant sur des archives missionnaires et sur des exemples de constructions caractéristiques, nous brosserons une fresque de l'effort d'adaptation des chefs de communauté, pour la plupart occidentaux, cherchant à fournir à leurs fidèles, des natifs, des sanctuaires qui puissent correspondre aux sensibilités et aux contraintes des uns et des autres.

Ceci dit, l'ambition de ce travail va bien au-delà. Au cours d'une recherche de routine sur Internet, je tombai un jour, par le plus grand des hasards, comme toujours dans ce genre d'exercice, sur une petite phrase assassine lancée négligemment au milieu d'un flot de ressentis et de commentaires badins livrés sur le blog d'une jeune routarde française dont nous tairons pudiquement le nom : « A Taiwan, les églises sont toutes récentes donc très très moches *(sic)*. » Jugement à l'emporte-pièce qui décrédibilise d'emblée une recherche dont l'objet est ainsi stigmatisé… à moins qu'il n'en fonde plutôt la pertinence : ce qui n'a a priori aucun intérêt, ce qui est balayé d'un revers sentencieux par le touriste curieux uniquement de curiosités, se révèle souvent un détour fort instructif pour donner de la perspective à ces mêmes curiosités, qui cessent dès lors de l'être pour devenir les expressions authentiques d'une identité collective particulière. Eloigné donc des grands mouvements de société qui agitent cette région du globe et des incendies médiatiques dont les sciences humaines étincèlent, ce travail voudrait cependant contribuer à une meilleure connaissance de l'univers taïwanais, de l'évolution du christianisme, des défis de l'architecture contemporaine, en les éclairant par une conjonction inhabituelle ; la mise en lumière indirecte d'un objet est souvent révélatrice de ses facettes méconnues, le *détour* est souvent une façon plus efficace d'*accéder*.[3]

Certes, à Taiwan, la pratique du culte dominical comparée à celle du karaoké est bien légère. De fait, la plus majestueuse cathédrale de la ROC [4] semble insignifiante dans le

[2] Les relations entre le Vatican et Taiwan sont particulières, puisqu'elles datent officiellement de 1942, donc *avant* la création de fait de l'entité politique taïwanaise. Le lien diplomatique que la Vatican et la Chine nationaliste ont établi pendant la guerre n'a jamais été remis en cause par les événements survenus après la guerre et la prise du pouvoir par les Communistes. En fait, le Vatican n'entretient pas de relations avec le gouvernement de Taiwan, mais avec le gouvernement légitime de Chine réfugié à Taiwan, selon une formulation qui fut celle du Kuomintang et qui est désormais anachronique.

[3] Révérence envers François Julien, *Le détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Grasset, 1995.

[4] *Republic Of China*, alias « Taiwan », ou « Chine-Taipei », ou… les dénominations sont nombreuses, chacune reflétant un aspect idéologique ou une tentative diplomatique.

paysage architectural national face à *Taipei 101*, qui fut « un temps deux temps et la moitié d'un temps » le plus haut gratte-ciel du monde, détrôné en 2008 par la flèche de Dubaï. Et pourquoi d'ailleurs porterait-on son regard vers ces 36000 km² d'une entité insulaire dont la voix ne s'entend pas (ne s'entend plus) dans le concert des Nations ?[5] Dans une logique quantitative, il est normal que l'immense majorité des sinologues se tourne vers la Chine de Pékin. A l'inverse, peut-être est-il possible de comprendre que les réfractaires à la pesanteur du nombre se détournent non seulement de l'attraction de la masse critique continentale mais aussi des sujets les plus communs de l'aire que l'on dénommera de façon neutre « l'Asie de l'Est ». Car placer Taiwan dans le monde chinois, c'est déjà prendre partie, par excès ; et raccrocher la République de Chine à l'entité académique du Sud-est asiatique, c'est encore prendre partie, par défaut. L'avantage du christianisme comme sujet d'étude est d'échapper aux reconstitutions plus ou moins artificielles de familles élargies : étant par essence universel dans son ambition, il peut se fragmenter selon tous les échelons du terrain sociologique sans perdre pour autant sa pertinence en tant que fait social, et donc sa créativité, dont un des domaines d'expression est justement l'architecture, fait social pétrifié.

La justification de ce travail, la délimitation de ses frontières, le choix des sources et de leur angle d'approche, les hypothèses et les intuitions sous-jacentes à la conception d'une problématique, thèmes habituels d'une introduction, constitueront ici une première grande partie. Le choix de Taiwan ou du christianisme demanderait-il davantage de circonspection qu'il faille ainsi empiéter sur l'analyse proprement dite ? L'architecture chrétienne à Taiwan n'a pas encore connu d'étude systématique. Des articles, encore peu nombreux, en font mention mais sans jamais la traiter de manière exclusive ; elle apparaît en paragraphes isolés, en faire-valoir plus ou moins anecdotique de démonstrations qui ne la concernent guère. Les auteurs qui y glanent tel ou tel exemple œuvrent dans des champs souvent ignorants les uns des autres, tels que la missiologie, la technique architecturale ou l'histoire formosane. Dans le domaine des sciences sociales, elle n'est citée à la barre que pour être calée dans des programmes de recherche tels que « l'architecture coloniale » ou « la politique de patrimonialisation », qui ne prennent pas forcément en compte la spécificité de cette lignée monumentale. En résumé, les églises de Taiwan sont bien souvent vues par le milieu savant, sous une formulation certainement moins rude, avec le même manque de considération dont

[5] La République de Chine (Taipei) fut expulsée de l'ONU en 1971 suite à la reconnaissance internationale de la République Populaire de Chine (Pékin) comme « l'unique Chine ». Sur les 192 Etats membres de l'ONU, seuls 23 entretiennent des rapports diplomatiques officiels avec Taiwan (et qui n'en ont donc pas avec la Chine de Pékin).

faisait preuve notre routarde ci-dessus.

Il ne s'agit pas, bien sûr, de se présenter en défenseur des causes oubliées, d'autant plus que la présente réflexion est grandement redevable aux enseignants, chercheurs et collègues doctorants des différents instituts universitaires et laboratoires du CNRS, à commencer par l'IRSEA[6] dont je remercie l'accueil pendant ces années d'écriture de thèse. Une des difficultés de la recherche sur l'architecture chrétienne à Taiwan est l'exigence de familiarité aussi bien avec les particularismes du terrain, en l'occurrence l'évolution de la construction à (de) Taiwan ces dernières décennies, qu'avec la grande histoire millénaire du sanctuaire comme lieu de socialisation, horizontale et verticale. Les quelques pages d'explication écrites de-ci de-là par les utilisateurs de ces lieux, les adeptes des différentes confessions chrétiennes, les impliqués, autochtones ou expatriés, restent trop succinctes et ne donnent que peu d'aliments solides à celui qui observe les phénomènes avec recul pour en extraire les fils de trame d'une part d'humanité donnée.

Le but de ce travail est de jeter les bases d'une problématique suffisamment aiguisée pour nourrir de futurs développements, monographies ou ouvrages de vulgarisation, notices de guide touristique ou fiches techniques de dossier administratif. Aussi, et dans une optique résolument interdisciplinaire, une deuxième grande partie sera consacrée à rappeler des notions de base trop souvent oubliées, telles que la spécificité du temple en tant que bâtiment, ou la distinction entre le fond immuable et la forme adaptable d'un message sotériologique destiné à s'adresser à tous et à se transmettre à toutes les époques. Sans ces mises au point, peut-être un peu austères pour un habitué des sciences sociales, l'architecture catholique à Taiwan risquerait d'en rester à un stade descriptif, une sorte de "grammaire des styles" – qui a toute sa valeur à condition de n'être qu'une étape dans un processus – et ce texte peinerait à rejoindre l'unique souci d'un chercheur qui est de mieux comprendre ce monde qui est le nôtre, et d'en discerner les pulsations annonciatrices d'avenir.

En filigrane de ce texte est la dynamique omniprésente de la rencontre du particulier et de l'universel, dialectique d'une banalité désolante mais dont l'observation critique du phénomène humain ne peut se passer ; un peu à l'image d'un scénario qui est assuré du succès s'il se fonde sur ces thèmes éculés de la lutte du bien et du mal, ou de la maturation d'un amour, ou de la progression d'un parcours initiatique… Ça fonctionnera toujours, tant que l'homme est homme. Aussi, après avoir labouré le champ des universaux, une troisième grande partie viendra l'ensemencer en exposant les particularismes pris en compte par

[6] Institut de Recherche sur le Sud - Est Asiatique. Basé sur le campus St Charles à Marseille, il s'agit d'une unité gérée conjointement par l'Université de Provence et le CNRS ; il est depuis l'automne 2011 absorbé dans la nouvelle entité IrAsia (UMR 7306, Institut de Recherches Asiatiques).

l'étude présente. A travers ce prisme catholique qu'est la notion – que nous discuterons – d' "inculturation", ce sera cet échantillon de nature et de culture appelé Taiwan qui passera au crible d'une analyse en déterminant le spectre, celui-là par lequel les églises chrétiennes dont nous parlons ont été imaginées, conçues et réalisées.

Les éléments universels et les éléments particuliers ayant ainsi été mis en scène, il sera alors possible d'en décomposer le métissage, d'en juger la teneur et d'en décrypter aussi bien les évidences que les non-dits. La quatrième partie sera une plongée dans l'historique architectural du diocèse de Hualien, ses vingt premières années, région et période qui m'ont semblé les plus pertinents pour servir de point de référence, et y ancrer tous les développements de ce travail. La parole sera donnée aux missionnaires sélectionnés, concepteurs et premiers occupants des bâtiments étudiés. L'exposition de leurs motivations, de leurs préoccupations, de leurs présupposés mentaux ou de leurs bousculements intérieurs permettra d'appréhender les œuvres monumentales dans leur contexte historique. Grâce aux parties précédentes, une "multipolarisation" donnera un relief insoupçonné à cet ensemble bâti, qui pourrait tellement paraître anodin au voyageur habitué à du spectaculaire. Quelques centaines de pages d'archives seront traitées de façon à déceler les enjeux, les stratégies et les défis de cette entreprise missionnaire.

Cette réduction volontaire du champ visuel, cette contraction sur une sorte d' "unité de base" permettra de prendre l'élan nécessaire pour réinvestir progressivement, d'une façon désormais incarnée, le champ des universaux. Dans une cinquième et dernière partie, les grands thèmes précédemment exposés seront reformulés, réordonnés et discutés. De l'utilisation initiale des projets architecturaux aux divers recyclages idéologiques des bâtiments, les églises de Taiwan seront décryptées en fonction de ce qu'elles nous disent, ou oublient de nous dire, de l'imaginaire de la société civile concernée, et des lignes de fond qui traversent le christianisme. Une inévitable confrontation avec les autres sanctuaires de la "Voie du Christ"[7] – ces centaines d'églises presbytériennes, qui furent parfois la matrice et souvent le stimulant des constructions catholiques –, ainsi qu'une ouverture à des applications professionnelles, permettront l'insertion de la présente thèse dans les grands débats contemporains.

Parce que ce travail n'est pas uniquement le fruit d'un patient labeur universitaire fait de lectures généralistes ou ciblées, de fouilles aléatoires ou systématiques, et de traitements pointilleux de données aussi bien qualitatives et quantitatives ouvrant des passerelles vers

[7] *Jidujiao*, que l'on peut traduire littéralement par « Voie du Christ », est l'appellation traditionnelle du protestantisme dans l'espace sinophone.

les recherches de collègues, mais parce qu'il est aussi le résultat d'une expérience professionnelle et d'un questionnement aux prises avec l'humain, il m'a semblé nécessaire d'ajouter un liminaire, dans un style proche de l'autobiographique, concernant le processus de maturation du texte qui suit. Cette "notice généalogique" aidera le lecteur à entrer de plein pied dans une logique interne dont les détours et les ellipses risqueraient d'être pris pour des méandres ou des grands écarts. Avant de décrypter les stratégies missionnaires élaborées à Taiwan, je me devais d'expliciter mes propres stratégies, mises en place au fur et à mesure de l'apparition des contraintes qui ont accompagné cette recherche, de prévenir en quoi cette étude des enjeux de l'architecture chrétienne est elle-même un enjeu personnel. Ce chapitre initial a également pour but de donner le ton d'une recherche qui est aussi une méta-recherche : un discours sur le discours, un essai d'épistémologie.



La ville de Taipei (Internet)

Cette photo aérienne dont la réduction rend floue les contours, pourrait illustrer n'importe quelle métropole du monde moderne. Au stade d'une introduction, l'indifférenciation recouvre les formes, un universalisme sans personnalité, un *Tao* en prémices d'actualisation, un potentiel qui déjà s'axe sur le lointain *Grand Hôtel*, dont l'architecture ne se peut décrire à cette distance mais que l'on connaît, de *réputation*, pour être un des symboles architecturaux de la cité de Taipei.

0.1 Prolégomènes

Ma première image de Taiwan, qui n'est déjà plus, après quinze ans, que le souvenir d'une image, est architecturale. Du fait de la contraction exercée par le temps écoulé, de cette réduction sur l'essentiel que l'éloignement imprime sur les perspectives, la couleur générale de cette première image est grise, terne, enfumée, quelques ébauches géométriques populeuses émergeant de cette mémoire déjà floue et mêlée de surimpressions. La route de l'aéroport international de Taoyuan au centre de Taipei, la route de la découverte pour la plupart des Occidentaux débarquant dans la moderne Formose, une route qui d'emblée impose des images caricaturales d'Asie industrielle et industrieuse en contradiction totale avec ce que pouvait laisser pressentir l'ancien nom de Taiwan, avec les récits des devanciers portugais qui au XVIe siècle avaient appelé cette île dont ils foulaient le rivage, « la Belle ».

Cette première image n'est pourtant pas forcément négative. J'arrivai, d'une part, pour vivre un nouveau chapitre de ma vie, trois années de coopération civile, à l'orée de mon aventure conjugale, une sorte de "voyage de noces" qui donnait un a priori positif à tout ce qui se cachait, en potentiel, derrière les façades poussiéreuses des faubourgs de Taipei ; la grâce des commencements, la naïve innocence de la jeunesse… La réaction épidermique, « qu'est-ce je viens faire dans cet univers ! » était, d'autre part, déjà mâtinée de curiosité. Bien que j'eus voulu aborder Taiwan totalement vierge de représentations, au point de n'en connaître strictement rien sur le plan linguistique, ni *bonjour*, ni *merci*, je n'avais pu échapper aux témoignages des "anciens" et à quelques photos de visages souriants ou de paysages idylliques ; la démarche commerciale habituelle de ceux qui ne vous veulent pas forcément du mal, et qui est aussi le reflet d'une réalité.

L'idée de ce travail vint beaucoup plus tard, suite à un nouvel enracinement au pays natal qui risquait d'être fatal à mes émoustillements asiatiques, parallèle à des engagements professionnels qui allaient m'attacher à nouveau au Moyen Orient, ce premier amour universitaire que je pensais endormis sous les étincelantes nouveautés intellectuelles que mon séjour dans l'Orient extrême avait fait naître.

Je m'étais en effet passionné, dès mon entrée à la faculté d'Histoire de Nice, tout jeune étudiant aux dix-huit ans pas encore révolus, aux civilisations sémitiques dont l'antiquité reste d'une étrange actualité. La complexification infinie des mondes juifs et musulmans m'avait alors fasciné au point de m'inciter à commencer l'apprentissage de l'hébreu, de l'arabe, et de partir à plusieurs reprises en Israël/Palestine m'imprégner d'un maelström géopolitique qui n'est que l'avatar moderne d'une saga dont tout Occidental se sent

redevable. Athènes et Jérusalem… Justement, le latiniste moyen que j'étais dut se mettre au grec pour un mémoire de Maîtrise (j'étais alors inscrit à Paris IV) portant sur l'extension de l'Islam en terre byzantine ; c'était, dans un sujet plutôt vaste pour ce type de rédaction, une étude croisée de chroniqueurs grecs et arabes, dont le but était de tirer une chronologie précise afin de tenter des pistes d'explication. Tout en nourrissant un projet, qui serait finalement avorté, d'engager une thèse en Israël dans la continuité de ce premier travail, je me mis en attendant, au retour du service militaire, à l'écriture d'un mémoire de DEA (à la faculté d'Histoire d'Aix-en-Provence), une austère étude d'archives notariales du XIVe siècle qui voulait mettre en lumière les communautés juives encore peu connues de la Provence orientale. Puis, les choses allant leur cours, je laissai de côté les études pour gagner ma vie. Mais après quelques détours, je retrouvai les bancs d'école dans le centre de langue de l'université Fu-Jen à Taipei (Xinzhuang) pour apprendre les rudiments du mandarin, avant de travailler dans un centre pour personnes âgées de la banlieue industrielle de Hsinchu[8], où les langues d'usage étaient le taïwanais et un anglais mixé de tagalog. Je fus happé par cette nouveauté radicale pour moi qu'est la structure mentale d'une humanité qui ne doit strictement rien à Athènes ni à Jérusalem.

C'est à mon retour que – toujours cette affligeante préoccupation des nourritures périssables – je commençai une activité de guide conférencier. Ne possédant que médiocrement ce type d'intelligence qui permet d'assimiler les langues étrangères, je me liai pourtant par ma profession au besoin impérieux de cultiver laborieusement le parler des autres, grande dépense d'énergie qui me maintenait ouvert à d'autres visions du monde, et qui devait finalement m'inciter à reprendre un cursus universitaire. Contradiction imprévue, peut-être inhérente à mon caractère : alors que j'approchais une nouvelle fois Taiwan, cette fois-ci de façon scientifique, explicative, et non plus caritative, implicative, je me retrouvai à survoler la Méditerranée à un rythme quasi-mensuel en direction des lieux bibliques ou de quelque désert arabe. Ma première image de Taiwan aurait pu recevoir comme seconde légende – non plus la réaction de l'épiderme mais du mental : « Enfin libre de la problématique des fils d'Abraham ! » Mais on ne se désembourbe pas du passé quand il est lourd de 3000 ans de civilisation, qu'ils fussent sinisants ou sémitiques, qu'ils fussent historiques ou symboliques.

[8] *Xinzhu* en pinyin. Conformément à l'avertissement liminaire, nous garderons l'orthographe traditionnelle des principales villes taïwanaises. Par contre, tous les autres noms topographiques apparaîtront directement en pinyin, ainsi de Xinzhuang, commune du comté de Taipei, composante de sa grande banlieue, dont l'orthographe précédente est Hsinchuang.

Taiwan, un pays qui ressemble étrangement à Israël, par la disproportion entre sa taille de tête d'épingle sur la mappemonde et sa tonitruance géopolitique, par sa quête dramatique d'identité et de reconnaissance internationale, par son histoire en tant qu'Etat, si récente, si controversée, et qui pourtant plonge ses racines jusqu'en cette pénombre où l'Histoire émerge du Néolithique… Mais aussi par sa modernité tout aussi spectaculaire que livrée à un urbanisme dont l'incohérence semble cultivée – pour des raisons très différentes –, ainsi que par son apparence architecturale de patchwork où le meilleur côtoie innocemment le pire. Cette ressemblance factuelle entre Taiwan et Israël, doublée de ce rapprochement inattendu au cœur de mon parcours personnel, ne pouvait que faire naître un questionnement, qui trouve en ce travail une tentative d'expression ; une façon d'entrer plus en profondeur dans des visions du monde et des conceptions de la société humaine si différentes et si vivaces, entre ce qu'il est convenu d'appeler le Paganisme – nébuleuse rassemblant toutes les tentatives d'élévation de ces *pagani*, de ces paysans qui ne peuvent s'empêcher de penser au Ciel – et ce que nous nommerons par commodité l'"Abrahamisme" – juifs, chrétiens et musulmans, qui justifient la foi de leurs adeptes par la Révélation, un Ciel qui ne peut s'empêcher d'intervenir personnellement dans les affaires les plus prosaïques des Terriens.

A Taiwan, il n'y a pas de juifs, ou en quantité si négligeable qu'ils ne pointent pas au bureau des statistiques ; à mon époque, *la* synagogue de Taiwan était une salle prêtée par l'Hôtel Hilton. Les musulmans y sont des "présents-absents" ; ils sont recensés mais n'atteignent pas cette quantité critique qui leur donnerait voix au chapitre national. Restaient donc les chrétiens pour alimenter mon intérêt, morceau suffisamment consistant et diversifié pour me permettre d'engager un approfondissement original de Taiwan pris comme sujet d'étude pour les sciences sociales. Bien sûr, ce choix a été aussi arrêté en fonction de critères qui ont moins de rapport avec un plan de carrière universitaire qu'avec des penchants plus ou moins conscients ; tous nos engagements publics sont en interaction avec nos orientations privées. On n'est pas obligé, pour éviter la corruption de la science par la subjectivité, d'être né sous x et eunuque, sans mémoire et sans émotion, bref d'être déjà dans le nirvana de l'impersonnalité… Quand la question de reprendre des études me fut posée, le choix de Taiwan s'est imposé pour sa résonance affective, alors que bien d'autres sujets auraient été objectivement bien plus facilement et rapidement traités.

L'écartèlement entre deux régions et deux implications farouchement différentes n'ont pas facilité ma démarche universitaire, pour une question basique de disponibilité matérielle et donc de motivation : dans les choix cornéliens, le métier passe avant les études – d'abord la

survie ! – et ce n'est pas aisé de réinvestir quotidiennement un sujet de réflexion quand celle-ci est hachée par les sollicitations multiples d'offices du tourisme ou d'agences de voyage, sans parler du devoir familial qu'épouse, jeunes enfants et vieux parents savent légitimement rappeler à temps et à contretemps. J'ai commencé ma thèse à un mauvais moment de ma vie en ce qui concerne la disponibilité de temps et d'esprit ; mais évidemment, on ne s'en rend compte qu'après, quand c'est trop tard et qu'il faut avancer.

Une première année d'inscription fut "perdue" en raison d'un choix maladroit de thème de recherche : ayant eu pendant ma coopération à Taiwan de nombreux contacts avec des jeunes couples, du fait probablement de mon statut de *just married*, ma première idée fut de travailler sur la pastorale familiale proposée par les Eglises chrétiennes locales. Je m'aperçus vite de l'impossibilité de mener à bien une telle étude sans être sur place et, suivant la pente offerte par les thématiques de recherche de Mme Chantal Zheng, ma directrice de thèse, je me suis orienté vers l'architecture.

Comment utiliser le souvenir – prisme limité et déformant – de mon séjour à Taiwan, ainsi que mon expérience professionnelle dans le tourisme, pour donner du corps à ma réflexion, c'est aussi un des défis de ce travail. Faire d'un obstacle une source de créativité, d'une pesanteur une vision plus large et plus profonde… Un aspect secondaire de mon métier allait se révéler justement déterminant dans cette inversion de perspective : mes interventions ponctuelles à l'Abbaye du Thoronet[9].

Quel rapport entre mon expérience taïwanaise et mon service au Thoronet, à part celui d'une simple succession chronologique ? Il m'est parfois arrivé de commencer mes visites estivales par ces mots : « Savez-vous qu'en visitant un parc d'attraction à Taiwan (vous situez ? Une petite île à 200 km au Sud-est de la Chine…) dans lequel les principaux pays du monde sont représentés par des monuments miniaturisés, je découvris qu'en ce qui concerne la France avaient été sélectionnés le château de Chambord, la cathédrale de Chartres et… l'abbaye du Thoronet ! » Certes, le conseiller culturel du *Xiaorenguo,* puisqu'il s'agit de ce parc situé près de Yangmei dans le comté de Hsinchu, sortait du lot, pour ne pas avoir proposé la Tour Eiffel ou l'Arc de triomphe.

J'avais, durant ma coopération, pris le pouls des vibrations qui naissent de la rencontre des

[9] Précision indispensable, mais réduite en note de bas de page pour ne pas faire l'affront au lecteur de croire qu'il ne connaitrait pas ce haut lieu du patrimoine de la République Française : il s'agit d'une ancienne abbaye cistercienne, située au cœur du département du Var, datant de la seconde moitié du XIIe siècle, remarquablement conservée et restaurée (près des 2/3 du bâtiment sont d'origine), dont l'architecture est des plus représentatives de l'art monastique occidental. Propriété du Centre des Monuments Nationaux.

cultures ; le simple fait d'ânonner le *bopomofo*[10], l'intermédiaire alphabétique entre la barbarie, l'ignorance de la langue des mandarins, et la culture, c'est-à-dire la calligraphie, invite au questionnement métaphysique. L'enfouissement cistercien fit naître une nouvelle et dramatique interrogation : « Peut-on encore créer du nouveau qui serait du mieux ? » Tant l'abbaye du Thoronet semble un modèle insurpassable d'architecture équilibrée, raisonnée, pacifiée, d'architecture "intérieure"… Bien sûr, on ne peut comparer des édifices dont les buts sont opposés, et la construction d'une cathédrale ou d'un château obéit à un cahier des charges qui n'a aucune similitude avec celui d'une abbaye cistercienne de la grande époque, jusque dans ses parties les plus triviales et les plus déterminantes que sont l'extraction et la taille de la pierre. Mais il est paradoxalement plus facile de faire coller la matière à un but spirituel explicite comme l'est la vie monastique réformée, qu'à un but spirituel négocié comme l'est la religion des mondains. Aujourd'hui cohabitent dans une même renommée Chambord, Chartres et le Thoronet, mais des trois, sur le long terme de l'humanité, c'est l'abbaye du Thoronet qui a le plus grand potentiel d'avenir – si toutefois les mines de bauxite environnantes respectent son repos. J'en veux pour preuve – et je le démontrerai – le fait que les églises de Taiwan, conçues pour la plupart à partir des années cinquante par du personnel missionnaire, sont, au-delà parfois de reprises stylistiques superficielles, plus influencées par l'épopée cistercienne que par les cathédrales gothiques.

Il était inévitable, pour l'intellectuel que je suis, dont l'imaginaire universitaire avait été marqué par la lecture passionnée de Mircea Eliade et de Louis Massignon – pour ne parler que des deux plus célèbres – que la rencontre de Taiwan me projetât dans des questionnements immenses. C'est l'abbaye du Thoronet qui me permit de les apprivoiser, de les ancrer, de les circonscrire. J'avais déjà "conquis" Taiwan en en devenant dépendant, par tous les amis qui ont donné à cette terre un visage unique, une personnalité propre. Mais c'est par le Thoronet que je me suis *approprié* Taiwan. Bien sûr, nous touchons là des notions subtiles… Le Thoronet m'a donné le recul du temps et de l'universalité, ainsi qu'un angle de vue pour réinvestir Taiwan, non plus dans un vécu au quotidien, mais dans une reconstruction de la conscience. C'est désormais par le langage architectural religieux que je rencontre Taiwan. Les prémices de cette nouvelle approche me furent donnés quand I-Tyng, une de mes amies de *là-bas* voulut traduire dans *sa* langue la présentation que je proposais à une certaine époque de l'âme du Thoronet ; il s'agit certainement d'une de mes plus belles

[10] Le *bopomofo* (ou *Zhuyinfuhau*) est un système de transcription des sinogrammes à l'aide de 39 symboles phonétiques dérivant de l'écriture chinoise. Il a été inventé en 1913 en Chine, et adopté temporairement comme alphabet phonétique national en 1918. Il est utilisé en ROC pour simplifier l'apprentissage phonétique du mandarin. C'est le même principe qui avait également inspiré la création des *kana* japonais.

rencontres avec "l'autre" bien qu'elle prît place plusieurs années déjà après avoir quitté ce *là-bas*. Les contraintes de l'ici-bas ne me permettant pas pour l'instant d'appeler autrement cette terre des antipodes, je voudrais par ce présent ouvrage rendre hommage à tous ces amis, à la fois proches et lointains, qui ont élargi mon humanité.

Il était tout aussi inévitable que le défi de la rencontre entre deux mondes conceptuels, entre deux résonances dont l'effort linguistique n'est que la première phase d'adaptation, tournât mon regard vers les précurseurs du dialogue culturel, voyageurs et aventuriers d'antan, et en particulier, parce qu'ils sont les plus tenaces, les plus audacieux et les plus érudits, les missionnaires. Nulle question, aussi grave fût-elle, qui n'a déjà été affrontée avec lucidité et sincérité par ces précurseurs des sciences sociales pratiques. La collusion des missions chrétiennes avec les entreprises coloniales, et la déconstruction psychanalytique du XXe siècle, ne sauraient effacer d'un revers de main dédaigneux cet amoncellement d'essais de compréhension de l'autre, conservés dans des fonds d'archives encore sous-exploités, dont la lecture nourrit autant l'univers romanesque que le travail universitaire. L'élargissement par l'amitié dont Taiwan m'a fait bénéficier, ne pouvait que me rendre sympathiques ces pionniers d'une mondialisation à taille humaine – c'est-à-dire dans l'implication de la présence physique – jusque dans des propositions ou des méthodes si sévèrement jugées aujourd'hui par ceux qui profitent de leurs témérités ou de leurs errements.

Les fonds archivistiques missionnaires sont disséminés à travers le monde et je dus, toujours pour la même exigence privée de stabilité entre deux voyages professionnels, faire des choix selon des critères de faisabilité. Mais l'essentiel n'est pas de tout connaître, c'est de bien connaître ; l'angoisse de l'exhaustivité est rarement un signe d'intelligence méthodologique. Il suffit d'une masse critique à partir de laquelle tout ce qui passe dans le champ de la recherche peut entrer en orbite, peut s'encastrer dans l'ordonnance d'une problématique. Je réduisis donc mes ambitions au monde catholique, puis les ordonnai autour des Missions Etrangères de Paris, de façon à obtenir un corpus scripturaire nécessaire et suffisant à l'élaboration de la discussion. Parallèlement, grâce à des copies de photos d'archives gracieusement mises à disposition et grâce à des téléchargements – légaux – depuis toutes sortes de sites Internet, je pus constituer un corpus iconographique qui place ce travail à mi-chemin entre l'Histoire et l'Ethnologie. J'avais ainsi, à partir de ces centaines de pages rapportant tout à la fois les informations journalistiques des missions et les disputes – au sens étymologique du terme – existentielles entre les acteurs de ces missions,

accompagnées de quelques centaines de représentations d'édifices, un centre de gravité autour duquel tout ce qui se glanait de-ci de-là relatif à l'architecture chrétienne à Taiwan se calait naturellement dans la thèse en construction.

De-ci de-là… dans ce "ci" ou dans ce "là", je ne sais trop, je fais une mention spéciale pour Internet. Entre 2005 (date de ma première inscription en doctorat) et 2012, j'ai profité, comme tout un chacun, de l'expansion de la "Toile" et de la démocratisation de son accès. En quelques années, cet outil a révolutionné la recherche scientifique ; les conséquences de cette révolution ne sont pas encore mesurées, et peut-être ne sont-elles même pas mesurables à l'heure actuelle. J'en ai profité et je l'ai subie tout à la fois. Car Internet, comme toute technique, peut être un gain formidable pour la personne adulte en pleine possession de ses facultés, mais ne fait pas devenir adulte la personne. Et qui n'a pas en lui de zones immatures ? Le Net m'a rendu *possible* la rédaction de cette thèse, en m'offrant une sorte de Taiwan de substitution ; mais Internet ne l'a pas rendue *facile* pour autant. Si « l'art naît des contraintes, et meurt de liberté » selon la formule d'André Gide, citant Léonard de Vinci, citant lui-même probablement quelque philosophe antique, l'abolition des contraintes par le numérique n'est pas un gain pour l'art. Mais j'ai été plus d'une fois rassuré : cette facilitation optimale proposée par l'outil informatique n'est souvent qu'un leurre. Deux mois de promenade dans la vraie Taiwan m'auraient été plus profitables que cinq heures par semaine pendant cinq ans d'exploration virtuelle à coup de mots-clés.

Voici donc une des faces de Taiwan, celle que m'a révélée une expérience de vie dont la mémoire a été retravaillée et intériorisée par le labeur tout cistercien de la contemplation de réalisations architecturales, confrontée au témoignage extérieur d'archives missionnaires. Je traite de l'architecture chrétienne en tant qu'ensemble de lieux du culture, sujet bien vaste pour être cerné de façon précise dans une telle étude, si ce n'est grâce à ce modèle de méthodologie qu'est l'abbaye du Thoronet – ou comment faire un chef d'œuvre particulier à partir d'univers sémantiques insaisissables tels que "art cistercien" ou "roman provençal". Je traite de ce métissage en profondeur que l'Eglise catholique a appelé "inculturation", entre le message chrétien et les cultures vernaculaires de Taiwan, y compris par l'utilisation d'Internet, cet outil qui permet un "surf" à la surface des cultures, alors que l'"inculturation" consiste justement à "se mouiller".

PREMIERE PARTIE

Des pierres aux pixels

Il s'agit dans un premier temps de cadrer le sujet, de le délimiter le plus précisément possible, dans le temps, dans l'espace, dans la thématique, et de justifier ce cadre, de montrer en quoi un choix fondé sur la *faisabilité* est aussi un choix pertinent dans sa *représentativité*. Définition du "quoi", réponse au "pourquoi", et traitement du "comment", voilà les trois piliers qui sont à la fois le socle de ce travail et les lignes directrices qui le structurent. Après trois chapitres qui préciseront les trois domaines abordés dans cette thèse, à savoir la taïwanologie, la missiologie et l'architecture, un dernier chapitre prendra de la hauteur, afin de permettre, par des considérations dont les cibles et le caractère généraliste ne seront qu'en apparence étrangers à notre sujet, d'ancrer l'ensemble de ce travail dans une profondeur de contexte sans laquelle les enjeux culturels étudiés resteraient confinés dans une sphère académique déconnectée du monde réel.

1.1 L'évidence taïwanaise

C'est toute l'aire taïwanaise qui intéresse cette étude, une aire définie politiquement par la République de Chine, telle qu'elle s'est constituée au lendemain de la prise du pouvoir par les Communistes sur le Continent. Au-delà des morceaux d'éloquence destinés à l'opinion publique internationale, le retrait du gouvernement nationaliste de Tchang Kai-chek sur l'île de Taiwan fut la création d'une entité nationale nouvelle, indépendante de fait, accentuant, après un demi-siècle de présence japonaise, une influence culturelle chinoise. Celle-ci, s'exerçant sur une région géographiquement circonscrite qui jouissait ainsi d'une autonomie effective par rapport aux dominations environnantes, elle put se transformer en des remodelages divers, au gré des choix gouvernementaux et du pouvoir de fascination des modèles extérieurs de société.

Taiwan est un formidable terrain ethnographique : des siècles d'évolution sociopolitique s'y contractent en quelques décennies ; la rapidité des transitions économiques et industrielles offrent un panorama sociologique à portée de main et d'une variété exemplaire ; toutes les fractures et les clapotis de l'histoire contemporaine se mêlent aux grands courants des profondeurs millénaires des cultures aborigènes et des multiples cultures colonisatrices,

qu'elles fussent régionales, chinoise ou japonaise, ou plus lointaines, européenne ou plus globalement occidentale ; la question identitaire et la menace fascinante et permanente du "grand frère" continental insufflent aux discours et aux symboles une intensité idéologique rare ; la levée de la loi martiale en 1987 y a permis une libération de la parole publique digne des plus stables démocraties, applicable aussi bien aux autochtones qu'aux étrangers. Taiwan est un cas d'école, d'autant plus passionnant que les chercheurs s'y intéressant ne sont pas pléthore, la Chine Populaire continuant à aspirer l'immense majorité des étudiants, des globe-trotters et des hommes d'affaire en tout genre. La ROC, en comparaison de la RPC, est toute petite, mais un chercheur, perdu dans l'immense prairie des sciences sociales, est lui aussi tout petit ; et c'est peut-être ce qui rend Taiwan si amical à l'apprenti érudit : c'est un terrain à taille humaine.

Et quel ethnologue ne serait pas séduit par ce trait de caractère commun à tous les habitants de l'île, trait qui l'oblige si souvent à répondre avant de pouvoir questionner : la curiosité.



Xin-guang Tower. (Internet)



Mémorial Tchang Kai-chek. (Internet)

Un paradoxe éveillant l'intérêt

L'Occidental en soif d'exotisme est lui aussi curieux de connaître ce qui l'attend sur cette terre aux étranges accents, dont le nom même n'éveille aucune interférence sinon le trivial anglicisme "*made in…*" de la société marchande triomphante. Le nouvel explorateur, que ce monde désenchanté souvent réduit à l'état de touriste, commencera le plus souvent sa quête par un guide pour touristes. Dans ces ouvrages à grand tirage, d'ailleurs bien écrits pour la plupart – selon les critères du genre bien sûr – ce qu'on découvre de Taiwan – et il en est ainsi de tous les pays du monde – c'est le travail de la nature, les paysages, et le travail de l'homme, les monuments ; quoique dans le cas présent certains rédacteurs plus facétieux

seraient tentés d'initier leur sujet par des enfilades de scooters à perte de rue, le côté anecdotique qui souvent sert d'accroche.

Le paradis insulaire mis en exergue par les agences de voyage, on ne le voit généralement qu'après un long temps d'acclimatation, quand, au contact des autochtones qui ont perdu leur aspect barbare à force de fréquentation, le regard a commencé à changer, à se familiariser avec des teintes, des formes, des ambiances, des critères de beauté qui n'ont rien à voir avec ceux d'origine.

Le langage des monuments est plus accessible. A la lointaine époque de ma découverte du pays – quinze ans ! – *Taipei 101* n'existait pas ; on avait comme repères dans la capitale la *Xinguang Tower* et le mémorial à Tchang Kai-chek. Le second est toujours un point de mire, mais la première n'éveille plus guère la fierté nationale, détrônée par d'autres flèches à l'ambition internationale. Aucun équivalent de Notre-Dame de Paris ou du Sacré-Cœur de Montmartre. Les temples urbains sont à découvrir au hasard des ruelles ; la religion n'a pas dans le monde chinois la prééminence monumentale qui lui fut accordée en Europe, de ses prémices byzantino-carolingiennes à sa suprématie mondiale de la fin du XIXe siècle, de la *Sainte Sophie* de Constantinople jusqu'à la *Sagrada Familia* de Barcelone consacrée par un pape le 7 novembre 2010. L'architecture religieuse est pourtant à Taiwan, comme en France, comme partout où l'homme cultive, omniprésente ; elle garde cependant la discrétion du quotidien, elle répugne aux ostentations du politique.

Plus qu'à un taoïsme philosophique de lettrés, plus qu'à un bouddhisme du Grand Véhicule, c'est vers une religion dite populaire, où les deux systèmes susnommés se retrouvent sous forme altérée, que se tourne l'immense majorité de la population de Taiwan. Cette religion – ou religiosité, tant elle est vécue par la plupart des gens de façon informelle – est un des liens les plus importants entre les deux rives du détroit de Taiwan ; non pas entre Taiwan et la Chine ce qui serait trop flou, mais entre les peuples sinisants de Taiwan et les peuples des provinces côtières méridionales de la Chine. Le projet de créer au titre du patrimoine immatériel de l'UNESCO une route de Matsu [11], qui engloberait tout naturellement aussi bien la province chinoise du Fujian que Hong Kong ou Taiwan, est emblématique d'un lien que les soubresauts militaires ou politiques n'influencent que superficiellement. Cette religiosité populaire de type païen[12] a ses bâtiments, incontournables

[11] Matsu ou Mazu, déesse protectrice des marins. Son culte s'est développé dès le XIe siècle, sous la dynastie des Song, à partir du Fujian. Elle est la divinité la plus populaire de Taiwan, dont le champ d'action s'étend à tous les domaines de la vie. Elle est souvent assimilée au boddhisattva Guanyin et à la *Shengmu* « la mère qui n'est pas encore née ».

[12] Il va sans dire que, dans l'ensemble de ce travail, j'utilise ce terme pour sa commodité irremplaçable sur le plan de l'analyse religieuse, sans y adjoindre la nuance péjorative qu'il a pris dans le discours monothéiste.

dans la vie quotidienne comme dans les guides touristiques. S'ils ne profitent pas forcément d'un positionnement ou d'une monumentalité aussi spectaculaires qu'une cathédrale en Europe, ils animent cependant le territoire, ils l'ordonnent, ils l'orientent.

Dans le budget annuel de l'Etat taïwanais, la religion est incluse dans le poste de la culture et du divertissement, qui est de très loin un des plus petits[13] ; cependant plus de 80% de la population aura recours à un moment ou à un autre aux bâtonnets d'encens ou aux blocs oraculaires, selon le rythme des grands passages de la vie, ceux qui méritent une attention particulière, une ritualisation – naissance, mariage, mort, inaugurations, crises, dénouements... Même quand on vient à Taiwan pour faire du business ou toute autre activité rendant incongrue une discussion métaphysique autour d'une tasse de thé, il est impossible d'éviter les manifestations extérieures de la religion : recherche d'une date favorable pour la signature d'un contrat, appel à un expert en Fengshui pour agencer des bureaux… etc. Si la place sociale accordée au monde céleste – ou souterrain, peu importe, c'est la même dimension verticale – est sensiblement de même importance sous toutes les latitudes, son organisation cultuelle, urbaine ou médiatique diffère selon qu'on est situé dans une ambiance païenne ou abrahamique.

Après quelques années d'apprentissage linguistique, de rencontres et de confrontations amicales ou professionnelles, de promenades dominicales dans les rizières ou les forêts de bambous, de vacances sur la riviera de Kenting ou sur la côte Pacifique, on finit par se sentir "chez soi" dans ces pagodes qui servent tout à fois d'aire de repos et de kiosques à panorama, et on trouve naturelle la présence par milliers de ces oratoires qui bornent le paysage et ponctuent le calendrier avec les offrandes aux dieux locaux d'une corbeille de fruits et d'une liasse de papier-monnaie. C'est alors qu'on s'aperçoit de cette incongruité : il est plus facile de trouver la mosquée de Taipei sur le grand boulevard Xin-zheng-nan, représentante esseulée d'une communauté réduite à quelques ascètes perdus dans un pays qui fête le cochon, que le temple à Confucius où le président actuel de l'Etat se rend chaque année, profitant de l'occasion pour illustrer sa ligne idéologique.[14]

---

[13] Cf par exemple le site : http://eng.stat.gov.tw/public/data/dgbas03/bs2/yearbook_eng/Y100-1.pdf

[14] Le 5 octobre 2009, après avoir participé aux festivités de la naissance de Confucius au temple qui lui est dédié à Tainan, Ma Ying-jiu est entré officiellement dans le temple homonyme à Taipei, par une porte théoriquement réservée à l'empereur, et a été honoré d'une danse rendant traditionnellement hommage à l'empereur. On est toujours dans la vision idéologique d'une Grande Chine dont le vrai et unique gouvernement réside dans la province de Taiwan, vision promue par le Kuomintang depuis 1949 avec plus ou moins de militantisme. (sources : RTI, citant *the China post)*



Grande Mosquée de Taipei, inaugurée en 1960. (Internet)



Temple à Confucius à Taipei. (Internet)

Allons plus avant dans ce paradoxe. Sur 23 millions d'habitants, Taiwan compte à peu près 900000 chrétiens, toutes confessions confondues, soit moins de 4%. Sur un ensemble de quelques 33000 édifices cultuels répartis en 26 religions officiellement reconnues, Taiwan compte 4800 temples dédiés aux services chrétiens, soit près de 15%. Le christianisme a plus de lieux que le bouddhisme (à peu près 4000 bâtiments) qui représente pourtant la seconde religion du pays avec un bon tiers de la population (plus de 8 millions de fidèles).[1] Bien sûr, le bouddhisme étant, comme tout paganisme, inclusif, il se mêle à la religion populaire et ce n'est pas toujours aisé de distinguer un "vrai" temple bouddhiste de ces 18000 pagodes qui quadrillent le pays d'une religiosité tout à la fois prégnante et discrète. En tout cas, la visibilité des Eglises chrétiennes n'est pas en correspondance avec leur taille démographique, l'impact du christianisme dans l'imaginaire taïwanais est sans commune mesure avec son impact réel dans la population. Cette disproportion pourrait facilement tromper un regard extérieur sillonnant les routes de Taiwan[2] ; d'autant plus que la visibilité monumentale n'est pas uniquement le fruit d'une démarche quantitative, mais aussi la conséquence de choix

[1] Je m'appuie sur des données de Wikipédia qui datent de 2006.
Le « Livre de l'année 2009 » publié par le ministère de l'Intérieur dénombre quant à lui 14946 lieux de cultes, mais il précise : *Comparative figures for the amount of believers in each of these traditions are difficult to compile with accuracy or significance, as many religious believers in Taiwan customarily worship at sacred spots of several religions and even local gods, or at any conveniently located temple throughout the island.* http://www.gio.gov.tw/taiwan-website/5-gp/yearbook/2009/ch21.html
La difficulté à comptabiliser les fidèles peut aussi se rapporter aux édifices : tout dépend ce qu'on appelle « lieu de culte », si on y inclus les oratoires ou pas. Quand on se fie aux critères du gouvernement, la visibilité architecturale chrétienne est encore accrue, on passe de 15% à près du tiers, car la dimension « oratoire » concerne surtout la religion populaire chinoise, tandis qu'une église, même petite, même simple « station missionnaire », reste toujours un lieu de culte, sauf désaffection.
Il est intéressant de noter que le site officiel des statistiques (http://eng.stat.gov.tw) ne mentionne pas l'aspect religieux alors que les aspects démographiques ou économiques sont amplement détaillés, ce qui confirme le rôle subalterne de la religion dans l'organisation sociale, mais ne signifie en aucun cas qu'elle soit reléguée dans le domaine privé, nous y reviendrons.

[2] Au point que notre bloggeuse de l'introduction se dit que le peuple taïwanais doit être « très chrétien » vu le nombre d'églises… http://un-laowai-a-taipei.blogspot.com/2009_11_01_archive.html

quant à l'emplacement, à la structure et à la décoration des bâtiments.

Car un temple chrétien est visible, non seulement par son identification immédiate mais aussi par son positionnement stratégique. Le christianisme étant, comme tout abrahamisme, exclusif, on ne saurait confondre ses manifestations architecturales avec celles d'autres religions. Cette exclusivité théologique se retrouve dans les différentes composantes du christianisme, ce qui rend aisé la distinction d'une église protestante d'avec une catholique, et ce, malgré une certaine mêlée historique des styles, doublée d'un nivellement des styles dû à la globalisation. Si un premier coup d'œil sur l'édifice amène spontanément à sa désignation confessionnelle – la croix de néon rouge clignotant pour les protestants et la statue de la Vierge pour les catholiques – le choix du lieu est tout aussi intéressant. Dans une préfecture moyenne comme Hsinchu, à l'angle des deux grands boulevards Zhung-zheng et Bei-da (l'équivalent d'un croisement entre le Cardo Maximus et le Decumanus Maximus d'une ville romaine) se trouve non pas la plus vénérable des pagodes de la religion populaire, mais la cathédrale catholique ; impossible de la manquer !

Cette hyper-représentativité monumentale du christianisme est encore accentuée quand on se tourne vers d'autres fonctions. Sur la cinquantaine d'hôpitaux gérés par des organisations religieuses, la moitié est d'obédience chrétienne (16 protestants, 10 catholiques).[1] Sur les 13 universités confessionnelles, 7 sont chrétiennes.

On retrouve ainsi les missionnaires dans leurs œuvres : ce sont des hommes qui bâtissent, qui soignent et qui éduquent. Ils bâtissent pour soigner – du dispensaire polyvalent au centre d'accueil spécialisé –, ils bâtissent pour éduquer – du jardin d'enfant à l'école doctorale –, ils bâtissent surtout pour rassembler une communauté liturgique. L'architecture chrétienne est à étudier d'abord dans son aspect cultuel, puisque ce qui la distingue d'une autre architecture est justement sa caractéristique religieuse ; et c'est pourquoi cette étude s'attache essentiellement aux lieux de culte.

Sans vouloir empiéter sur la suite de l'exposé, ajoutons cependant que cette présence disproportionnée des bâtiments chrétiens n'est pas uniquement l'héritage des grandes années de l'évangélisation presbytérienne et catholique aux lendemains de la prise en main de l'île par un Kuomintang chassé du Continent, mais n'a fait que croître jusqu'à nos jours du fait de l'émergence continue d'Eglises plus récentes. Il suffit pour s'en convaincre de recenser les nouveaux temples de l'Eglise « du Vrai Jésus »[2], tous plus beaux – au sens

[1] Si on cherche par exemple sur Google la liste des hôpitaux à Taiwan, on peut voir s'afficher le site : http://www.international-health-cover.com/fr/resources/taiwan/taiwan-hospital-list.html
Sur les 8 noms proposés, 4 sont chrétiens.

[2] *True Jesus Church (TJC)*, ou « Eglise du Véritable Jésus », est une des trois Eglises autochtones chinoises.

d'imposants – les uns que les autres. Et voilà bien un intérêt de Taiwan pour notre sujet : le processus est toujours en cours, tout en étant déjà du domaine des racines, et son étude est à cheval entre Ethnographie et Histoire.



Cathédrale de Hsinchu (Internet)



L'église TJC de Heshun (Tainan) (Internet)

L'architecture chrétienne est présente sur toute l'île de Taiwan, aussi bien dans les cités que dans les vallées les plus reculées. L'organisation catholique par exemple a divisé le territoire en préfectures apostoliques dès le début des années cinquante, puis une dizaine d'années plus tard en sept diocèses aux dimensions géographiques sensiblement identiques correspondant à deux ou trois districts civils (ou *Hsien*, l'équivalent en superficie d'un petit département français, ou en population d'une petite région française).[1] Ce maillage architectural s'étend partout, de façon plus ou moins dense mais ne laissant aucune ville de quelque importance sans le point focal d'une croix, souvent duelle d'ailleurs, les catholiques et les presbytériens se partageant les ouailles sur chaque circonscription.

Sans surprise on constate une plus grande concentration de lieux de cultes catholiques dans le nord de l'île et sur la côte Est correspondant à un pourcentage plus élevé dans la

---

Fondée en Chine en 1917 et présente à Taiwan dès 1926, elle est issue de la mouvance pentecôtiste, avec une spécificité théologique non-trinitaire (le Christ et l'Esprit saint ne sont pas des hypostases divines, mais des rôles différents assumés par l'unique personne divine). Elle est aujourd'hui présente dans plus de cinquante pays sur les six continents et compte plus de deux millions d'adeptes.

[1] Sur 376 paroisses catholiques et 1006 églises ouvertes au culte public (chiffres de l'annuaire diocésain 2007), l'archidiocèse de Taipei (érigé en 1952) en compte 72 (203 églises), le diocèse de Hsinchu (érigé en 1961) en compte 82 (208 églises), le diocèse de Taichung (érigé en 1962) en compte 54 (168 églises), le diocèse de Jiayi (érigé en 1962) en compte 33 (53 églises), le diocèse de Tainan (érigé en 1961) en compte 31 (45 églises), le diocèse de Kaoshiung (érigé en 1961, mais siège de la préfecture apostolique pour l'ensemble de Taiwan dès 1913) en compte 57 (112 églises), le diocèse de Hualien (érigé en 1963) en compte 45 (213 églises), plus 2 paroisses (4 églises) pour l'administration apostolique des îles Kinmen et Matsu.

population de Continentaux ou d'Aborigènes.[1] Le succès de l'évangélisation dans ces deux groupes (très net pour le second mais relatif avec le premier) a déjà été noté, bien que son étude n'en soit qu'aux débuts [2]; la présente recherche l'abordera en partie. Le fait qu'une grande majorité des Austronésiens de Taiwan (près de 350000 personnes) soit aujourd'hui christianisée – au point que les villages de montagne, qui sont devenus leur habitat traditionnel, rappellent par endroit le paysage européen du bourg regroupé autour de son clocher – alors que les populations sinisantes autochtones (Hoklo et Hakka) restent largement indifférentes à la diffusion du message christique, représente un intérêt supplémentaire à l'étude du christianisme à Taiwan : pour tenter de comprendre la cause de ces disparités de réception il est nécessaire d'identifier les attirances ou les répulsions culturelles, les attentes ou les inerties communautaires.

Le fait d'avoir davantage consulté les archives des Missions Etrangères de Paris donnera dans mes analyses une prédominance certaine au diocèse de Hualien, sur la côte orientale de Taiwan (diocèse qui possède la plus grande quantité d'églises). Il me sera cependant aisé de généraliser mon propos par un échantillonnage plus large – notamment iconographique – touchant toutes les congrégations missionnaires, tous les diocèses, toutes les populations cibles. Taiwan est d'une taille idéale : l'architecture catholique peut y être étudiée de manière quasiment exhaustive – autour de 1000 bâtiments –, et cette liste est suffisamment étoffée pour rendre signifiante son analyse.

Le choix de Taiwan comme terrain d'étude : un bénéfice partagé

On l'a compris, Taiwan n'est pas uniquement, pour cette recherche, une aire géographique, c'est d'abord une opportunité : sur un espace humain ni trop grand – ce qui obligerait à une parcellisation ou à une pratique de sondages dont la représentativité serait aléatoire – ni trop petit – ce qui nuirait à la pertinence, même d'une étude exhaustive –, unifié politiquement par un régime dont les principes démocratiques sont concrètement intégrés par une société civile foisonnante – nonobstant l'imperfection congénitale de toute société humaine –, se trouve un résumé vivant et créatif des deux grands mouvements d'organisation du spirituel, paganisme et abrahamisme. Au regard des sciences sociales, Taiwan est un échantillon

[1] Je ne discute pas ici du contenu ethnique ou sociologique de ces désignations. On se reportera aux travaux incontournables de Stéphane Corcuff pour les Continentaux (les *Waishenren)* et de Scott Simon pour les Aborigènes.

[2] Voir notamment la thèse de Chen Tsung-ming : *Les Jésuites à Taiwan de 1951 à 1975*, sous la direction de Christian Henriot, soutenue à l'Université Lumière Lyon 2, 2 volumes, 504 p., soutenue le 19 décembre 2006.

d'humanité particulièrement intéressant d'entrecroisement religieux, qui de plus se livre à la curiosité universitaire sans réticence effarouchée ni polémique vindicative.

Un des avantages indubitables de Taiwan pour l'étude du christianisme est qu'y sont quasiment inconnues les grandes querelles qui ont plongé l'Occident et ses anciennes zones d'influence dans d'interminables guerres idéologiques. Taiwan n'a pas connu – par essence – la répression religieuse systématique de cet athéisme militant d'origine européenne qu'est le Marxisme-maoïsme. Bien que Taiwan connut plusieurs colonisations, avec ce que ce système implique d'influence culturelle, la plus récente et la plus profonde fut celle du Japon[1], une domination asiatique, régionale, au substrat culturel fondamentalement païen malgré des processus de développement inspirés des nations coloniales occidentales ; les missions chrétiennes connurent d'ailleurs une relative tolérance sous le gouvernement nippon local, du moins dans ses débuts, avant que le climat de guerre n'amenât à un durcissement nationaliste. Taiwan est un pays à peu près vierge de ces compromissions missionnaires historiques souvent désignées par l'expression de "l'alliance du sabre et du goupillon", les souvenirs espagnols ou hollandais étant trop lointains et superficiels pour nourrir l'imaginaire. Du coup, Taiwan est un terrain également désencombré des interminables guérillas entre ces mêmes "sabre" et "goupillon", des contre-alliances par lesquelles le camp des "laïcs" et le camp des "religieux" prennent les populations locales en otage dans des conflits qui n'appartiennent pas à leur histoire.[2] On peut ainsi travailler sereinement son champ sans avoir à s'inquiéter, à chaque nouvelle assertion, de faire sauter une mine cléricale ou anticléricale : parler religion à Taiwan ne signifie pas d'emblée vouloir imposer un modèle ou un contre-modèle de société.

On pourrait reprocher à cette qualification de Taiwan comme terrain favorable pour les sciences sociales en général et pour le christianisme en particulier, une certaine façon de "prendre" sans donner en retour ; Taiwan ne serait-il qu'un prétexte, un support interchangeable qui subirait une exploitation intellectuelle vue comme une simple

[1] Les 38 ans de présence hollandaise entre 1624 et 1662, eurent un impact relativement local, s'accommodant pendant 16 ans (1626-1642) d'une concurrence espagnole au nord de l'île ; il ne s'agissait pas tant pour les Hollandais d'imposer un modèle civilisateur à un territoire que de sécuriser et rentabiliser des routes commerciales. De même, l'ouverture forcée de zones portuaires aux relations avec l'Europe suite au traité de Tianjin en 1858 (clôture de la seconde guerre de l'opium) ne signifie aucune pénétration sérieuse de la mentalité occidentale dans la population autochtone. On pourrait bien sûr parler de la domination chinoise continentale, de loin la plus longue et la plus récurrente, mais utiliser le terme de "colonisation" dans ce cas-là est une affirmation de militantisme politique.

[2] Voir sur ce point, par exemple, l'éclairage apporté par l'article de Patrice Morlat : « La rivalité entre les missions et les loges maçonniques en Indochine durant les années vingt », dans : *La question religieuse dans l'empire colonial français*, les Indes Savantes, 2003.

continuation des modes de pensée colonialistes ? On pourrait bien sûr rappeler qu'un regard extérieur sur une situation est toujours appréciable et riche d'enseignement pour celui qui *vit* cette situation, même si parfois la froideur du discours de l'observateur peut agacer et donner l'impression de ne rien avoir compris en ne pouvant comprendre les choses *de l'intérieur*. Cet agacement possible, c'est le risque de la liberté d'expression… Il est cependant demandé à l'observateur d'avoir la politesse élémentaire de ne pas juger intempestivement et de faire preuve d'empathie avec son sujet. Avoir un recul empathique, une froideur motivante, c'est un exercice difficile qui peut s'apparenter, selon les sujets, au grand écart…

Mais on peut surtout rappeler que le christianisme est une composante de la société taïwanaise et de son histoire, minoritaire certes, mais incontournable. La vie à Taiwan n'est-elle pas rythmée par le cycle hebdomadaire biblique, et le dimanche, "*dies Domini*", n'est-il le jour férié des administrations ? Le "Père" de la nation, Tchang Kai-check, n'était-il pas lui-même chrétien ! [1] Le christianisme n'est pas à Taiwan une nouveauté : sa première prédication, au XVIIe siècle, est concomitante de celle des religions chinoises. Les missionnaires, bien avant de s'implanter durablement – c'est-à-dire en baptisant et en bâtissant des communautés locales – firent des haltes à Taiwan, des incursions temporaires qui n'en rendirent pas moins les doctrines monothéistes familières. Le christianisme peut-être n'entrera pas dans le cadre des *local studies* de Tainan mais, même s'il ne représente qu'un faible pourcentage de la population globale, avec une disparité entre le Nord et le Sud, il est indubitablement un des éléments qui contribue au difficile discernement identitaire de la "nation" taïwanaise. L'altruisme international dont Taiwan sait faire preuve de manière exemplaire – le peuple haïtien peut en témoigner, quand il dut affronter les conséquences du terrible séisme de janvier 2010 – et qui est une des plus irréfutables justifications d'une identité collective particulière, se fonde dans des valeurs originellement chrétiennes.[2]

Une communauté humaine, quelle qu'elle soit, ne peut se concevoir, pour être vraiment humaine, sans ses minorités qui en constituent une sorte "d'altérité interne", le principe de déséquilibre qui lui permettra d'avancer, d'être capable de rencontrer les autres collectivités,

---

[1]Baptisé méthodiste. On pourrait aussi mentionner que la grand-mère et le père, Zheng Zhilong, de "l'ancêtre de la nation" Koxinga, étaient baptisés. Rappelé par Ku Wei-ying, dans *Footsteps in Deserted Valleys… op. cit.*, p. 14. Les "liens de famille" entre le christianisme et Taiwan remontent donc au XVIIe siècle.

[2] Il ne s'agit pas de déprécier la notion de "compassion" développée par le bouddhisme et qui est devenue dans le monde actuel une source de créativité caritative importante et unanimement reconnue. Mais d'une part, cette notion n'est pas identique à la "charité" qui est une notion chrétienne (elle en ignore notamment la dimension de gratuité puisqu'il s'agit toujours, en bouddhisme, de "négocier son karma") ; et d'autre part, il s'agit d'un développement, plus ou moins tardif selon les courants du bouddhisme, et qui ne s'ancre pas, à strictement parler, dans les fondamentaux philosophiques de l'enseignement du Bouddha historique. Rappeler cela, ce n'est pas porter un jugement de valeur négatif, c'est aussi rappeler que nos propres critères de jugement sont imprégnés de judéo-christianisme. Pourquoi l'altruisme envers l'étranger devrait-il être une valeur positive ? Au nom de quel essentialisme ?

afin de s'intégrer à l'ensemble de l'humanité et de participer à sa construction ; le point yin dans l'espace yang, et vice-versa, donnant un mouvement au cercle de la Totalité… Tout régime fondamentaliste tend à exclure ses minorités et ce fait l'entraîne dans une radicalisation ; excluant son "altérité interne", il se condamne à ne plus avoir d'autre contradiction que celle qui vient de l'extérieur, assimilée dès lors à la voix de "l'ennemi". Les exemples hélas ne manquent pas, ni pour hier ni pour aujourd'hui. Contribuer à lui faire prendre conscience de son patrimoine chrétien, c'est rendre à Taiwan le service de mieux apprécier son "altérité interne", et l'aider ainsi à définir plus justement son chemin au milieu des brumes de l'avenir.

1.2 L'évidence missionnaire

En amont des bâtiments, il y a les hommes. A part les termitières ou les terriers des castors, le monde animal est à peu près dépourvu d'architecture, celle-ci étant l'excroissance – parmi d'autres – d'une organisation sociale, d'une certaine idée de l'univers, d'une élaboration d'un système de rapport entre les différents éléments du réel, d'une inquiétude philosophique et d'une ingéniosité technique dont les plus évolués des grands singes manquent définitivement. L'échelle de l'évolution des espèces restant inadaptée pour nos mesures habituelles – un peu à la façon dont les centaines de milliards d'euros des déficits nationaux ne signifient pas grand-chose pour le contribuable moyen – parler architecture c'est parler du phénomène humain et des idées plus ou moins géniales qui en fusent. Ceci étant posé, la question est : comment choisir ses humains afin que l'étude soit suffisamment circonscrite pour devenir possible ?

Cette thèse étudie la part de la population taïwanaise caractérisée par ce marqueur identitaire qu'est la profession de foi en Jésus Sauveur. Cet ensemble devait être divisé, réduit pour une raison de *faisabilité*, afin d'identifier les sources et de construire une méthode d'analyse. Aussi, nous nous contentons ici du sous-ensemble catholique, un petit tiers donc du petit million de chrétiens de Taiwan. Dans une nouvelle division, différente de la première, car au lieu d'exclure elle focalise, je me suis attaché (vision positive et non plus négative comme l'indiquait plus haut le verbe "se contenter de") au personnel missionnaire, donc exogène à Taiwan, cela afin d'homogénéiser les sources écrites. Ce minuscule groupe (autour de 700 personnes sans compter les quelques dizaines d'aides laïques qui n'entrent pas dans les recensements) a l'avantage d'avoir fourni dans les années cinquante et soixante

la plupart des chefs de communauté et d'avoir été à l'origine de la majorité des chantiers.

Le choix du sous-ensemble "catholique"

Pourquoi avoir préféré, des différentes dénominations chrétiennes de Taiwan, l'étiquette catholique ? Les presbytériens, ayant débarqués à la même époque et atteignant, en matière d'adeptes et de constructions, des chiffres supérieurs aux catholiques, n'étaient-ils pas plus représentatifs ? Il est clair qu'une étude de l'architecture chrétienne de Taiwan ne peut faire l'impasse des œuvres presbytériennes ; ce serait une grossière erreur de méthodologie, impardonnable quelle que fût l'intelligence des analyses proposées. On peut "oublier" les adventistes du septième jour, on ne peut ignorer les catholiques ni les presbytériens. Un paragraphe, dans l'avant-dernier chapitre de ce travail, évoquera les églises presbytériennes, et engagera une indispensable discussion comparative.

Etudier le christianisme à Taiwan c'est mettre en lumière une des identités de Taiwan, tandis qu'étudier le catholicisme à Taiwan c'est rester dans le cercle restreint d'une missiologie confessionnelle. Cette subtilité pourrait laisser un étudiant non familier de l'univers religieux dubitatif, elle est pourtant au cœur, me semble-t-il, de la question œcuménique dont la réponse est justement recherchée par les différentes Eglises comme une nécessité vitale. En d'autres termes : soit on aborde le christianisme dans toutes ses composantes, soit le catholicisme (ou le presbytérianisme ou l'adventisme… etc.) n'a plus grand chose à dire à l'extérieur de son microcosme. L'œcuménisme – le dialogue entre les diverses famille d'un même *oikoumenê* (= terre habitée) – est une "révolution", née en interne de façon discrète dans les Eglises particulières, au nom d'un principe d'unité appartenant à la racine même du message évangélique[1] ; cependant c'est la mondialisation qui l'a imposée comme une urgence concrète et irrépressible.

[1] Un texte parmi beaucoup d'autres : l'encyclique *Ut unum sint*, du pape Jean Paul II publiée le 25 mai 1995. Les hiérarchies chrétiennes ont considérablement évolué sur cette question : d'un œcuménisme considéré comme le "produit de luxe" d'une générosité plus ou moins fondée, promue par quelques prophètes au début du XXe siècle, on est passé aujourd'hui à une préoccupation essentielle de laquelle dépend la crédibilité du message chrétien. Cette tendance, explicitée par le Concile Vatican II dans le monde catholique, est présente dans toutes les grandes Eglises traditionnelles. Un exemple pratique est donné par le rapprochement en cours entre l'Eglise luthérienne et l'Eglise Réformée de France qui devrait aboutir en 2013 à une totale union liturgique et hiérarchique (l'Eglise Protestante Unie de France), étant sauvegardées les traditions et particularismes théologiques de chaque sensibilité. Il est intéressant de noter que c'est sur l'engagement œcuménique (et par extension sur le dialogue interreligieux) que se jouent les fractures internes qui délimitent la frange dite "fondamentaliste" dont aucune structure religieuse (ou simplement humaine) n'est exempte. Un membre du mouvement fondé par Mgr Lefebvre pourra à la rigueur reconnaître la validité du missel de Paul VI, mais il acceptera avec peine la légitimité de la rencontre d'Assise (initiée par Jean Paul II et reprise par Benoît XVI en octobre 2011) considérée comme une reddition face au relativisme philosophique ambiant.

Au-delà de critères pratiques, le choix du catholicisme comme porte d'entrée d'une étude du christianisme à Taiwan est lié à un avantage considérable de cette religion aux yeux du chercheur en sciences sociales : une structure hiérarchique pyramidale. La possession d'un organe législatif et d'un pouvoir exécutif centralisés comme l'est le Vatican permet aux catholiques de présenter des références communes, officielles, ne dépendant pas de conditions climatiques ou politiques, dont la valeur objective est supérieure aux diverses sensibilités des communautés dispersées de par le globe.[1] Un Vatican normatif édictant des textes dont la totalité est consultable sur un unique site Internet est pour le chercheur une garantie d'universalité, ce sentiment de sécurité intellectuelle d'avoir entre les mains un corpus théorique fiable et valable avant de s'engager dans les replis infinis des réalités locales. Bien sûr, on s'aperçoit vite du décalage entre les orientations officielles et les pratiques du "terrain" ; ce hiatus peut être parfois si grand qu'il en vient à dérouter l'observateur extérieur et à le faire douter de la validité de son choix. Mais l'abîme qui peut séparer les décisions romaines de telle ou telle habitude missionnaire n'est pas autre chose que l'inévitable décalage entre la théorie et la pratique, la pensée et l'action, que ce soit un délai de latence ou une irrecevabilité du réel ; on reste donc dans un phénomène connu, une "normalité" que les analyses peuvent mesurer et assimiler.

Nulle autre Eglise ne peut proposer un *magistère* si étoffé et cohérent, un ensemble homogène de textes normatifs issus d'une même autorité à caractère "catholique" – c'est-à-dire universel – s'étalant sur près de deux millénaires. Entre les écrits néotestamentaires[2] et les décrets du Concile Vatican II une évolution est évidente, mais toutes les Eglises connaissent ce phénomène évolutif qui est le propre de toute réalité vivante, et seuls quelques irréductibles prétendent appliquer à la lettre une parole idéale vieille de 2000 ans, sans se rendre compte qu'une application "à la lettre" est elle-même une interprétation, intéressante à étudier par ailleurs. Il ne s'agit pas de discuter le bien fondé de l'évolution catholique par rapport à telle ou telle autre, mais de comprendre que cette évolution, quelle qu'en soit la direction, est *exemplaire*, au sens où elle est explicite, cernable, utilisable. C'est justement le fait qu'on ait la possibilité matérielle de la discuter qui la rend utile au chercheur.

Un autre critère qui a fait pencher vers le catholicisme plutôt que vers une confession protestante, est le caractère plus "sacramentel" de sa liturgie, qui confère à l'architecture qui

[1] A l'heure où ce travail s'achève, est en projet la création, par le Curie romaine, d'une Commission pour l'architecture sacrée dont le but serait de superviser tous les projets de nouvelles églises à travers le monde.

[2] Qui sont déjà des sources magistérielles, puisque choisis parmi d'autres textes et déclarés "canoniques" par une autorité centrale. Ce ne sont pas des écrits "tombés du ciel" ou "gravés du doigt de Dieu", mais un travail de compilation, unifiée par une narration, laquelle est déclarée « inspirée » par des hommes qui n'en sont pas les auteurs mais qui exercent, en for externe, leur mission de discernement et de jugement.

l'abrite un rôle de "sacramental"[1]. Une église catholique est un signe davantage "sacralisé" que ne peut l'être une église protestante, parce que la foi catholique voit dans l'eucharistie une présence christique plus "objectivée" que dans la foi protestante. Aussi, ce langage symbolique qu'est une église catholique exprime, théoriquement, avec plus de précision ce qui doit s'y vivre intérieurement. La deuxième partie de cet ouvrage traitera abondamment de cette question.

Le choix du prisme missionnaire

Pourquoi, dans une étude de l'architecture chrétienne s'être attaché au personnel missionnaire ? C'est déjà une façon d'éviter le piège du confessionnalisme, le piège de ne voir le christianisme qu'à travers la lorgnette catholique, car les missionnaires ne sont pas d'abord caractérisés par telle ou telle obédience mais par le fait qu'ils sont envoyés et qu'ils sont par conséquent étrangers aux populations qu'ils ont mission d'évangéliser. En ce sens, décrire les angoisses ou les espoirs des pasteurs catholiques, c'est parler de tous les autres pasteurs confrontés aux mêmes conditions socioculturelles, au même besoin d'apprendre les langues et les usages locaux, au même souci de transmettre un message qui est finalement commun à tous : comment faire comprendre à un habitant de Taiwan que Jésus est mort et ressuscité pour lui, et qu'il doit se faire baptiser pour bénéficier du Salut inauguré par cette mort et cette résurrection ?

Mais un autre piège ne se présente-t-il pas en se focalisant sur les missionnaires : le fait de n'avoir que le point de vue occidental, que la version de l'étranger ? Question redoutable, surtout dans un contexte universitaire marqué par les *postcolonial studies*, qui se voulurent une réaction à l'historiographie européo-centrée qui dominait la recherche jusque dans les années quatre-vingt dix. Un tel angle d'approche de l'architecture chrétienne à Taiwan ne serait-elle pas un retour en arrière, ne traduirait-elle pas une ignorance volontaire (et donc coupable) des connaissances accumulées par l'étude du "miroir indigène", ce qui rendrait cette thèse caduque avant même d'être lue ? Un peu comme si on voulait étudier l'évolution des rôles au sein du couple en ignorant l'apport des *gender studies*…

> Les missions sont un prisme d'analyse privilégié des marges de la globalisation, là où s'élaborent de multiples métissages de formes, là où l'uniformisation laisse place à des

[1] Un sacramental, en théologie catholique, est un signe qui n'a pas la "performance" objective du sacrement, mais qui y participe, qui y conduit. La bénédiction d'un objet, par exemple, est un sacramental ; son rôle est d'aider "subjectivement" le chrétien à cheminer de la réalité visible à la présence invisible.

> processus d'adaptation, d'interprétation, d'invention et de recomposition des identités sociales et culturelles. […] L'altération de l'identité ne concerne donc pas uniquement ceux que l'on cherche à assimiler : tout au long du dialogue qui petit à petit s'élabore, avec ses malentendus, ses mésinterprétations, les remaniements identitaires touchent également le missionnaire, aussi bien au niveau individuel, concernant ses propres schémas de pensée, ses désirs, qu'au niveau collectif, concernant l'ordre religieux dont les intérêts peuvent être mis à mal […] Ce à quoi nous invitent les frères Comaroff, c'est à prendre le texte missionnaire comme un espace d'échanges, ce que John Yeadon Pell appelle *« epistemology of interaction »* pour signifier que l'analyse historique s'adosse à un texte qui enregistre les produits de l'interaction, et pas simplement les présupposés ou les projections nostalgiques des missionnaires.[1]

Le texte missionnaire, contrairement à ce que pourrait laisser supposer le conditionnement de sa rédaction, n'est pas le regard de "l'étranger" sur "l'indigène". Les écrits des missionnaires, tout comme leurs monuments, ne sont pas un monologue, un discours unilatéral, une condescendance univoque ; le missionnaire n'est pas un pion, un programme, un robot, envoyé vers un "autre" lui-même chosifié. Comme s'il existait une "ontologie" chrétienne ou païenne, comme si la mission consistait à mettre en présence deux "ontologies" dans une relation supérieur/inférieur, se reformulant immanquablement en termes de dominant/dominé… Une telle vision – "les indiens ont-ils une âme humaine ?" – qui gomme finalement l'altérité, est la tentation des totalitarismes, leur illusion. Or, ce que dit le missionnaire est pétris de "l'autre", les archives missionnaires nous parlent autant de leurs auteurs que des missionnés, à condition de savoir lire de façon "intelligente" – c'est-à-dire, selon l'étymologie de ce mot (*inter-leggere*), « lire entre les lignes » – et de savoir identifier les différents modes de présence d'autrui.[2]

La prise en compte de l'altérité entraîne toujours une altération identitaire. Mais pour un missionnaire chrétien, "formaté" par l'Evangile, cette altération est – théoriquement – positive ; elle est un chemin de mort et de résurrection, la condition d'appropriation d'une identité de plus en plus "christique".

Un autre argument pour s'intéresser en priorité aux archives et aux œuvres missionnaires, est la constatation que le missionnaire "formate" à son tour la communauté chrétienne

---

[1] « Histoire des missions en Asie et dans le Pacifique », de Laurent Dartigues, Alain Guillemin et Isabelle Merle, dans *Missionnaires chrétiens,* Autrement, 2008, pp. 15-16.

[2] « De la présence pleine (dialogue explicite) à la présence évoquée (absence d'indice matériel) en passant par une présence hybride… », *Missionnaires chrétiens, op. cit.,* p. 16.

autochtone issue de sa prédication. Cela est vérifié à Taiwan comme en tous les autres pays de mission, du moins dans un premier temps, avec la première génération, celle des convertis. Cette affirmation est à se remémorer à chaque fois qu'il sera question au cours de la discussion de goût artistique et de jugement esthétique. Avant de parler de métissage, ou d'hybridation, il faut d'abord prendre conscience du fossé que franchit le converti. Dans tout saut qualitatif, dans toute décision qui engage la vie dans sa durée, c'est d'abord la rupture qui est ressentie et exprimée ; la perception de la continuité ne vient qu'après, dans un deuxième temps, quand la durée justement a permis l'enfouissement de la nouveauté et sa fructification, voire sa relativisation.

Que l'on me permette d'évoquer ici le souvenir d'une anecdote révélatrice à ce sujet : à un missionnaire français qui disait son rêve d'intégrer un jour le *Guo-nian*, la fête du Nouvel An chinois, dans la liturgie catholique, un jeune taïwanais, chrétien de la seconde génération[1], répondait qu'en tant que baptisé il avait renoncé au calendrier lunaire traditionnel et que seul lui importait le rythme donné par les fêtes chrétiennes.

C'est à partir d'un certain âge chrétien, d'une certaine maturité dans la foi, que l'individu natif ou la communauté locale commencent à s'interroger sur l'intégration de leur substrat culturel particulier dans une vision universelle. Dans l'anecdote ci-dessus, le missionnaire catholique, l'étranger, est paradoxalement le premier à vouloir "sauver" la culture qu'il découvre, en l'assimilant dans l'économie du salut chrétien. Que cette attitude ait considérablement varié au cours des siècles – au cours du XXe siècle surtout – qu'elle soit plus ou moins assumée selon les confessions chrétiennes et même selon les congrégations missionnaires à l'intérieur d'une même confession, c'est un fait, sur lequel nous reviendrons. Mais il faut bien voir que l'attitude du missionnaire en matière d'accueil de la culture "indigène" influence l'attitude du missionné envers sa propre culture. La relation missionnaire/missionné, quand elle aboutit à une confiance telle que ce dernier accepte pleinement la foi du premier et se fait baptisé, est une relation de type filial. Le catéchumène, puis le néophyte, prennent l'enseignement du pasteur, dans tous ses aspects, comme "parole d'évangile". C'est avec le temps, quand le néophyte devient peu à peu adulte dans sa foi, qu'il fait la part des choses, et qu'il trie ce qui est "parole d'évangile" – la part intangible du message - et ce qui est conditionnement culturel – la part susceptible *d'aggiornamento*[2].

---

[1] De parents convertis. Dans le cas présenté, le couple parental était mixte : l'un des deux étant chrétien, l'autre non ; la fratrie elle-même était mixte.

[2] Mot italien signifiant « mise à jour », « modernisation », qui fait partie du lexique habituel de l'Eglise catholique pour signifier que, si le cœur de la foi ne peut changer, la forme de son expression et de sa transmission est nécessairement à adapter pour chaque époque, pour chaque culture.

En matière d'architecture, les fidèles n'eurent pas, jusqu'à récemment, voix au chapitre. Nous le verrons avec les Missions Etrangères de Paris dans les années cinquante et soixante : le pasteur choisit le terrain, décide du mode de financement, trace lui-même les plans, dirige la construction, organise l'inauguration et fait lui-même le commentaire esthétique du résultat qui sera le jugement officiel de la communauté sur *son* église. On serait bien en peine de trouver quelque part l'avis des ouvriers, des gens "du cru". Quand on se réfère aujourd'hui au jugement des chrétiens locaux sur leurs édifices cultuels – ils ne sont d'ailleurs guère loquaces à moins d'être professionnellement *du bâtiment* – on entend une parole qui a été modelée par trois générations d'utilisateurs ; leur avis ne reflète pas celui que pouvait exprimer leurs grands-parents. Et ceux-ci d'ailleurs l'exprimaient-ils ? En avaient-ils seulement un, suffisamment argumenté pour oser s'exprimer à côté du « Père spirituel » (*Shen-Fu)* ?[1]

Ne retrouve-t-on pas, à l'extrême, dans la relation entre le missionnaire occidental et ses fidèles, la supériorité supposée de la culture écrite sur la culture orale ? Non que Taiwan fut en déficit, par rapport à d'autres civilisations, en matière d'utilisation de l'écrit – en dehors du cas des groupes linguistiques aborigènes, les idiomes desquels furent souvent transcrits pour la première fois par les missionnaires[2] ; mais il est à noter que, dans les débuts de l'évangélisation, jusque dans les années soixante-dix et l'industrialisation de Taiwan, avec tous les changements sociaux qui en furent la conséquence, le pasteur enseignait ses fidèles sur le mode de l'oral, alors qu'il rendait compte à ses supérieurs sur le mode de l'écrit. Ce qu'on appelle "archives missionnaires" sont des documents écrits par des Occidentaux pour des Occidentaux.

Aussi, pour approcher le point de vue "indigène", celui qui est contemporain des compositions architecturales d'avant les années soixante-dix, doit-on se contenter de ce qui en est dit, y compris dans leurs non-dits, par les missionnaires. Ce n'est pas chose impossible ![3] Et c'est dans cet exercice que l'historien fait véritablement son "métier".

---

[1] Je reviendrai sur ce thème. Disons simplement que ce n'est pas dégradant de ne pas avoir d'avis sur tel ou tel sujet. Face un expert en satellites, je me garderais bien de lui dire mon avis sur la façon de fabriquer un objet qui pourtant servira à mes communications quotidiennes… tout simplement parce mon incompétence en la matière fait que je n'ai strictement aucun avis, même si je suis concerné par la chose.

[2] Voir l'article de François De Sulauze : « La transcription de la langue aborigène 'amis' », en ligne sur le site : http://www.erenlai.com/index.php?aid=2801&lan=3 mis en ligne le 29 octobre 2009.

[3] Le Jésuite Nicolas Standaert, dans un ouvrage au titre évocateur *L' "autre" dans la mission,* Lessius, 2003, propose une relecture de la mission jésuite de Chine, décentrée, en prenant « l'autre » comme clé de compréhension de l'évangélisation. Pour ce faire il ne va pas forcément à la découverte de sources chinoises méconnues, non, il reprend simplement les lettres de Matteo Ricci et de ses compagnons, les archives missionnaires publiées et étudiées depuis plusieurs siècles, mais en inverse la perspective. Cette lecture stimulante est aussi "déculpabilisante" dans le sens où le lecteur découvre la face autochtone de la mission sans que le chercheur n'ait à tirer de son chapeau des commentaires sur l'action des Jésuites, composés par des

Le rôle de l'historien

Un historien ne peut pas aborder ses sources, quelles qu'elles soient, sans un regard critique, sans cette attitude de prudence qui rend naturelle l'exigence de discernement, évidente la nécessité de contextualiser, de comparer ou de trier. Les archives missionnaires sont des sources comme les autres, et leur maniement ne saurait être différent de celui qui doit affecter n'importe quel autre matériau historique. Ni confiance, ni méfiance donc en les ouvrant, mais une curiosité intéressée, pour extraire de ce matériau, neutre par définition, la plus grande masse d'information possible. Il ne viendrait pas à l'esprit d'accorder *a priori* aux écrits des missionnaires une valeur supérieure sous prétexte que ces expatriés désintéressés ne chercheraient qu'à répandre une "Bonne Nouvelle", il serait de même aberrant de les écarter *a priori* d'une recherche scientifique sous prétexte que ces commerciaux de la religion n'auraient pour but que de faire de nouveaux adeptes.

Cela dit, il est du devoir de l'historien de donner une "note de crédibilité" à ses sources, jugement qui lui permettra de hiérarchiser les données qu'il en retire. La réalité n'est jamais telle qu'elle est décrite, mais une description participe forcément de la réalité ; elle a au moins la valeur brute de sa syntaxe, de son vocabulaire, de l'encre qui l'a rendu visible, du support qui l'a transmis... Mesurer le niveau de participation de l'écrit aux événements que celui-ci relate, voilà le travail du lecteur, travail qui sera toujours imparfait car le lecteur est lui aussi dans une participation et non dans une identification avec la réalité qu'il essaie de mettre en évidence, mais travail qui révèle la supériorité qualitative et définitive de l'imperfection de l'homme sur la perfection de l'ordinateur.

En ce qui concerne les archives missionnaires en général, et à l'encontre du préjugé négatif véhiculé par la majorité des étudiants pris dans une pesanteur ambiante de méfiance envers le phénomène religieux, la note de crédibilité est plutôt élevée. Le fait, justement, que les missionnaires se présentent ouvertement comme des propagateurs d'une doctrine religieuse qu'ils espèrent rendre intelligible et attrayante pour le plus grand nombre, rend leur discours plus facilement décryptable. D'autre part, quand on énonce une loi morale qui interdit le mensonge, quand on prêche en public un Jésus dont on rapporte qu'il a dit: « Que votre langage soit "Oui? Oui", "Non? Non", ce qu'on dit de plus vient du Mauvais »[1], il est difficile

---

contemporains natifs du lieu ; documents inédits qui n'existent probablement pas car les missionnaires n'ont jamais été qu'une "goutte d'eau" dans l'immensité asiatique. La promotion d'une minorité se fait généralement par les membres compétents de cette minorité. Ainsi Jésus lui-même n'est-il connu que par des sources chrétiennes, et les quelques citations romaines ou juives le concernant n'apportent rien de plus, sinon un certain crédit de principe aux écrits militants.

[1] Mt V, 17.

de modifier sciemment la réalité dans ses écrits en vue d'un quelconque avantage. Un manque de sincérité entraînerait immédiatement, dès le premier soupçon, la désaffectation des clients potentiels. Il reste bien sûr à mesurer la distance qui sépare inévitablement la sincérité de la vérité, le témoignage de l'événement, mais on est à nouveau en terrain connu, devant une "normalité" que la formation d'historien apprend à déchiffrer.

Depuis Nietzsche et Freud et les autres maîtres de la déconstruction, tout discours philanthropique est suspect. Rien n'est gratuit en ce bas monde, et tout sauveur, le fût-il des âmes, réclame son salaire. Les missionnaires ne cachent pas leurs convictions; au contraire, c'est l'expression, voire l'ostentation de leurs convictions qui définit habituellement leur qualification de "missionnaires" – nonobstant la variance des modes d'évangélisation dont nous reparlerons. Le salaire des missionnaires c'est la conversion des missionnés; les choses sont claires, tout le monde est au courant, les missionnés ne sont pas dupes. Nous pouvons donc faire confiance à des sources dont les présupposés sont connus du grand public : le décodage se fait automatiquement, sans surprise. Il est difficile de trouver moins abscons qu'un rapport des missions, moins ésotérique qu'une demande de financement « pour le salut des âmes ». Aussi, l'archive missionnaire est-elle d'un traitement relativement aisé, ne supposant "que" la parfaite connaissance de son contexte, général et particulier.

Comme déjà signalé dans le chapitre précédent, je dois nuancer mon heuristique, en précisant d'une part qu'elle ne se limite pas au monde missionnaire, notamment pour le fond iconographique qui se veut le plus large possible, et d'autre part que les relations écrites qui servent de base à ce travail sont tirées essentiellement des Archives des Missions Etrangères de Paris. Bien des raisons ont conditionnées mon choix. Disons d'emblée que ce fond archivistique est considérable, de par le rôle central joué par les Mep dans les missions asiatiques depuis le XVIIe siècle, ainsi que par l'organisation générale de la congrégation, centralisée sur une unique Procure parisienne. Une tradition de classement et d'accueil le rend particulièrement confortable à consulter.[1] Enfin, même si ce n'est pas un argument rédhibitoire car un doctorant en sciences sociales se doit aujourd'hui de pouvoir utiliser plusieurs langues étrangères, la langue officielle des Mep est le français, ce qui accélère le travail du chercheur francophone.

Mais il ne suffit pas d'avoir un corpus archivistique homogène et représentatif, ni d'avoir

[1] Bien avant de commencer officiellement ma thèse, alors que j'en étais seulement au brassage des idées concernant une orientation possible, j'avais reçu une réponse de Mme Marianne Bastid-Bruguière disant en substance que c'était une bonne idée de voir du côté des Archives des Mep, qui étaient à la fois abondantes, bien classées et sous-exploitées. Qu'elle soit ici remerciée d'avoir pris le temps de renseigner un étudiant inconnu.

du "métier" dans le traitement des sources historiques. Un exemple frappant nous est donné par le cas d'Aliénor d'Aquitaine : deux des plus grands médiévistes français se sont penchés sur sa biographie aux célèbres rebondissements, Régine Pernoud et Georges Duby[1]; ils se sont reportés aux mêmes sources et en ont tiré des conclusions diamétralement différentes. Pour la première, le cas Aliénor est l'exemple-type de la fausseté du mythe d'un Moyen Age noir et misogyne créé par la Renaissance et relayé par le romantisme républicain idéologique du XIXe siècle. Pour le second, le cas Aliénor est la confirmation de la domination masculine sur un Moyen Age verrouillé par les idéologies cléricales. C'est pourquoi, s'il me fallait parler du Moyen Age, je préfèrerais me référer à la nef de Vézelay ou à la forge de Fontenay, des pétrifications qui informent davantage que les sources écrites, ou du moins qui les complètent en en facilitant l'interprétation.

1.3 L'évidence architecturale

Par "architecture", nous ne désignerons pas ici une discipline académique mais une réalité existentielle, une réalité pétrifiée et vivante à la fois. L'architecture est en effet liée à la survie de l'homme, de ses besoins corporels les plus primaires à ses aspirations les plus élevées. L'être humain est ainsi fait que la Nécessité vient le toucher autant dans son âme animale que dans ces subtiles zones du cœur où justement la Nécessité n'a plus droit de cité… L'architecture accompagne et ponctue le cheminement de l'homme, aussi bien dans sa recherche du confort physique que dans son besoin vital de sens. Aussi, nous n'aborderons pas ici les arts décoratifs, mais ne les exclurons pas non plus ; en fait, nous nous plaçons sur un autre plan que celui auquel ces catégories font habituellement référence. Ce travail n'est pas une histoire des techniques mais des sociétés.

L'Architecture avec une majuscule, c'est une matière d'enseignement, un corpus précis de connaissances et de compétences à assimiler. Je n'ai pas été formé dans un tel cadre ; mes connaissances et mes compétences sont davantage liées à l'Histoire. La majuscule sépare, "sacralise", et donc exclu. On fait Architecture ou on fait les Beaux-arts, ce sont deux cursus différents, même si un même individu peut les rassembler dans son curriculum vitae. Il s'agit dans la présente étude d'utiliser le canal d'un langage, celui des œuvres monumentales.

[1] Pour Régine Pernoud, voir : *Aliénor d'Aquitaine*, Albin Michel, 1966, ou : *Pour en finir avec le Moyen Age*, Seuil, 1977. Et pour Georges Duby : *Dames du XIIe siècle*, 3 volumes, Gallimard, 1995. Il se trouve que les deux furent en lien avec l'université d'Aix, la première comme étudiante dans les années vingt, le second comme professeur à partir de 1951.

Nous ne pouvons pas ignorer la décoration de ces monuments, car le gros-œuvre et les finitions sont inextricablement liés dans un "service" que les hommes se rendent les uns aux autres, et veulent rendre à cette réalité dite "transcendante", car un simple tissage social ne peut la totaliser. Mais la décoration, de la couleur à la statuaire, de l'ambiance à la figuration, de l'olfactif à l'acoustique, devrait faire l'objet d'une autre thèse, tant la richesse de ses formes en fait un langage à part entière, un langage différent de celui de l'architecture, tout en lui étant "connaturel". L'autonomie des divers arts les uns par rapport aux autres, autonomie justifiée autant par la technique que par la sémantique, est relative ; et le fait que les frontières entre les arts ne soient pas étanches, justifie – et requière – une certaine liberté de traitement, surtout quand le discours se veut plus scientifique qu'artistique.

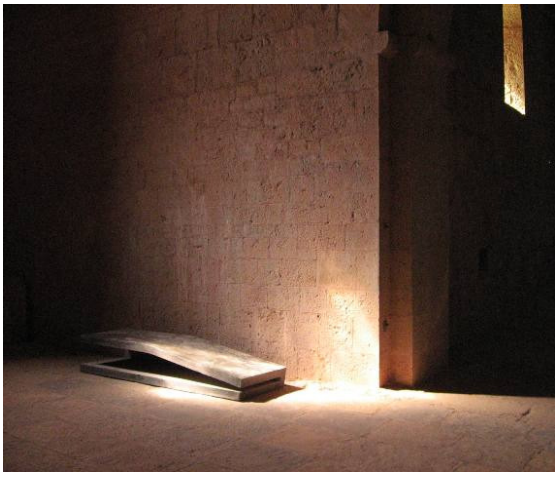
Un détour didactique par "l'art contemporain"

Ce que nous appellerons ici "art contemporain", avec les guillemets, est une lignée particulière de l'art du XXe siècle, la plus médiatisée. En soi, cette appellation d' "art contemporain" est absurde : existe-t-il un art qui ne soit pas contemporain ? L'adjectif "contemporain" est, par définition, relatif à un référentiel temporel donné, et donc aux personnes qui appartiennent à ce référentiel; or il est utilisé dans l'expression susdite avec une valeur absolue. Et l'art ainsi qualifié n'est plus un moment de l'art qui serait en lien avec la période dans laquelle vit celui qui parle, mais une démarche conceptuelle. Ainsi on commentera certaines peintures rupestres préhistoriques en leur trouvant des qualités "contemporaines", mais on dénigrera des peintures actuelles – contemporaines, au sens juste, c'est-à-dire temporel, du terme – en les qualifiant de "classiques" ou d' "académiques", termes qui renvoient à "l'ère des dinosaures", quand on se préoccupait de ces notions, devenues absurdes dans le credo de "l'art contemporain", de labeur ou de beauté. L'art dit "contemporain", en inversant la notion d'absurde, a cet avantage inestimable de ne pas pouvoir être contredit, puisque tous ceux qui ne l'apprécient pas sont ipso facto regardés comme des êtres d'inculture.

Au printemps 2006, le public de l'abbaye du Thoronet put découvrir une exposition proposée par l'architecte John Pawson[1], de renommée internationale : il s'agissait de quatorze "bancs" – des formes stylisées en béton noir que seul un enfant ou un initié utilisait

[1] Architecte anglais, représentant du courant minimaliste. Sa présence au Thoronet s'inscrivait d'une part dans la volonté du Centre des Monuments Nationaux d'animer le bâtiment médiéval dans un dialogue avec la création contemporaine, et d'autre part dans le fait que John Pawson venait d'achever la construction de la dernière abbaye cistercienne en date, celle de Novy Dvur en Bohème. Le livret composé à cette occasion est mentionné dans la bibliographie.

spontanément pour s'asseoir – accompagnés d'un livret de 78 pages à emprunter en caisse et à lire au fur et à mesure des stations. Une scénographie qui était une invitation à la contemplation. Le guide, étant lui-même un "initié", faisait l'éloge auprès des visiteurs de cette démarche innovante et de la qualité du texte proposé par John Pawson. Les années sont passées, les livrets ont été écoulés, certains bancs ont été vendus, d'autres s'effritent doucement dans les recoins de l'abbaye ; un jour ils seront enlevés, et de cette installation il ne restera qu'une mention écrite dans les archives du Centre des Monuments Nationaux. Cet exemple rappelle que "l'art contemporain" n'est pas fait pour durer, mais pour s'exposer.





Bancs de M. Pawson dans le transept de l'abbatiale du Thoronet et devant la façade. (Internet)

La contemporanéité d'un objet, par définition, ne dure pas ; elle passe avec la génération suivante. Les monuments au contraire sont faits pour durer, même si leur durée est aujourd'hui mesurée, plus ou moins volontairement, avec une date de péremption donnée par la qualité des matériaux investis. L'architecture, malgré une frange de grands projets médiatiques, reste dans l'ensemble réfractaire aux concepts de "l'art contemporain" ; et les enseignements donnés dans les plus prestigieuses écoles d'architecture se heurtent à la dure loi du marché. Le public, particuliers et collectivités, toujours prêt à accepter la nouveauté du moment qu'elle est un bénéfice, est tout aussi prêt à se retourner contre l'innovateur malheureux dont les belles idées manquent de concret. Plus une société devient procédurière et plus l'artisan bride l'artiste qui est en lui – si tant est qu'il faille opposer ces deux gestes que des civilisations, hors Occident, continuent d'unifier.

"L'art contemporain" se caractérise par une tendance à la sobriété sur le plan matériel. L'œuvre architecturale devient un "objet", et celui-ci se dématérialise dans des "installations". Le ressenti prime sur – voire exclu – les règles académiques, mais comme l'artiste est bien obligé d'établir un minimum de communication entre les subjectivités, il se voit contraint

d'expliciter sa démarche artistique par un langage qui ne l'est plus. L'unité à laquelle aurait dû conduire l'œuvre, se dérobe, par manque de matière, par manque de consensus sensitif ; un nouveau consensus doit donc être établi, à l'aide de ces nouvelles académies que sont les médias ou par un repositionnement sur la valeur monétaire. Car, si l'expression artistique ne parvient plus à se faire comprendre d'un public, c'est la mort sociale de l'artiste.

Malgré quelques noms qui percent, témoins d'un génie personnel ou d'une acuité particulière aux fonctionnements de ce monde, l'architecture évolue plus lentement que les autres arts plastiques. Car, plus que tout autre expression artistique, elle se heure à la matière. « La loi de la pesanteur est dure, mais c'est la loi… » chantait Brassens. En architecture, l'idéologie butte sur la résistance du réel. On peut manœuvrer les hommes, les endoctriner, les mener à la boucherie en chantant, on ne peut faire qu'une toiture mal profilée ne s'effondre pas. C'est ici que la notion de "faisabilité" prend toute sa valeur, une valeur absolue. A la différence – illusoire peut-être – d'autres domaines, tout n'est pas possible ; quand la limite est atteinte, on ne peut la repousser par un décret ou une négociation, et tout dépassement de la limite a des conséquences immédiates et irréversibles. Certes, l'avancée technologique permet virtuellement à l'architecture de se modeler de plus en plus sur la fantaisie des subjectivités humaines, mais une autre limite intervient pour tempérer les rêves : les finances. Et si une société était totalement libre de cet aspect-là, une dernière limite s'appliquerait à la longue : la raréfaction des "terres rares", indispensables à la composition des matériaux de synthèse nécessaires aux projets pharaoniques.

L'avantage du monument sur l'objet d'art pour la présente étude

Le détour par "l'art contemporain", au-delà de l'irrévérence réciproque dont font preuve les hérauts et les détracteurs du manifeste philosophique qu'il constitue, n'est pas une négligence de rédaction mais étaie des points importants de cet exposé. Une incompréhension s'est creusée entre le milieu artistique et le grand public. Certes, ce qu'on appelait dans les sociétés aristocratiques la "plèbe", élevée au rang de "prolétariat" dans le langage marxiste, est a priori plus intéressé par le ludique que par le philosophique. L'expérience de terrain montre cependant que le public, quel qu'il soit, est toujours apte à se laisser surprendre par un imprévu qui viendrait combler quelques instants l'habituelle grisaille de l'existence. Nous sommes là déjà au cœur de la problématique de la réception par la société taïwanaise des modèles architecturaux missionnaires. Ceux-ci, acteurs culturels sans le savoir, se posèrent exactement les mêmes questions que n'importe quel artiste

engagé : comment faire passer le message à travers une œuvre matérielle, comment inspirer un peuple tourné d'abord vers les réalités immédiates ? L'interrogation concerne tous les porteurs d'un message spirituel.

La réponse de l'art contemporain s'exprime souvent dans la *provocation*. Ce fut aussi, dans certains cas, la méthode choisie par Jésus, même s'il ne s'exprima pas à proprement parler à travers une œuvre artistique. Ses disciples cependant, s'étant structurés, étant donc devenus plus conservateurs – au point que Maurras l'anticlérical remercia un jour l'Eglise d'avoir "cadré" le message de ce Juif révolutionnaire – privilégièrent une certaine adaptation, qui a théoriquement atteint aujourd'hui, dans le monde catholique, le stade du *dialogue*. Qui dit adaptation, dit tâtonnement et négociation, dans une évolution qui n'est jamais linéaire. Des balises scripturaires de ce tâtonnement, et des traces monumentales de cette négociation sont étudiées dans cette thèse. L'architecture chrétienne n'ignore pas cependant les grandes fractures de l'art contemporain, et parce qu'elles touchent aux fondements même du message évangélique – l'homme prométhéen mesure de toute chose, ou l'homme disciple se soumettant à une mesure extérieure ? – les débats y prennent un tour plus dramatique.

Paradoxalement, cet aspect dramatique sur lequel se font ou se défont les schismes au sein des Eglises[1], est, sur le plan de la taiwanologie, d'une grande sérénité. Etudier l'architecture chrétienne à Taiwan c'est s'engager dans des analyses dépassionnées ; on y est très loin des soubresauts d'une actualité politique dominée par la succession des victoires et des défaites du KMT et du DPP.[2] La pierre est "froide" par nature. Elle offre du recul, sans effort. Elle permet d'entrer dans le bain taïwanais en en évitant les vagues, en se dégageant des prises de position qui pourraient, à l'insu d'un chercheur plein de bonne volonté, heurter les sensibilités. L'architecture bien sûr peut choquer ; et les cisterciens du XIIe siècle bousculèrent leurs contemporains en laissant nus leurs murs de pierre, en leur refusant le badigeon, autant cache-misère que support à fresque. Mais l'architecture, fût-elle d'avant-garde, est plus dans la continuité que dans la rupture. Ne serait-ce qu'en raison de la loi de la pesanteur… En raison aussi de la loi économique qui exige, avant de se lancer dans du jamais-vu, d'être sûr de soi…

Si l'architecture en général offre une résistance à la fuite en avant de la "postmodernité", que l'on peut constater dans le monde de la finance ou de la recherche biologique, l'architecture religieuse en offre une plus grande encore. En elle, deux mouvements

[1] Les luttes intestines autour d'étiquettes telles que "modernisme" ou "traditionalisme", quoiqu'ayant une base théologique et philosophique, ont toujours une application concrète, esthétique, architecturale.

[2] KMT : le Kuomintang (en pinyin : *Guomindang*), le Parti nationaliste, le courant "bleu", actuellement (en 2012) au pouvoir avec le président Ma Ying-jiu. DPP : le *Minjindang*, le Parti démocrate progressiste (en anglais : Democratic Progressive Party), le courant "vert", qui fut au pouvoir de 2000 à 2008.

conservateurs se rejoignent et se renforcent : d'un côté l'inertie du matériau, de l'autre la soumission à un principe supérieur, qu'il soit cosmique dans le paganisme ou transcendant dans l'abrahamisme. Le phénomène religieux se déploie dans une mouvance essentialiste – les hommes ne sont pas les dieux, chacun a son domaine, même si des passerelles existent – qui est à l'origine du rituel. Celui-ci influe sur l'architecture religieuse et lui imprime sa marque distinctive. Le temple, qu'il soit catholique ou bouddhiste, se distingue de la maison d'habitation ; l'espace sacré n'est pas l'espace profane, et même si des zones de rencontre existe, le peuple doit pouvoir identifier les lieux au premier coup d'œil, et en reconnaître les caractères irréductibles.

Ces considérations font comprendre la chance que représente l'architecture religieuse au chercheur en sciences sociales. Témoin privilégié des continuités, l'architecture, et tout spécialement la religieuse, permet l'accès aux invariants culturels, ou du moins aux variables les moins sujettes aux retournements conjoncturels, à ces lignes de fond que l'historien chérit. L'inertie inhérente à l'architecture permet de capter ce qui ne transparaît ni dans les écrits, ni a fortiori dans les discours. L'écriture et la parole sont trop malléables pour ne pas s'imprégner rapidement des inflexions idéologiques ; tandis que l'architecture ne supporte pas la "langue de bois" – ce langage qui crée un consensus à peu de frais. Parce que construire une maison ça coûte cher, on s'ancrera sur son centre de gravité plutôt que de suivre l'air du temps. Ainsi, l'étude des monuments chrétiens de Taiwan nous renseignent, pour les années cinquante et soixante, sur le centre de gravité des missionnaires plus que tout ce qu'ils peuvent en dire ou en écrire, et, à partir des années soixante-dix, sur les jeux d'influence entre missionnaires et populations natives plus qu'une interview des anciens de la paroisse.

Parce que l'architecture est la forme d'art la plus dépendante de son public, parce qu'elle évolue au rythme d'une inertie modulable mais non suppressible, elle est destinée à être un instrument sémiologique idéal. Etudier l'architecture chrétienne à Taiwan, c'est décrypter une sémiologie, un système de représentation qui n'est qu'en partie maîtrisé par ses auteurs.

Si toute réalité humaine peut devenir sujette à reconstruction idéologique, le bâtiment qui sert à rassembler la communauté l'est plus que tout autre. Par-delà ses fonctions basiques de protection contre les éléments naturels et d'organisation de l'espace, l'architecture a pour mission de montrer des abstractions, de rendre visible tout un plan idéel de la vie individuelle et collective. Elle est la vitrine d'une communauté humaine sédentaire. Elle est son œuvre la plus visible, la plus durable, la plus onéreuse. La plus onirique aussi. La route

de la soie ne ferait pas autant rêver l'aventurier qui sommeille en tout homme, si elle n'était ponctuée de cités légendaires, dont les monuments grandioses ou les ruines mystérieuses éveillent une inexprimable émotion. L'architecture est la projection d'une double vision, introspective – comment se voit et s'imagine l'individu ou le groupe – et prophétique – comment devrait être et sera le meilleur des mondes. Elle est à la fois la vitrine de l'homme réel et de l'homme rêvé, de la communauté telle qu'elle est et de la communauté telle qu'elle pourrait et devrait être.

L'art en général est une ostentation allégorique ; mais plus la résistance de la matière est importante, plus l'objet d'art requiert une force de conviction. Plus on a sué sur le chantier, plus l'œuvre est expressive, jusque dans ses défauts et ses échecs. Car ce manifeste à la fois identitaire et imaginaire qu'est l'œuvre d'art ne correspond jamais à ce qu'en attend son auteur ; l'inévitable décalage entre l'idée et son application... Sans aller jusqu'à la mutilation destructrice qu'un Michel-Ange infligeait à ses propres sculptures parce qu'elles n'exprimaient que trop imparfaitement l'élan dont il avait voulu les inspirer, tout artiste ressent cette inadéquation fondamentale entre l'univers confus et infini qui l'habite et l'univers rationnel et fini dans lequel il lui faut s'exprimer. La faille, impossible à combler, toujours dramatique, même quand elle paraît dérisoire aux yeux du profane, qui sépare la promesse de sa réalisation, est vécue avec une intensité exceptionnelle dans l'art contemporain, du moins dans ce qui en lui participe authentiquement à la démarche artistique. Mais tout langage, et finalement toute réalité humaine, est traversée par cette torsion existentielle. La vie aura toujours quelque chose d'indicible, d'inénarrable.

C'est pourquoi, l'ensemble sémiologique qu'est l'architecture chrétienne à Taiwan reflète et ne reflète pas la communauté chrétienne de Taiwan : elle est aussi le fruit de limites et d'influences que les missionnaires puis les conseils de paroisse ou les associations de fidèles ne maîtrisent pas. Et c'est pourquoi cet ensemble n'appartient pas uniquement à ses auteurs, mais aussi à l'historien, à l'universitaire, celui qui, sans passion mais avec ses propres limites, essaie de décrypter ce langage, de le rendre davantage intelligible, et au grand public et aux bâtisseurs eux-mêmes.

L'avantage de l'édifice cultuel sur tout autre monument pour la présente étude

Cette réflexion généraliste sur l'art a pour but de rendre plus incisive l'approche de ce bâtiment particulier qu'est une église. De toutes les catégories d'architecture, la sacrée est spécialement porteuse de convictions et d'espoirs. L'église – nous nous concentrons sur une

expression collective – est, plus que tout autre bâtiment, un ensemble signifiant. Le lieu de rassemblement communautaire est le lieu identitaire par excellence. Et, nous le verrons plus loin, sa construction est toujours l'enjeu de tensions culturelles, de sensibilités religieuses, de conception esthétiques, et finalement de priorités financières c'est-à-dire pastorales (ou vice-versa)…

L'église est à la fois une confidence clamée et une conquête plus ou moins consciente, une profession de foi et une évangélisation plus ou moins implicite. Le soin que le missionnaire apporte à ses œuvres monumentales est sous-tendu par des considérations théologiques, mais aussi par un souci très humain d'efficacité dans son ministère d'annonce. Parce qu'une église se voit dans le paysage, elle attire, elle questionne, elle offre l'opportunité à ses auteurs de se faire connaître, de transmette un premier message. Elle est le témoignage visible, parfois ostentatoire, des succès et des espoirs du missionnaire et de ses fidèles ; et le chercheur en sciences sociales peut y lire des présupposés idéologiques, des révélations identitaires, des stratégies d'évangélisation, des luttes d'influence, des formations ou modifications de réseaux socio-économiques… etc.

En toute circonstance, mais plus encore en situation missionnaire, dans les régions où le christianisme est fortement minoritaire, l'église-bâtiment est une valeur ajoutée immense sur laquelle se concentrent plusieurs rôles tous aussi indispensables les uns que les autres. Outre sa fonction de maison communautaire où l'identité du groupe se fortifie et se rend visible, elle est aussi le quartier général de la mission, la tribune publique dont les célébrations les plus marquantes sont l'occasion d'associer les autorités locales, et d'afficher ainsi la soumission du christianisme à l'ordre établi et sa contribution à la société civile. L'architecture, dans sa dimension dynamique, dans ses projets, ses chantiers, ses incessantes modifications, est un des principaux marqueurs de l'état de la mission. Il accompagne toujours les statistiques (nombre de baptêmes, comptes des recettes et des dépenses… etc.) avec cet avantage de ne pas être limité par les chiffres, toujours insensibles, mais de témoigner aussi d'un esprit d'entreprise.

L'architecture est un instrument de mesure dont le missionnaire ne se prive pas pour juger son œuvre et la justifier, psychologiquement et économiquement. Comment quantifier l'évangélisation, comment rendre objective une mission qui est essentiellement subjective ? La conversion des cœurs ne se mesure pas ! On est obligé de passer par le recensement des œuvres matérielles : les rites administrés, les soins distribués, les inscriptions au catéchisme… etc. De toute la liste, ce sont bien sûr les bâtiments qui sont les œuvres les plus impressionnantes, les plus "monumentales". L'architecture est à la fois le sommet et le sceau

de la mission. On peut avoir des catéchumènes sans église, on ne peut avoir d'église sans catéchumènes, on ne peut pas se permettre ce coup de bluff, ni financièrement, ni surtout parce que ce serait justement du bluff, une démesure promotionnelle explicite, contraire à la sagesse prêchée.

Un autre rôle de l'architecture missionnaire, et qui nous intéresse au premier chef parce qu'il nous permet de rejoindre les populations locales, est de servir de test à l'implication de la communauté concernée. Ce "jeu" ou ce "chantage" entre le pasteur et ses fidèles apparait souvent dans les archives consultées.

C'est le lieu de culte qui est le plus porteur de signification. La construction d'une école ou d'un hôpital obéit à un ensemble de contraintes qui n'ont rien à voir avec la religion, mais qui s'appliquent, telles les normes sanitaires et sécuritaires, indistinctement à tout citoyen ; la fantaisie y est limitée. Elle est aussi davantage inspirée par des modèles profanes.

Il faut d'ailleurs noter que la distinction entre architecture sacrée et architecture profane, si elle a toujours été "évidente", ne s'est pas toujours fondée sur l'évidence à laquelle nous sommes aujourd'hui habitués et qui est essentiellement "extérieure". Expliquons-nous : entre une unité d'habitation du Taiwan d'aujourd'hui et un temple, la différence saute aux yeux ; mais entre une maison traditionnelle du Taiwan des Qing et un temple, le touriste ne verra pas forcément la différence. Alors qu'elle existe, et qu'elle était aussi évidente pour l'homme du XVIIIe siècle que la différence entre un building en verre et un kiosque à Matsu pour l'homme du XXIe siècle. Question de regard… L'éloignement progressif, dans les sociétés occidentalisées, entre la sphère du religieux et celle du quotidien, "extériorise", dans le sens d'une accentuation structurelle, la ligne de démarcation entre les architectures, tout comme entre leurs utilisateurs : un bonze est aujourd'hui plus "repérable" dans la rue qu'il ne l'était, selon nos critères, il y a un siècle, quand les paysans dans les rizières étaient habillés de la presque même robe ; mais c'est justement dans ce "presque" que résidait la frontière, et elle apparaissait alors comme une rupture.

C'est à propos du lieu de culte que les missionnaires forgent leurs armes conceptuelles qui leur permettront d'affronter la culture de l'autre, en l'assimilant, en la bannissant, ou en la métamorphosant. Et cela parce que l'église est le lieu de la liturgie.

La rencontre entre les cultures (la dimension horizontale) se fait dans le culte (la dimension verticale), c'est-à-dire la liturgie, « l'œuvre publique » selon son étymologie grecque. Toutes les questions soulevées par la rencontre entre le message chrétien et la population d'un espace culturel donné trouvent dans la liturgie leur apex. Il suffit de rappeler combien

l'histoire de la Mission catholique en Chine fut, pendant deux siècles au moins, conditionnée par ce qu'on a appelé "la querelle des rites".[1] Aussi, dans les confessions chrétiennes où la liturgie prend une moindre place, l'architecture des églises se fait-elle moins emblématique, et la culture de l'autre est-elle appréhendée avec moins de profondeur. En effet, c'est parce que le baptisé doit faire entrer l'autre, dans toute sa pesanteur historique, dans une liturgie universelle, non seulement sur le plan de l'humanité présente, mais encore en tant qu'elle inclut le cosmos dans son ensemble ainsi que tout les univers invisibles, qu'il va exercer son discernement, avec l'urgence d'une responsabilité qui l'oblige à fouiller le moindre détail. Quand la liturgie n'est plus conçue que comme une œuvre humaine permettant à la communauté de s'autocélébrer, alors tous peuvent entrer dans la fraternité, du moment qu'ils communient aux mêmes bons sentiments ; on ne leur demandera pas de comptes sur leur façon de communiquer avec leurs morts ou de conjurer les mauvais sorts. Mais quand la liturgie est vue comme une œuvre divine qui fait entrer dans l'intimité même du Dieu unique, alors la communion devient exigeante et le moindre esprit doit être discerné.

C'est le second critère dont j'ai parlé pour justifier mon choix des églises catholiques : la liturgie catholique est la plus "théologique" de toutes les liturgies chrétiennes, avec l'orthodoxe ; mais une étude des lieux de culte orthodoxes à Taiwan ne ferait pas sérieux… par manque de matière.[2]



Assemblée des catéchumènes, Hualien, Tianpu. (Archives Mep)



Messe, 1961, Miaoli. (crédit Ch. Zheng)

[1] Pouvait-on et devait-on accueillir au sein de la liturgie chrétienne certains rituels confucéens ? Le culte des ancêtres dans la tradition chinoise était-il une vénération (licite dans le christianisme) ou une adoration (illicite) ? Une bibliothèque entière est composée des ouvrages traitant de la question. Je renvoie à quelques ouvrages de base mentionnés dans la bibliographie, sans entrer plus avant dans un sujet trop vaste pour cette étude et qui n'affecte quasiment pas l'architecture des églises de Taiwan.

[2] Il existe depuis l'an 2000 une paroisse orthodoxe dépendant du métropolitanat de Hong Kong, qui couvre l'ensemble de Taiwan ; "l'église paroissiale" est aujourd'hui un appartement aménagé.

1.4 De l'évidence à l'explicitation

Taiwan comme terrain de recherche, les archives missionnaires pour l'ancrage scientifique, l'architecture en tant qu'angle d'approche, je pense avoir suffisamment argumenté ces choix, qui furent aussi des évidences, au sens où ils s'imposèrent à moi au fur et à mesure d'une observation attentive aux possibilités objectives et subjectives qu'une pré-recherche tendait à dégager. Et maintenant ?

Ces évidences ne seraient-elles pas un leurre ? Une facilité de l'esprit pour atteindre malgré tout son but, en agglomérant trois thèmes disparates de façon arbitraire, comme on coche au Tiercé trois chevaux en espérant qu'ils seront gagnants ? Ou un défi pour le plaisir de se tenir sur la corde raide, en mixant trois univers qui mériteraient chacun une familiarité et une intelligence qu'un universitaire n'atteint généralement que dans un unique domaine de spécialisation ?

Une thèse n'est jamais qu'un moyen pour construire une réflexion globale. Sans confondre les genres – un thésard n'est pas un essayiste ! – la recherche ne saurait être un jeu intellectuel gratuit, sans connivences avec la vie quotidienne des peuples; et le chercheur en sciences humaines, loin d'un quelconque "communautarisme", se doit d'être un éminent acteur des grands mouvements de société. Par le recul qu'il apporte sur les événements, par le "soulagement" les tensions émotionnelles qu'il peut offrir, il accomplit un service public. A partir de certains contextes historiques – le remodelage des frontières géopolitiques de l'après-guerre, le *brain storming* catholique dont le Concile Vatican II fut l'expression, la brillance crépusculaire de la "modernité"… etc. – l'œuvre architecturale des missionnaires catholiques à Taiwan est l'occasion de saisir les profondes transformations culturelles du monde contemporain.

Exercice de motivation

Mais oublions un instant le monde universitaire, ses exotismes raisonnés et ses convergences laborieuses, et faisons un crochet par l'abbaye du Thoronet, au cœur de ce terroir provençal qui offre tant d'inspiration à l'imaginaire taïwanais. Nous ne nous éloignerons pas forcément de notre sujet, car ce monument est un des paradigmes architecturaux qui habite tout missionnaire occidental (et spécialement français). Non pas tant le monument en lui-même, que l'idéal de simplicité et de pureté qu'il représente, son "esprit d'enfance" en quelque sorte, qui fut remis à l'honneur par le XIXe siècle. Cet art

médiéval revisité, cet art roman devenu "romantique", bien que n'étant pas destiné à être un modèle reproductible en pays de mission, a cependant imprégné le personnel missionnaire à la façon d'une nostalgie sacrée, et donc d'un horizon, que la réussite sur le long terme de la Mission permettrait d'atteindre.



Abbaye du Thoronet : le cloître (vue sur l'angle SE) et la galerie Sud du cloître. (crédit personnel)

Il est arrivé plusieurs fois, alors que je prenais en fin de matinée mes fonctions sur ce sympathique lieu de travail, qu'un collègue me transmît : « Ah au fait, notre ami japonais est là, il ne faudra pas l'oublier dans l'abbaye ce soir à la fermeture. » Cet "ami" était en l'occurrence M. Masatsugu Nishida, professeur au prestigieux Institut Technologique de Kyôto (*Kyoto Institute of Technology*), architecte et chercheur, auteur d'une thèse sur la proportion dans les abbayes cisterciennes, ainsi que de quantité d'articles et d'ouvrages sur l'architecture romane occidentale, en japonais et en anglais.[1] Un homme affable, d'une politesse et d'une simplicité à toute épreuve, dont nous ne soupçonnions pas, au début, la stature intellectuelle. Notre hiérarchie nous prévenait de sa venue quelques jours avant ; il arrivait, saluait les caissiers, les guides s'il s'en trouvait sur son passage, puis "disparaissait" dans les murs de l'abbaye. Parfois nous le voyions réapparaître entre deux arcades du cloître ou dans le contre-jour d'une encoignure, dessinant ou écrivant, le plus souvent déambulant le regard attentif à son environnement. Un sourire, et il disparaissait à nouveau. Jusqu'au soir, quand la clarine annonçait aux visiteurs la fermeture du bâtiment. A part un article d'érudition sur le Thoronet qui passait entre nos mains de temps en temps avant de se caler dans les étagères de la documentation interne, et qui témoignait de l'aspect public et professionnel de sa vie, sa réputation parmi nous était avant tout celle d'un contemplatif.

Le cas de M. Nishida, s'il est emblématique, n'est pas isolé, tant s'en faut. L'abbaye du Thoronet reçoit un public international ; elle n'est pourtant ni en ville, ni sur la Riviera, ni au

[1] Bien que ces études ne concernent pas Taiwan, son nom apparaîtra dans la bibliographie pour l'apport de sa réflexion à une meilleure compréhension des présupposés architecturaux tant orientaux qu'occidentaux.

bord d'une autoroute ; aucun transport en commun ne la dessert ; et il n'est pas rare que, une fois traversé le village homonyme, quand la voiture s'enfonce dans la chênaie rabougrie d'où n'émergent que les barres rougeâtres des anciennes carrières de bauxite, le visiteur émette des doutes sur les indications de la DDE. On y propose des concerts, bien sûr, mais cette assistance n'est qu'une goutte d'eau dans le nombre d'entrées annuel. Elle n'a, pour attirer, que ses murs, nus. Et les Japonais y viennent nombreux, depuis longtemps, en individuels et en groupes. Les Chinois l'ont découverte et commencent à l'incorporer dans leurs circuits. Les Taïwanais sont encore quantité négligeable, mais quelques organisateurs audacieux de voyage, dont votre serviteur, les y mènent ; et c'est toujours l'engouement, une surprise qui se change en émerveillement. Dans le souvenir des vacances, la visite de l'abbaye éclipse la dégustation des *Côtes de Provence*.

Après avoir "écumé" tous les lieux communs du tourisme de masse, produits de consommation sur lesquels se jette un public à peine sevré de pauvreté ou de dictature, ou simplement de la stabilité des sociétés traditionnelles, tous ces monuments qui n'ont d'autre intérêt que d'être photographiés pour être listés sur un tableau de chasse indiquant l'entrée dans la modernité, c'est-à-dire la normalité occidentale, les Tour-operators, pour fidéliser la clientèle, sont obligés d'ouvrir leur panel de destination à des sites "alternatifs", au contenu "culturel" plus élevé. Or, il se trouve que l'abbaye du Thoronet fait partie et de la première et de la seconde catégorie. Bien sûr, un programme de type « l'Europe en une semaine » ne lui laissera aucune chance face au Palais des festivals de Cannes ou au Casino de Monte Carlo. Mais quand le voyagiste, avec un minimum d'honnêteté intellectuelle, réduit ses transferts à ce qu'un touriste ordinaire peut absorber en un laps de temps donné, quand le but de faire de l'argent se double du souci de donner une marchandise conforme au prix demandé, alors le touriste moyen quitte une journée la côte méditerranéenne pour une abbaye cistercienne et un domaine viticole – puisque de nos jours ces deux réalités sont séparées.

Le touriste initié – celui qui fuit le tourisme de masse – est invariablement conquis par l'abbaye. Mais l'autre – la cible du tourisme de masse – est lui aussi ravi de sa visite, et s'élève ipso facto au rang des initiés. Certes, il existe des échecs, mais ils concerneront non pas l'asiatique qui fait son tour de France – pour lui, le succès est garanti – mais quelques aoûtiens francophones qu'un ciel nuageux a décroché du sable jaune.

Il est pourtant difficile d'imaginer plus "typé" que l'abbaye du Thoronet ; aucune ambivalence dans son identité, aucune concession à "l'air du temps", ni dans son architecture, ni dans son histoire qui est linéairement "classique", le Centre des Monuments Nationaux l'ayant sauvée de la ruine pour en faire un emblème du patrimoine national. Elle est, à son

origine, l'œuvre de moines cisterciens dont le but était de retourner aux sources du monachisme bénédictin, des moines réformés donc, devenus à la fin du XIIe siècle les plus grands propriétaires fonciers de la Chrétienté et les agents de confiance de la politique pontificale. L'organisation de l'abbaye suit à la lettre les directives données par Bernard de Clairvaux, celui dont l'envergure publique a mérité qu'on appelât le XIIe siècle occidental « le siècle de Saint Bernard ». Son architecture est, jusqu'à la moindre volute de chapiteau, du roman provençal tel qu'on en façonnait dans toute la région à la même époque. Ses convers cultivèrent la vigne et l'olivier dans les arides collines alentour ; ses moines de chœur y vécurent dans un enchaînement de ferveur et d'abandon semblable à celui de la majorité des abbayes d'Europe. Son seul abbé célèbre est Foulque de Marseille, connu pour son action "musclée" à l'encontre des cathares après qu'il eût obtenu le siège épiscopal de Toulouse, action qui lui valut un "ticket" pour le *Paradis* de Dante Aliglieri. Sécularisée en 1785, vendue comme Bien National à la Révolution en 1793, dépenaillée par les locaux, oubliée, puis redécouverte par Prosper Mérimée et Viollet-le-Duc[1], inscrite sur la première liste des monuments historiques, en 1840, progressivement restaurée et ouverte au public. Rien que de l'ordinaire.

Et voilà que ce qui est le plus ancré dans le particulier est aussi ce qui jouit de la plus grande universalité. Le terroir culturel de l'abbaye du Thoronet est une des plus fortes pesanteurs qu'un monument puisse subir ; cette *Domus* communautaire est le fruit d'une époque, d'une structure socio-économique, d'une croissance démographique, d'un réchauffement climatique[2], d'une série aléatoire d'innovations technologiques, autant que d'un idéal de vie, d'un projet utopique, d'une révolution mentale due à l'enrichissement des campagnes, à l'essor des universités, à la redécouverte d'Aristote et du droit romain… etc. Cette liste n'est pas exhaustive ; elle n'a pour but que de souligner l'apparent paradoxe entre l'enracinement de l'abbaye d'une part, et l'expansion de sa renommée d'autre part. Ne nous étendons pas davantage sur des considérations qui nous mèneraient immanquablement vers la Philosophie, mais ce long détour provençal était indispensable pour aboutir à la conclusion suivante : l'entente entre les cultures est possible !

[1] Le premier fut Inspecteur des monuments historiques sous le règne de Louis-Philippe, et le second, architecte et théoricien de l'architecture, restaurateur, au XIXe siècle, de la plupart des sites médiévaux de France. Il faudrait plutôt, concernant le Thoronet, mentionner son disciple Henri Revoil (1822-1900), l'architecte qui mena la première campagne de restauration.

[2] L'Occident des XI-XIIIe siècles jouit, selon les climatologues, d'une température supérieure de 1 à 2° C par rapport à la période précédente, avant de connaître un brusque refroidissement aux XIVe et XVe siècles, qui furent appelés « petit âge glaciaire ».

L'abbaye du Thoronet pour sortir de l'incommunicabilité entre les peuples ! Conclusion essentielle, car d'elle dépend la motivation et la légitimité de toute notre recherche, et bien au-delà. Toute la somme de connaissance mutuelle accumulée par les acteurs culturels d'Orient et d'Occident depuis le XVIIIe siècle – sans vouloir remonter à Marco Polo – nous permet de mesurer les profondeurs inconscientes où devrait s'inscrire toute tentative authentique de rencontre de "l'autre", et rend par ricochet terriblement fade toute acculturation de carte postale. La nudité radicale du Thoronet est un de ces lieux de rencontre en profondeur qui invite le chercheur en science sociale à plus d'exigence et d'optimisme[1].

Optimisme et exigence… car si la construction de l'abbaye du Thoronet fut "portée" par un contexte historique et une maîtrise technique, son résultat nous rappelle également combien le maître d'œuvre dût se faire violence.[2] Quel architecte renommé accepterait aujourd'hui de créer une œuvre aussi impitoyablement dépourvue d'originalité ? Quand Le Corbusier construisit le monastère de La Tourette[3], ou John Pawson celui de Novy Dvur, ils créèrent du "Le Corbusier" et du "Pawson" adaptés à la vie monastique. Autres temps autres mœurs, ce fait n'influe pas sur la qualité du résultat, là n'est pas la question. Notons simplement qu'à la différence de ces célébrités contemporaines, le(s) maître(s) d'œuvre du Thoronet ne fit (firent) que du cistercien, strictement, génialement et anonymement.[4]

Etant à la fois, de manière unanime, un modèle d'architecture monastique cistercienne provençale du XIIe siècle et un modèle d'architecture tout court, l'abbaye du Thoronet est donc aussi un modèle d'explicitation, de concrétisation, d'incarnation, atteignant une rare "perfection", c'est à dire un écart entre le projet et sa réalisation réduit au point d'en être négligeable. Puisque ce processus, qui a été mené à terme en ce lieu et en ce temps, est considéré aujourd'hui encore comme un sommet, on peut donc s'en inspirer pour d'autres

[1] Si on prend par exemple l'ouvrage remarquable de Jacques Gernet *Chine et christianisme,* Gallimard, 1982, démontrant l'incompréhension fondamentale entre les missionnaires jésuites et leurs interlocuteurs chinois, on pourrait en garder un certain malaise : au-delà de l'incommunicabilité apparente du message chrétien avec une mentalité ancrée sur des fondamentaux sémiotiques différents, c'est directement la possibilité d'une rencontre intime entre les peuples qui semble s'effondrer. Il faut rappeler que l'analyse implacable de Jacques Gernet, référence incontournable de la sinologie, s'applique à une conjoncture historique et à des personnalités précises, et que lui-même, après avoir tant œuvré à un rapprochement de la Chine auprès du public francophone, ne pouvait souhaiter une telle conclusion.

[2] Fernand Pouillon dans son récit *Les pierres sauvages*, Seuil, 1964, imagine le maître d'œuvre comme un moine âgé, parvenu au faîte de sa carrière de bâtisseur. Nous ne savons strictement rien, historiquement, de cet homme, sinon qu'ils durent être plusieurs à se succéder durant les trente années principales du chantier.

[3] Couvent dominicain inauguré en 1960, dessiné et créé par Le Corbusier, avec la collaboration de Iannis Xenakis, sur la commune d'Eveux, près de Lyon. Le Père Couturier, initiateur du projet, avait demandé à Le Corbusier de se rendre au Thoronet pour s'imprégner de cette architecture et en reproduire l'esprit à La Tourette.

[4] L'anonymat des maîtres d'œuvre, sculpteurs et autres ouvriers de prestige, ne se prolongea, à partir du XIIe siècle, que chez les moines, la modestie des laïcs commençant à se perdre comme en témoigne la signature du fameux Gislebert à la cathédrale d'Autun.

lieux et d'autres temps, on peut l'utiliser comme étalon pour jauger de la qualité d'autres architectures ; la dynamique "parfaite" qui a abouti à l'abbaye du Thoronet, est valable par exemple pour Taiwan et pour l'époque contemporaine. Loin d'un chauvinisme qui dévierait le jugement, le rappel récurrent de ce monument sera au contraire une trace sûre que pourra suivre la réflexion, une balise pour la cadrer et la stimuler.

Le moyen numérique d'atteindre la fin

Les trois évidences décrites dans les chapitres précédents étant ainsi saisies dans une démarche unificatrice dont on sait qu'elle peut aboutir, il ne reste plus qu'à se mettre en marche… Le passage de l'évidence à l'explicitation, de l'intuition au discours, consiste à se poser la question des *moyens*. Et c'est sur cette question que les consensus manquant d'ancrage éclatent. Il est un moyen dont on ne peut plus se passer depuis quelques années, qui, tant dans la recherche scientifique que dans l'espace quotidien, est devenu aussi incontournable que tout autre produit dit "de première nécessité" : Internet. Or, l'échelle des valeurs qui a cours dans l'univers numérique est à l'exact opposé de celle qui est représentée par l'abbaye du Thoronet.

L'architecture c'est l'art de vaincre la résistance des matériaux et la loi de la pesanteur, c'est l'art de transformer la matière contraignante en havre où l'esprit peut s'échapper du monde de la nécessité. Internet, le "sixième continent", est un lieu sans contrainte – quand l'outil informatique fonctionne – car sans matière, mais l'esprit y est tenu enchaîné par l'insatiabilité de sa curiosité ; pour avancer vers un but sans se laisser divertir, il y faut une force de caractère autrement supérieure à celle que demanderait la taille d'une pierre.

Un bâtiment a un prix ; plus on le veut grand et luxueux, plus le prix à payer est important. Comme rares sont les Crésus, la construction s'adapte à un budget, c'est-à-dire à une situation individuelle ou collective, à un contexte qui est un ensemble de possibilités et d'impossibilités. En comparaison, le web est le royaume de la gratuité ; dans le domaine culturel, tout s'y trouve et tout se donne, à condition de rester un bien virtuel. Même le temps qu'on y passe est généralement gratuit ; mais voilà : le temps n'est pas une donnée virtuelle, et la quasi-instantanéité obtenue par la technique est contrebalancée par la quasi-infinité des biens atteignables et jugés désirables, voire indispensables.

En fait, il est capital de se rendre compte qu'Internet a sa propre *résistance*, tout aussi contraignante que n'importe quel autre outil. A mesure que tout devient accessible, tout devient plus difficile à gérer. L'accumulation d'une documentation *potentiellement*

intéressante et utilisable, facilement classée dans un bureau virtuel qui ne prend pas de place, finit par noyer le seul document qui méritait un traitement immédiat pour une application concrète. Le temps gagné en amont – plus besoin de courir les bibliothèques spécialisées où il faut prendre rendez-vous et réserver *le* livre qui fera avancer son travail – est perdu en aval par la multitude d'informations qu'il faut vérifier, hiérarchiser et intégrer. Avant ou après l'intronisation du réseau numérique mondial dans la vie du commun des mortels, la recherche reste un exercice de ténacité et de discernement.[1]

Pour celui qui sait exactement ce qu'il veut et qui s'obstine à l'obtenir sans folâtrer du clic gauche ou du clic droit, le Net est une formidable occasion de court-circuiter les marches d'approche, les fastidieuses recherches alphabétiques ou thématiques des encyclopédies traditionnelles qui ne répondent jamais exactement au besoin. Mais qui sera assez sage pour fermer la fenêtre d'une information à laquelle on n'avait pas pensé et qui répond au même besoin encore plus exactement que le renseignement initialement recherché ? Dès qu'il s'agit d'écrire, de composer, de créer un œuvre propre, il faut savoir un jour fermer son esprit et ses sens au plus ou au mieux, afin de se concentrer sur la nouveauté radicale – radicalement personnelle – qui s'accouche toujours dans les douleurs. Le plus grand danger d'Internet pour le chercheur est de lui rappeler à temps et à contretemps l'inanité de ses ambitions, de le persuader que, face à l'amoncellement inimaginable de connaissances déjà disponibles pour tous et qui ne profitera à chacun que de manière infinitésimale, il vaut mieux renoncer à "enfanter" pour se contenter de "produire".

D'autre part, parce que la malléabilité du numérique permet l'amélioration constante de l'information, quasiment en temps réel, son référencement dans un travail de recherche n'a plus de pertinence : toute citation tirée d'Internet peut disparaître du jour au lendemain dans la réactualisation, par une main anonyme, du site qui l'hébergeait. Si une bibliographie accompagne nécessairement un travail de recherche, une "webographie", une liste de sites Internet auxquels se reporter pour une justification ou un approfondissement, n'a pas de sens, car une telle liste serait caduque avant même d'être terminée. La filiation de la connaissance que le livre permet, sur la Toile n'est plus vérifiable.

Dans une société du blog, la notion même de filiation perd sa consistance : la valeur de l'expression personnelle se mesure au poids du ressenti immédiat, et non plus à l'ancrage dans une tradition, ce dernier mot prenant dès lors une connotation radicalement négative.

---

[1] Notons, pour le plaisir de créer du lien entre des domaines qui n'en ont a priori aucun, que dans la loi alimentaire qui règle la vie juive (la *cashrout*), seule la viande d'un ruminant aux sabots fendus est autorisée. La rumination, symbole de la constance dans l'étude, et le sabot fendu, symbole de la capacité de l'homme à discriminer, à différencier les éléments…

Ceci peut être la libération d'énergies créatives et l'occasion d'une plus grande réactivité face aux défis contemporains, mais les œuvres ainsi produites ne sont plus fondées sur des références, et leur foison procure une insécurité de la pensée. Les sociétés sans écriture n'éprouvèrent-elles pas le besoin de construire, malgré tout, une oralité basée sur la filiation du témoignage, ce qu'on appelle la tradition orale, dont les codes, complexes, sont les lointaines prémices de notre déontologie scientifique ?

Des essayistes n'hésitent pas à comparer le changement que nous vivons à la révolution néolithique. Celle-ci fut, sur quelques millénaires, le passage de sociétés humaines nomades à la sédentarité, avec pour cause l'apprentissage de l'agriculture et de l'élevage, et pour conséquence l'apparition de *cultures*, c'est-à-dire de tentatives d'élévation au-dessus de la survie immédiate, d'extraction du présent pour se projeter vers le futur et vers le passé, cultures rudimentaires desquelles allait naître plus tard cet instrument symbolique achevé qu'est l'écriture. Ce que nous connaîtrions aujourd'hui, sur une durée autrement plus courte – quelques décennies[1] – serait une sorte de retour au nomadisme, avec un éclatement des cultures traditionnelles, proche d'une désintégration.[2] On peut se demander si l'art contemporain, en privilégiant l'éphémère au produit fini, et la dynamique innovante à l'objet, n'a pas été une vision prophétique de la société à venir. La brisure – au sens propre et figuré – introduite en peinture, par le cubisme par exemple, n'est peut-être pas tant un iconoclasme sociétal qu'une angoisse apocalyptique.[3]

Le lettré sait bien que le stockage de la connaissance n'est qu'une illusion[4], mais peut-il pour autant renoncer à toute tentative de transmettre un savoir labellisé ? La participation irréfléchie au flux universel d'une information incontrôlée n'est-elle pas la porte ouverte à une régression dramatique de la pensée et aux manipulations mentales de toutes sortes ? D'un autre côté, le retour au nomadisme ne serait-il pas une façon de renouer *spirituellement*

---

[1] Il est toujours troublant de se rappeler que l'arrivée d'Internet ne date que de la fin des années quatre-vingt dix. Moins de quinze ans plus tard, le monde n'est plus concevable sans. Il faut dire qu'on a changé de millénaire…

[2] L'idée du nomadisme pour caractériser notre monde est présente, par exemple, dans les ouvrages du philosophe Georges-Hubert de Radkowski. Voir : *Monde ouvert, pensée nomade,* L'Harmattan, 1999. Voir aussi la thèse en anthropologie de Bernard Fernandez : *Identité nomade, De l'expérience d'Occidentaux en Asie*, Anthropos, 2002. Beaucoup se sont déjà engagés sur le chemin ardu de décrypter le monde nouveau en cours d'engendrement. Parmi une multitude d'ouvrages qui tentent de synthétiser le questionnement contemporain afin de garantir un tant soit peu l'humanité de la société de demain, je mentionne cet essai de Jean-Claude Guillebaud, *La Vie vivante – Contre les nouveaux pudibonds*, Les arènes, 2011, que le hasard m'a fait connaître, et qui a l'avantage de proposer une bibliographie conséquente distillée au fur et à mesure des chapitres.

[3] Du grec *apocalupsis* qui signifie « révélation », « surgissement ».

[4] Il faudrait deux années de lecture à temps plein pour parcourir tous les ouvrages mentionnés dans une bibliographie standard de thèse (autour de 400 références), sachant que le cerveau n'a pas assimilé 10% des informations contenues dans un livre une fois celui-ci refermé, à moins de remplir des fiches, ce qui allonge la durée de lecture, fiches qu'il faudra ensuite classer et réutiliser. Relit-on vraiment les centaines de pages de notes prises au cours de ses études ? L'efficacité de la mémoire ou la pertinence des fiches et des notes sont, de plus, dépendantes d'une subjectivité, qui donne de comprendre les auteurs tout en déviant ce qu'ils ont voulu exprimer.

avec la nature profonde de l'homme, qui est un mortel, donc un passant ? Mais il faudrait alors que ce nomadisme soit choisi et non pas subi, qu'il soit intériorisé, à la façon de ce que voulurent vivre les bâtisseurs de l'abbaye du Thoronet : une stabilité outrancière autour d'un cloître, s'inscrivant dans une filiation monastique épurée et verrouillée, afin de gagner un détachement total envers toute idée de stockage. Ce nomadisme spirituel donne l'architecture la plus ancrée qui soit. N'est-ce pas une belle métaphore pour un doctorant, aspirant à construire solidement sa pensée, et appelé de ce fait à se dessaisir de tout son attirail mental de préjugés et de références acquises par imprégnation ?

En attendant de voir où conduiront les pas de l'homme, et pour rester dans un questionnement saisissable, du moins dans le cadre d'un travail universitaire en sciences humaines – mais ce dernier qualificatif n'oblige-t-il pas à prendre la mesure des vastes enjeux dont une thèse ne sera qu'un éclairage particulier – il me semble nécessaire de conclure cette première partie par une brève mise en lumière de l'attitude nécessaire pour qui veut passer de l'évidence à l'explicitation.

Selon l'adage, « tout est pur pour qui est pur », tous les moyens sont bons pour le chercheur, du moment qu'il les manipule avec une certaine attitude, qui consiste à prendre de l'altitude. Internet peut se révéler un instrument formidable ou catastrophique, selon la façon dont on l'aborde, selon que l'on a ou pas les moyens de donner une note de crédibilité. La Toile n'est pas un outil plus performant ou moins qu'un autre ; elle offre des possibilités jusque là inconnues, elle est l'opportunité d'une accessibilité universelle à quasiment tous les biens culturels possibles.[1] Elle présente aussi le risque, à une échelle jusque là inconnue, d'une perversion de la connaissance réduite à un savoir, et partant, d'une formidable démotivation. Quand, ayant tapé sur son ordinateur un mot-clé du genre « Taiwan », ou « missionnaire », ou « architecture », on se retrouve face à des millions d'entrées possibles, c'est une sorte d'infini qui est proposé à sa curiosité ; et l'infini est par définition une démesure, une inhumanité. Pour que l'infinie abondance des ressources culturelles offertes dans le cyberespace ne fasse pas du hasard *le* critère de sélection, il est nécessaire de développer en proportion son esprit critique. Bien sûr, les moteurs de recherche sont de plus en plus puissants et affinés, mais il n'est pas sûr que la technique provoque d'elle-même son autorégulation pour une utilisation raisonnée…

Cet esprit critique, tout spécialement pour le chercheur qui en est une sorte de

[1] Un outil en amélioration constant. Après Google Books, on attend, pour bientôt, l'aboutissement du projet initié par Robert Darnton, directeur des bibliothèques de Harvard, d'une numérisation universelle du patrimoine culturel de l'humanité, projet public, avec accessibilité gracieuse pour tous et à tout moment.

"professionnel", n'est pas une méthode ou une technique, mais une attitude qui s'applique à la globalité de l'existant. Tout doit pouvoir être objet d'étude, y compris le langage permettant d'expliciter cette prise de recul face au réel. Etre dans une déconstruction permanente… à condition que celle-ci ne soit pas une *tabula rasa* – ce qui reviendrait à nier toute possibilité de "culture" – mais une perpétuelle remise en question en vue d'une réponse toujours plus juste. L'homme n'étant pas qu'une mécanique, la déconstruction dont nous parlons n'est pas la phase initiale d'une reconstruction qui serait la prétention scientiste d'améliorer l'homme, voire de créer une humanité nouvelle, forcément plus réussie, mais plutôt une façon de mieux discerner entre ce qui dans l'homme est circonstancié et ce qui est irréductible, entre les produits de l'adaptation et le "noyau dur".

Il ne s'agit pas de devenir paranoïaque en cherchant fébrilement le sous-jacent de tout ce qui apparaît à la surface du monde, mais de porter sur les choses un regard attentif, qui sache accorder sa confiance sans tomber dans la naïveté, et relever toute forme de manipulation sans pour autant s'empêcher de croire en l'homme ; une *méfiance* systématique mènerait au cynisme, et finalement à une certaine forme de désespérance, tandis qu'une *lucidité* sereinement assumée permet un engagement plus responsable. Si *l'explication* que l'on donne du monde ne conduit pas à une plus grande *implication*, on peut légitimement se demander à quoi elle sert.



De l'utilisation du virtuel… (Archives Camilliennes)
Le dessin de ce qui n'est pas encore, pour obtenir les moyens de le réaliser. Pas de message subliminal, mais une demande explicite qui provient de l'évidence, partagée et par les demandeurs et par les bienfaiteurs potentiels, de la nécessité d'un lieu de culte pour la population définie (« les lépreux de Formose »). Ce dessin est déjà une réalité, il est déjà une construction, il est déjà un engagement.

DEUXIEME PARTIE

Les spécificités de l'architecture chrétienne

Après avoir dessiné le contexte dans lequel ces trois pôles que sont Taiwan, le christianisme et l'architecture, se conjuguent et s'interpénètrent dans une vision qui est aussi un projet, nous devons maintenant définir ce qu'est l'architecture chrétienne, quelles en sont les constantes et les lois de croissance. Après les présentations, nous nous attaquons ici aux fondamentaux.

2.1 De la stèle commémorative à la commémoration de la stèle

La construction d'une église, comme toute œuvre humaine, est une histoire, c'est à dire une distance séparant la pose de la première pierre de la célébration du premier office. Mais si le chercheur s'intéresse à l'histoire, il est plus attentif encore à la préhistoire, c'est-à-dire la distance séparant la cause première – pour une église : la nécessité pastorale – et le début du chantier. Avant que la première pierre ne soit bénie – et cela constitue une sorte de prémices liturgiques – un long cheminement, généralement plus long que le chantier proprement dit, a déjà agité le missionnaire et ses fidèles. Et c'est dans cette préhistoire que s'établissent les lois qui dirigeront la réalisation de l'édifice, la réalité du terrain se contentant d'infléchir les décisions prises en amont sans les modifier fondamentalement – sauf imprévu de taille.

On part donc de la nécessité d'avoir une église pour ancrer l'Eglise, la communauté chrétienne d'un lieu donné. Le processus de construction se met en mouvement : chacun va alors puiser dans ses archives mentales un modèle. La pensée architecturale qui habite le missionnaire, et qui dépend de sa nationalité, de son éducation, de son affiliation ecclésiale, de son apostolat du moment, tout ce substrat d'où émergent des images de bâtiments "exemplaires", va se confronter à une autre pensée architecturale, celle qui habite les natifs, néophytes dont l'imaginaire est peuplé d'autres exemples d'architecture religieuse, fort diverse selon qu'on est, à Taiwan, en milieu han ou en milieux aborigènes. C'est le temps du palabre, de la négociation, qui permet de connaître le degré d'assimilation, de la part des fidèles, des conceptions chrétiennes "traditionnelles" – c'est-à-dire appartenant à la tradition du missionnaire ; ce temps est plus ou moins raccourci, voire sauté, selon l'influence du

pasteur, pour les raisons que j'ai déjà évoquées d'absence d'a priori ou d'hyper-confiance des nouveaux baptisés.

La phase d'adaptation terminée, le bâtisseur doit ensuite réfléchir aux moyens : quelles finances, quels acteurs et avec quel degré d'autonomie ou d'improvisation, quelles contraintes exogènes (les règlements d'urbanisme et autres normes) et endogènes (des besoins pastoraux particuliers, le souci environnemental, la volonté de faire mieux que le concurrent… etc.). Il faut encore trouver le terrain et l'acquérir, trouver les entreprises et embaucher le personnel, s'assurer contre les aléas malheureux, éventuellement gérer une solution de rechange provisoire quand il s'agit de construire sur un site déjà utilisé par la communauté, et fignoler quelques détails comme le nom et la promotion du futur sanctuaire. Alors commence l'histoire, qui se présente essentiellement comme un suivi de chantier, se prolongeant dans une vie liturgique faite de maintenance, de rénovations, d'agrandissements ou de destructions, de reconstructions ou de transformations…

Cette liste, l'air de rien, peut très bien servir de grille de lecture des récits missionnaires relatifs aux églises : en effet, elle définit une chronologie. On peut dater le début, parfois la fin – quand l'église a disparu corps et bien –, proposer en tout cas un historique qui, d'année en année, constitue la chronique de l'élément matériel de ce qui est appelé ici « l'architecture chrétienne ». Mais avant d'entrer de façon détaillée dans une pensée de l'église-bâtiment, un travail généalogique est à entreprendre, qui cherchera à mettre en valeur l'élément immatériel des édifices étudiés dans cette thèse. Car l'Histoire n'est pas qu'une suite de dates, même si ce cadre déterminé par l'événementiel est aussi inévitable qu'indispensable ; elle est aussi l'évolution d'un univers symbolique. L'impossibilité radicale pour l'homme de jouir de la vie et la décrire dans un même mouvement – ce qu'on appelle traditionnellement « sagesse » est l'effort d'unification de ces deux pôles de l'existence – est la création ipso facto d'une double dimension de la croissance humaine : extérieure (l'événementiel) et intérieure (la symbolique). Cette dualité, qu'ignore l'animal, est le principe moteur de l'Histoire.

La généalogie présente part du fait de dresser une pierre (la genèse) pour en venir au fait de dresser une liste patrimoniale (une des apocalypses possibles, parmi beaucoup d'autres en cours).

L'architecture, c'est autant le matériau que la philosophie qui anime ce matériau, c'est autant la technique de construction que la construction idéologique qui l'engendre, c'est autant un produit fini qu'une dynamique. Aussi, pour prendre la mesure de son immense valeur symbolique, il faut remonter à son premier et à son plus simple objet : le mégalithe.

Nous n'entrerons pas dans les multiples interprétations et contre-interprétations avancées par les préhistoriens, nous ne nous intéresserons ici qu'à sa mission atemporelle qui en fait un des universaux culturels de l'humanité. Le mégalithe marque un lieu ; il définit un espace, ce qui signifie qu'il l'individualise en lui faisant perdre son caractère infini. Il a l'avantage du point sur la surface en ce qu'il attire et stabilise le regard. Le relief rend la surface habitée, ou du moins habitable, le point casse l'angoisse que fait naître le plan. En un sens, la première des architectures est naturelle, elle est le rocher, elle est l'arbre, elle est ce qui vient rendre la terre accueillante à la vie, en créant une ombre, un abri, un pli de l'utérus maternel où peut se nicher la cellule primordiale.

Parce que cet accueil est signifié – efficacement – par un objet dont la durée de vie dépasse celle de l'homme, celui-ci y puise non seulement de quoi nourrir son être physique, mais aussi son être métaphysique et social. L'architecture est source de civilisation car elle donne au cycle des générations un centre pérenne. Deviendrait-elle éphémère, et elle ne jouerait plus sa mission relationnelle, elle ne serait plus une sève civilisatrice. Ce qui est dit de la collectivité est dit pareillement de l'individu : l'une et l'autre connaissent le même cycle de naissance, de croissance, de maturité, de dégénérescence et de mort ; aux générations de la vie collective peuvent correspondre les saisons de la vie individuelle. Le mégalithe a la même fonction qu'il fasse dix kilogrammes ou une tonne ; la seule différence réside dans le fait qu'au-delà d'un certain poids il faut être plusieurs pour le dresser.

L'architecture est d'abord un espace qui relie l'homme au cosmos, qui rend celui-ci apte à celui-là ; elle "humanise" l'espace car elle le met en relation avec la vie des hommes. Elle est, par extension, un espace où les hommes créent du lien entre eux.

Sur le mégalithe, parce qu'il "humanise" l'espace, et parce qu'il "dure", vient se poser la mémoire ; il est obligatoirement une stèle commémorative – peu importe que cette commémoration soit historique ou religieuse, apotropaïque ou festive. La pierre dressée rappelle les circonstances dans lesquelles elle fut dressée ; elle met en relation avec un événement fondateur, avec une histoire – car autour d'elle s'agglutinent les événements issus du premier. Puisqu'on revient toujours à cet endroit marqué, distingué, séparé, la durée s'unifie, et à force de répétition devient une continuité, une durée signifiante. Cette continuité est une évolution, car la répétition n'est jamais, au sein la vie, celle du même. L'évolution de l'homme est en retour l'évolution du mégalithe ; il y a interaction entre l'homme et son "miroir", qui ne l'est pas exactement, ou ne l'est qu'avec une latence, car ils ne sont pas faits de la même matière. Ainsi, la mémoire s'étoffant, l'architecture qui la porte prend, de saison en saison, de génération en génération, de nouvelles valeurs symboliques.

La stèle, naturelle ou artificielle, simple relief remarquable ou œuvre humaine, est donc un signal sur lequel s'accroche la mémoire, un signal qui "se charge" de signification avec le temps ; l'objet de départ, que seul le hasard ou la nécessité justifie – la pierre trouvée sur place –, laisse la place à une suite de reconstructions où l'expression se fait de plus en plus volontaire. La mémoire, en se posant et en demeurant, modifie son support ; quand l'esprit repose sur une chair, celle-ci se différencie et devient vivante. L'interaction se traduit par deux mouvements inverses : il s'est passé en ce lieu un événement et on a voulu une stèle pour le commémorer ; ou bien : on a dressé en ce lieu une stèle et elle attiré à elle les événements. Après des décennies (pour un individu) ou des siècles (pour une collectivité), peu importe finalement la cause première qui a été l'origine du signal : autour de lui s'est construit une histoire, il est devenu avec le temps le fil rouge d'une continuité. Et vient un jour où la stèle n'est plus seulement le rappel extérieur d'événements ponctuels, mais le symbole de la ligne tracée par un pointillé. Ce jour-là, la stèle n'est plus le lieu des commémorations, mais l'objet même de la commémoration : la démarche de patrimonialisation est aboutie.



Miniaturisation de Stonehenge au parc *Xiaorenguo* (Internet)

Une démarche de sanctification de l'espace

Au cours du cheminement qui mène de la stèle commémorative à la commémoration de la stèle, celle-ci connaît une triple évolution : elle se démultiplie, elle se complexifie, elle se sacralise. C'est le mouvement naturel de la vie.

Evolution quantitative. Une personne a vécu tel événement en tel lieu, elle a vécu tel autre événement en tel autre lieu ; il s'agit de la même personne, elle fera donc spontanément, dans son unité intrinsèque, un lien entre les événements et entre les lieux, lien qui par contrecoup renforcera l'unité personnelle en la diversifiant, en l'enrichissant d'harmoniques nouvelles. De même, une communauté humaine, au gré des soubresauts de son histoire, se façonne une géographie communautaire, bornée par des stèles commémoratives, des monuments de référence délimitant un espace symbolique. L'architecture a donc pour tendance de s'organiser en réseau. Ces réseaux entraînent la création de routes ; ces routes s'améliorent et renforcent le réseau. Au fur et à mesure des reconstructions, le réseau architectural a donc tendance à s'unifier. Il était logique, qu'après avoir établi des listes de monuments remarquables, l'UNESCO se préoccupât d'identifier des routes culturelles.

Ce mouvement qui pourrait mener vers l'uniformisation est cependant compensé par un mouvement de complexification. En effet, la pierre dressée par une collectivité, non seulement se démultiplie dans l'espace mais dans sa composition même. En un même endroit, au fur et à mesure du degré d'organisation de la communauté, le signal se modifie en taille, en décor, en représentativité. Pour l'architecture, l'enrichissement en signification se double d'un enrichissement en agencement ; plus la communauté prend conscience de son identité et plus les bâtiments qu'elle construit témoignent et de son unité et de sa diversité. La stèle des ancêtres devient *Taipei 101*, la grotte des premiers ermites devient abbaye du Thoronet. Fondamentalement, le plus gigantesque gratte-ciel n'est pas autre chose qu'un totem évolué et l'abbatiale la plus pure n'est qu'une caverne reconstituée, le signal a simplement accompagné l'évolution de la collectivité qui le façonne et qu'il rassemble. La forme stylisée du bambou ou de la pagode que *Taipei 101* veut présenter, est une sorte d'hommage aux formes architecturales précédentes du signal, formes dans lesquelles la communauté témoignait d'elle-même en d'autres temps.

L'évocation du bambou ou de la pagode renvoie d'ailleurs au troisième type d'évolution de l'architecture, celui qui intéresse le plus cette étude : la sacralisation. Puisque la stèle découpe un espace particulier dans l'immensité, puisqu'elle individualise un lieu précis, elle le "sanctifie". Sanctifier signifie à la fois purifier et séparer. On trace un cercle matériel ou symbolique qui cible un endroit unique. Cette ligne peut être à l'origine le cercle défini par l'ombre du menhir, ou l'aire définie par la portée de la voix, comme c'est le cas du minaret – que cette voix soit amplifiée artificiellement ne change rien – ou par la portée sonore de la cloche ou la portée visuelle du phare… etc. Mais sanctifier ce n'est pas encore sacraliser.

Entre le fait de séparer un espace et le fait de le consacrer à la dimension verticale, il existe plusieurs étapes, dont celle de la "privatisation".

Privatiser un espace c'est déjà le retirer de l'usage profane c'est-à-dire non signifié. Est *profanus* ce qui est « devant le temple », l'espace infini, non borné, ouvert à tous, livré à la grêle et aux bêtes féroces. En un sens, Internet est l'espace le plus "profane" qui soit. Justement, Internet est un espace virtuel, et le virtuel est l'exact opposé du spirituel, à travers la surface transparente de la matière. Un des dangers d'Internet réside dans la difficulté à protéger sa vie privée : privatiser, c'est retirer un espace de l'usage commun, le réserver à ceux qui auront été désignés ; privatiser c'est prendre en charge par un acte de volonté – et donc s'approprier – une part de cosmos. On peut voir dans cet acte un "vol" ou une condition sine qua non de la vie en société, il s'agit là d'un autre sujet. Qualifier un acte de "vol", au-delà de la dimension objective apportée par le droit, c'est porter un jugement de valeur, c'est donc introduire la notion de bien et de mal dans l'architecture, dans le fait de distinguer et de séparer les espaces. Quelqu'un pénètre volontairement chez moi sans y avoir été invité : il "profane" *mon* espace, cet espace qui pour moi est *sacré*, c'est-à-dire signifié. On retrouve ici le modèle de toute architecture : la nature, en l'occurrence le corps humain ; le premier espace privé, et donc *sacré* pour un individu donné, c'est son corps. De façon universelle, s'en prendre à l'intégrité physique de l'homme est répréhensible, c'est un sacrilège – sauf en cas de sacralité supérieure, mais on est là déjà dans une construction politique ou/et religieuse.[1]

Si l'architecture humanise l'espace, c'est aussi parce qu'elle introduit dans les deux dimensions du plan une troisième dimension qui, dans le règne des mammifères, est le propre de l'homme : la verticalité. La première architecture dont l'homme est l'auteur est la pierre dressée, donc un signal vertical, qui pointe et vers le ciel et vers les entrailles de la terre. La sacralité, qui est une "verticalisation" symbolique, est inscrite dans la fonction même de l'architecture. C'est la sanctification qui peu à peu rend cette sacralité consciente et donc modulable, gérable, hiérarchisable.

Une collectivité dresse une stèle commémorative ; celle-ci fonde ipso facto un espace collectif "privé", un lieu public réservé à un certain public. Cette privatisation entraîne une

[1] Pour le lien entre le politique et le sacré, parmi d'innombrables références, je retiens l'œuvre de Jean-Pierre Vernant (parce qu'elle a marqué mes premières années d'étudiant) à propos de la Grèce antique. Voir notamment, avec Pierre Vidal-Naquet : *La Grèce ancienne*. Tome I *: Du mythe à la raison*, Seuil 1990 ; Tome II *: L'espace et le temps*, Seuil, 1991 ; Tome III : *Rites de passage et transgression*, Seuil, 1992.
Dans un style moins académique, on peut aussi se référer à Falk Van Gaver : *Le Politique et le Sacré*, Presses de la Renaissance, 2005.

prise de conscience identitaire : on sépare celui qui a accès à cet espace – et donc à cette mémoire – et celui qui n'y a pas accès. Cet espace mémoriel permet au membre du collectif bâtisseur de s'extraire des réalités immédiates pour s'ancrer dans ce qui dépasse son individualité. Alors que l'horizontalité symbolise l'immédiateté des choses et donc leur rupture – l'horizon limité par la forêt en lisière de champ – la continuité est symbolisée par la verticale, l'homme entre les dieux et les démons, entre les énergies chtoniennes et les étoiles. Parce que l'architecture crée une distinction *visible* entre ces deux dimensions qui cohabitent, inextricablement mêlées, dans l'homme, elle lui permet de déplacer la ligne de démarcation entre le sacré et le profane, de concentrer sur certains lieux la sacralité inhérente à tout espace privatisé afin de libérer les autres lieux architecturés pour les usages de la vie quotidienne, dans un but d'assouvir plus efficacement son instinct de survie et de conquête.

Lieu-saint, lieu de plénitude

L'architecture chrétienne, à Taiwan comme ailleurs, est un réseau complexe de lieux saints. Une vision structuraliste rapprochera ce processus de sacralisation d'un déterminisme ; on part d'une sorte d'inhérence architecturale – la stèle ne peut pas ne pas être commémorative – et on définit les recompositions du sacré en fonction des autres facteurs qui déterminent la vie du groupe dresseur de la stèle considérée. Une vision constructiviste donnera plus la place à la volonté humaine et à sa faculté de "sanctification" : le mégalithe peut être un autel pour le sacrifice ou un simple bornage de territoire pour la chasse ou le pâturage, en fonction du choix symbolique que fait un groupe donné. On fera bien sûr remarquer que la chasse est liée au sacrifice, que le culte se fonde sur la culture, que la verticale est inséparable de l'horizontale ; oui, mais il n'empêche qu'il y a pierre et pierre, que certaines sont plus importantes que d'autres, certaines sont spécifiquement désignées pour le culte tandis que d'autres n'ont pas cette individualisation qui les rendrait "saintes". Le fait qu'il existe dans toutes les civilisations des *lieux-saints* est, par la négative, la reconnaissance que tous les lieux privatisés ne jouissent pas forcément de ce statut. L'homme, par sa capacité à déplacer la frontière de la sainteté, invente une hiérarchie géographique ; et l'architecture, instrument qui lui a permis concrètement d'exercer sa liberté dans l'organisation de l'espace, est en retour modelée par cette hiérarchisation : plus le lieu est déclaré sacré, plus la stèle qui l'individualise est "visible" - cette visibilité n'étant pas liée uniquement à la taille, mais à tout ce qui fait rupture avec l'ordinaire, avec les réalités immédiates.

Le lieu-saint est, plus que tout autre lieu, un espace mémoriel. Que la mémoire s'y attache pour l'importance des événements qui y ont été vécus ou par reconstruction arbitraire de la géographie privée, elle témoigne que le degré de sacralité d'un espace se mesure à son poids de temporalité ! Un lieu-saint est un espace qui a été signalé, privatisé, identifié, individualisé, mais cela peut se dire de tout lieu habité. Un lieu-saint est un espace qui a été sanctifié, donc séparé de l'aire profane de façon à délimiter une aire sacrée, mais cela peut encore se dire de tout lieu individualisé. Ce qui fait qu'un lieu est dit "saint" c'est un degré d'individualisation qui atteint la *personnification*. L'individu est un atome, la personne est une mémoire ; bien d'autres subtilités philosophiques pourraient être invoquées, mais je retiens cette différence fondamentale qui me servira dans le reste de mon exposé : l'individu est plutôt lié à la notion d'espace, la personne est plutôt liée à la notion de temps. L'un ne va pas sans l'autre bien sûr, ces distinctions sont d'ordre pédagogique.

On pourrait aussi présenter l'individu comme une monade, « une île », et la personne comme une capacité de *relation*, une ouverture à l'altérité. Justement, la relation n'est possible que dans le temps. Un lieu-saint est un espace qui a été à ce point sacralisé qu'il permet à son visiteur d'y être en lien avec tous ceux qui se reconnaissent d'un espace donné, avec ceux l'ont précédé dans sa visite et ceux qui viendront après lui, et finalement avec ceux ou plutôt Celui qui, étant hors du temps, peut unifier le temps et donc garantir l'objectivité de toute communion. Nonobstant les angles différents de vue du paganisme et de l'abrahamisme dont nous reparlerons, tout lieu-saint est donc identifié par le degré critique de communion qu'il permet ; il est donc le lieu de l'expression de cette communion, le lieu de la liturgie. Sanctifier, c'est aussi purifier, avons-nous dit, c'est-à-dire permettre le passage de l'individu à la personne, de l'ego au "Je", d'un espace privé entouré d'une haie de barbelés à un espace familial où l'étranger est accueilli et intégré.

C'est la liturgie qui fait entrer dans la famille. Ce moyen d'apprivoiser l'altérité se manifeste par un rituel. Celui-ci permet aux mémoires de se rencontrer. Parce que chacun vit le même temps dans des espaces différents (chacun son corps), la communauté se retrouve en un même espace pour faire éclater la dimension habituelle du temps, qui est un présent insaisissable par nature. Les langues sémitiques, réfractaires à l'abstraction, ignorent le "présent" grammatical ; le chinois également puisqu'il expose le verbe sans recourir à une conjugaison. Parler au présent est de fait une pure convention qui n'a pas de signification concrète, sinon de permettre d'exprimer une généralisation, une atemporalité. D'un présent vide, le lieu-saint veut faire un présent plein, par le média du rituel. Celui-ci met chaque

individu en lien avec le passé – et donc le futur que ce passé contient en potentiel – mais un passé transformé, rendu commun à tous. Chaque mémoire s'unit à une mémoire collective, dans l'horizontale et la verticale.

A noter encore une fois que cette dimension collective du rituel, et donc du lieu-saint, peut se lire aussi dans une dimension individuelle : *mon* lieu-saint sera l'endroit où je peux unir mes différentes mémoires, mes "différentes vies". Par cette dernière expression je ne fais pas allusion à une quelconque capacité de métempsychose, mais à l'infinie complexité du monde en général et de la personne humaine en particulier, complexité faite de liens, de "synapses". Dans *mon* lieu-saint, je m'unis à mon "altérité interne".

Mais que l'on soit dans une dimension individuelle ou collective, le lieu saint est un espace personnalisé où s'élabore une temporalité propre. Chaque "je" peut y entrer dans un "je" plus vaste, que l'architecture symbolise. Ce "je" peut être un "nous", une personnalité collective, il peut être aussi un "on", une entité supérieure impersonnelle ou dont on ne s'autorise pas la personnalisation, ou un "Je", la majuscule révélant le caractère absolu de cette entité personnalisée. Il s'agit de toute façon, quels que soient les attributs de ce "quelque chose" que manifeste l'architecture, d'un présent de plénitude. Par la liturgie qui est proposée dans le lieu-saint architecturé, le présent vide de chacun peut s'unir à ce présent plein.

Faut-il parler d'union ou de fusion ? Quel est le rapport que chacun entretient avec l'altérité ? C'est ici que se place la diversité des religions et des sagesses ; mais ce n'est pas encore le moment d'en parler.

Lieu-saint et architecture

A ce stade de notre développement, il nous faut préciser que la sanctification n'apparaît comme une séparation que pour le "profane", celui qui n'aime que les réalités immédiates, mais pour celui qui chemine, qui passe le seuil dans un sens et dans l'autre, elle ne sépare pas, elle différencie. Tout comme la purification est une œuvre de mort ou bien de vie, selon le positionnement de son centre de gravité ou l'orientation de son regard… Sanctifier, c'est donc poser un acte créateur. La création en effet n'est un surgissement du néant que dans l'œuvre du démiurge biblique, dans tous les autres cas, y compris surtout pour ce qui sort des mains de l'homme, elle est un processus de différenciation, elle est une transformation de l'informe originel en formes diverses. Il est intéressant de noter d'ailleurs que le récit biblique fait mention à la fois d'une création *ex nihilo* et d'une création à partir du chaos, d'un

état premier de la matière caractérisé par la confusion.[1] Sans vouloir chercher des correspondances là où il n'y a pas lieu d'en établir, je ne résiste pas à la tentation de citer ici le maître taoïste Lie-zi, ne serait-ce que pour l'esthétique de la formulation :

> Etant donné que ce qui a forme naît de ce qui n'a pas de forme, d'où pourraient naître le ciel et la terre ? Ainsi il est dit : « il y a le devenir premier, l'origine première, le commencement premier et le fond premier ». Le devenir premier, c'est ce en quoi on ne voit aucune manifestation du souffle énergique ; l'origine première, c'est ce dont le souffle énergique commence à apparaître ; le commencement premier, c'est ce dont la forme commence à se voir ; le fond premier, c'est ce dont les qualités commencent à se manifester. L'état dans lequel le souffle énergique, la forme et les qualités se manifestent, sans qu'aucun ne se sépare de l'autre, s'appelle Chaos.[2]

Un lieu-saint est ainsi un espace différencié, marqué par des formes particulières qui sont pour l'initié un signal, une reconnaissance, un ralliement, mais qui ne sont, pour celui qui n'en connaît pas la symbolique, qu'un "livre scellé".

La sortie du chaos, c'est aussi bien la possibilité de la vie et de ses expressions, que l'entrée dans l'ère du choix et des sacrifices qu'il implique. Voir la réalité c'est renoncer à son imaginaire ; incarner un possible c'est effacer tous les autres possible. Appliquée à l'architecture, la création signifie le choix de formes, d'un système de formes et donc d'un style. En faisant un saut dans la problématique des parties suivantes, nous pourrions induire que, dans une telle cosmologie, l'éclectisme qui s'introduit de façon systématique au cœur des styles à partir de la fin du XIXe siècle occidental, pourrait prêter le flanc à la dénonciation d'une pusillanimité dans le choix, et se voir finalement accusé de favoriser un retour au chaos, d'être sur la pente d'une "décréation" que la défiguration opérée par l'art contemporain, jusqu'à l'abstraction, pourrait signifier – mais une telle suggestion se doit de rester au stade d'hypothèse heuristique.

---

[1] Gn I, 1 et 2. La notion de "chaos" a connu des consistances variables selon les philosophes présocratiques, et ne traduit qu'imparfaitement les mots bibliques de *tohu* et *bohu* que le français s'est approprié en les unifiant par un trait d'union ; cependant, et comme nous le voyons avec la citation qui suit, un air de famille relie ces différentes conceptions d'une pâte à modeler initiale. Le fait que la physique quantique, à force de scruter la matière, finisse par de l'immatériel, l'énergie et l'information, redonne rétrospectivement au Chaos une légèreté et aux Anciens une clairvoyance, qui méritent d'être mentionnées…

[2] *Liezi*, chapitre 1 *Tianrui*, section 2. Traduit et présenté par Tchang Fou-jouei, You Feng éditeur, Hong Kong, Paris, 1993. Cette formulation datée la fin des Tang n'est bien-sûr pas du maître lui-même dont la vie et l'œuvre, qui se perdent dans les reconstitutions postérieures, remontent au IVe siècle avant l'ère commune.

L'architecture, qui est le premier des huit arts chinois traditionnels[1], est un élément constitutif de tout lieu-saint. C'est elle qui va donner au lieu-saint sa forme, c'est donc elle qui va le différencier de tous les autres lieux. C'est elle qui va manifester le plus efficacement la sanctification du lieu-saint, la « délimitation symbolique des sphères et des espaces » qu'il accompli.[2] Il est significatif que le Créateur, dans les spiritualités déistes, ait souvent été désigné par l'expression « le Grand Architecte ». L'architecture est le plus évident moyen de rendre visible, c'est l'art le plus immédiatement créateur.

Le lieu-saint est un endroit particulier où la liturgie est accomplie. Que celle-ci soit la cause ou la conséquence de la sacralité du lieu, peu importe, ce qui compte c'est le fait que l'architecture elle-même appartient au domaine liturgique. Cette appartenance peut être le fruit d'une agglomération – parce qu'elle permet le rituel, elle se ritualise par extension – ou intrinsèque – elle est une partie intégrante du rituel ; dans les deux cas l'architecture devient le symbole de l'altérité et du moyen de l'atteindre. Expliquons-nous.

L'architecture a cette capacité d'identifier sainteté – la dynamique de différenciation – et sacralité – la dimension verticale. L'architecture manifeste la ligne de démarcation entre l'espace profane et l'espace sacré par une verticalité, le totem, le mur, la flèche… Elle ne délimite pas seulement le sacré, elle y participe. Elle est à la fois la manifestation du moyen et de la fin. Pour sanctifier un lieu les bâtisseurs ont construit, mais l'œuvre bâtie échappe à ses bâtisseurs, non seulement parce qu'il y a toujours une part de surprise quand on retire les échafaudages, mais surtout parce que le bâtiment survit à ses auteurs et qu'il accueille un public. L'architecture – comme toute œuvre d'art – possède en soi-même une certaine altérité. Une altérité qui est rendue visible par un volume, donc aussi par une verticalité.

Toute architecture possède cette qualité qui en fait potentiellement une matière liturgique, tout dépend ensuite de l'arbitraire humain qui décide que telle sera "sacrée" et telle autre "profane". La réalité mise sous l'appellation de "lieu-saint" évoluera avec l'histoire du groupe considéré, et selon les différentes réalités dont il charge ou décharge les notions de "sacré" et de "profane". Une église peut être désaffectée, une usine peut être patrimonialisée. Le seul invariant en la matière est qu'une société a forcément sa frontière de sainteté, c'est une

---

[1] Comme le rappelle Tchen Yu-chiou, l'organisatrice de l'événement *« Building Taiwan the Beautiful »* dont nous parlerons en troisième partie, en ajoutant : « C'est l'art qui a le plus grand impact ; c'est l'expression de la culture la plus étroitement connectée à la vie des gens ». Cité sur le site : http://www.taiwan-panorama.com/en/show_issue.php?id=200489308s02e.txt&table=2&h1=Art%20and%20Culture&h2=Architecture

[2] L'expression est du philosophe orthodoxe Paul Evdokimov. Son ouvrage *L'art de l'icône*, DDB, 1970, comporte un chapitre dédié au temple (pp. 123-137). J'aurai l'occasion de le citer dans la suite de ce développement, tant son résumé de la conception chrétienne du temple est bienvenu pour rappeler ce qui était évident pour les Pères de l'Eglise et qui a été largement oublié des Modernes.

question de survie. Même quand elle semble avoir retiré toute sacralité de son espace, tout "profané" ou, pour employer un vocabulaire moderne, tout "sécularisé", elle continue d'exercer sa capacité de sanctification en la portant sur des réalités immatérielles telles que « la liberté d'expression » ou « l'accès de tous à la culture »… etc. L'architecture la plus "contemporaine" continue de jouer son rôle de sanctification en délimitant des espaces à la sacralité implicite, tels un stade, un centre commercial, une salle d'archivage… des espaces qui sont donc encore matériels – même si on parle d'architecture immatérielle et de réseaux virtuels dans le secteur informatique.

De même que l'homme du Paléolithique devait protéger le feu contre vents et marées, l'architecture sacrée permet de maintenir la flamme. On est dans une filiation symbolique, du feu physique à la flamme spirituelle, qui peut conserver son aspect matériel à travers le cierge des temples ou la lumière perpétuelle des mémoriaux nationaux. La quête a évolué, comme le totem est devenu gratte-ciel, mais il s'agit toujours de sauver ce qui réchauffe, ce qui relie, ce qui donne du sens – c'est-à-dire une direction verticale.

2.2 Du temple à l'église

Dès qu'on aborde des notions telles que "sainteté" ou "sacré", on se place ipso facto sur une corde raide au-dessus d'abîmes sémantiques : le moindre faux-pas rejette toute la démonstration, si nuancée soit-elle, dans la caricature. C'est un risque qu'il faut cependant savoir prendre pour tenter de définir ce qu'est un "lieu-saint", définition qui fonde tout discours sur l'architecture des églises. Eviter prudemment de s'affronter à ces termes au prétexte qu'ils possèdent un trop large spectre signifiant, serait pour le sujet de cette thèse une fausse humilité qui rendrait le discours purement descriptif. La description a son utilité, pourvu qu'elle ne soit pas une énumération, mais une phénoménologie ; et le passage de l'un à l'autre exige de prolonger cette description par une mise en perspective qui ne peut se contenter d'utiliser les mots selon leur registre commun.

Dans le Dictionnaire Encyclopédique de la Liturgie, à l'article « Sacré », voici comment Aldo Natale Terrin débute :

> La notion et l'expérience du sacré sont tellement liées à la compréhension religieuse et culturelle qu'une société a d'elle-même ainsi qu'au contexte historique personnel et social, que vouloir faire abstraction de ces rapports pour donner une définition précise et stable du

> "sacré" compromettrait au départ la volonté de dire quelque chose de sérieux. A vrai dire, comme pour le concept d' "être" en philosophie, il serait plus facile de préciser ce que le sacré n'est pas, plutôt que ce qu'il est. Ou bien, évitant le nœud du problème, il serait plus facile encore de parler d'objets et de réalités "sacrées", comme il s'en rencontre dans l'histoire des religions ; mais la sacralité comme attribut ne va pas de pair avec le substantif "sacré". Ce n'est pas seulement l'aspect historico-social qui rend critiquable toute explicitation du concept de sacré, mais aussi, de manière plus déterminante, l'extension de ce terme au domaine religieux en même temps que son obscurité ou son caractère informel et indéterminé par rapport au religieux lui-même…[1]

Et après un bref rappel étymologique, il conclue : « Commet clarifier ce qui par nature apparaît comme non clarifiable ? » Mais obligé, pour les besoins de l'éditeur, de définir l'indéfinissable, il s'expose au feu, sur huit pages à double colonnes. Tout l'article serait à citer tant les distinctions qu'il propose servent mon propos, mais je m'en abstiendrai pour la simple raison que la tentation de citer les autres m'a saisi pour des milliers de pages dont l'intelligence me faisait envie.

Astreint à produire une œuvre propre, dont l'Université demande qu'elle soit aussi intelligente, j'ai proposé dans les chapitres précédents, en un raccourci peut-être injustifiable, d'identifier la "sacralité" avec la "verticalité" de l'existence humaine. Nous nous occupons ici de l'attitude consciente et inconsciente que l'homme entretient avec cette dimension verticale, laissant de côté la discussion de sa réalité objective, pour ne pas diriger cette thèse vers la Philosophie. L'avantage de l'identification susdite est de sortir d'une approche apophatique, celle que M. Terrin présente comme « plus facile » mais qui rendrait nos développements abscons, tout en gardant, par le terme de "verticalité", un éventail de significations suffisamment large. Précisons que je parle plus volontiers de "sacralité" qui me semble un substantif moins absolu que "sacré", duquel je privilégie la fonction adjectivale. La sacralité est le caractère de ce qui a été sacralisé, de ce qui a été rendu sacral ; c'est un "sacré" dont l'origine subjective est soulignée, un "sacré" sorti de son milieu essentialiste, un "sacré" plus malléable pour les sciences humaines.

Il est impossible, pour qui a l'ambition d'une étude sur l'architecture chrétienne qui soit globale au point d'en faire ressortir des enjeux culturels, de faire l'impasse sur ces définitions pointilleuses. C'est la légitimité d'un avis qualitatif qui est en jeu. Les missionnaires et les

[1] *Dictionnaire Encyclopédique de la Liturgie*, Brépols, 1992, p. 338. L'auteur est un universitaire italien qui a surtout travaillé la question du rite.

architectes argumentent leurs choix de telle ou telle forme d'église, de telle ou telle option décorative. Tous les arguments ne se valent pas, et cette inégalité – comme toutes les inégalités – est la matrice de la discussion. Une thèse n'est pas uniquement un listing des arguments ou une typologie des réalisations, même si elle doit aussi être cela ; mais en rester là n'en ferait qu'un travail de Master. Le but d'une thèse est aussi de relancer la discussion, d'ouvrir de nouvelles pistes de réflexion, d'apporter des pièces inexploitées ou des vues innovantes au dossier.

Le titre de ce chapitre, « du temple à l'église », n'est pas tant l'étude diachronique de ruptures et de continuités, que la présentation d'un modèle dynamique. Voulant embrasser le fait religieux dans toute sa complexité tout en le cadrant de façon draconienne afin de ne pas allonger cette partie sur les fondamentaux, risquons nous à utiliser le schéma évoqué dans les prolégomènes, à savoir une conception duelle de la religion où, dans un échange constant, paganisme et abrahamisme tentent d'habiter, voire de s'approprier, la dimension verticale de l'homme. Toute schématisation tend potentiellement à réduire la dualité au binaire, aussi, pour ne pas hérisser les disciples de *l'école sociologique française*[1], les exemples proposés seront, dans la mesure du possible, contextualisés. La systématisation, malgré son aspect toujours artificiel, est cependant un passage obligé, une didactique, pour cerner la réalité dont on parle, quitte à réinjecter ensuite la nuance nécessaire.

Le temple : lieu-saint architecturé

Le temple est un espace dédié à la dimension verticale et manifesté par une architecture. Il est l'endroit où les aspirations humaines rejoignent la sphère des réalités supra-humaines, dans une liturgie, c'est-à-dire un culte public ritualisé qui organise, récapitule et tend à réaliser ces aspirations. La conscience que l'homme a de l'abîme qui le sépare des immortels, que ceux-ci soient personnalisés ou pas, le conduit à "inventer" – au sens de découvrir – la notion de "sacrifice". Il est délicat de prononcer un tel mot sans immédiatement tenter de l'expliquer ; mais ce n'est pas ici le lieu de parcourir les multiples ramifications que cette notion a prises dans l'histoire des religions. Contentons-nous de résumer ainsi : pour vivre l'homme doit verser le sang ; et cette terrible loi ne s'applique pas uniquement au plan corporel, mais aussi au plan spirituel, car l'homme est à la fois corps et aspiration. Si évolution religieuse il y a au cours de l'Histoire, elle consiste à passer du sang de l'homme au

[1] Il est difficile d'aborder la question du sacré sans faire référence, quand on est francophone, à Marcel Mauss, à Emile Durkheim ou à Chantepie de la Saussaye… Mais d'une part, je dépends de ma formation d'historien, et d'autre part la présente discussion n'est qu'une partie d'un tout, sur laquelle il ne convient pas de trop s'étendre.

sang des animaux (du sacrifice humain au sacrifice par procuration), puis à revenir au sang de l'homme mais spiritualisé, c'est-à-dire personnalisé (le sacrifice de soi, sous forme sanglante ou non sanglante). Au cœur de toute liturgie se trouve la notion de sacrifice ; c'est à l'aune de l'intégration, de la ritualisation du sacrifice que se mesure la qualité d'une liturgie.

Car le sacrifice est la condition de la communion.[1] Le temple, qui est le lieu de communion entre le monde visible et le monde invisible, est donc le lieu du sacrifice. Le temple est par conséquent l'espace réservé aux prêtres, ceux qui ont été habilité – par la communauté ou par les entités surnaturelles – à offrir le sacrifice. De même que le lieu-saint est cette petite portion d'espace qui a été "spécialisée" à la verticalité, le clergé est cette petite portion de la communauté qui est "spécialisée" dans le rituel ; certains endroits sont sacrés, certains hommes sont consacrés. Le temple est le lieu d'activité du prêtre, un espace qui lui est réservé, parce que cet espace appartient à la rencontre entre l'homme et ce qui le dépasse. Le clergé est un intermédiaire, tout comme l'architecture sacralisée est le point d'intersection distingué – que cette distinction soit une volonté arbitraire de la communauté ou la croyance en une prédestination[2] – entre l'horizontale et la verticale. L'église est-elle un lieu de sacrifice (catholiques) ou de commémoration du sacrifice (protestants) ? Abrite-t-elle un clergé, et quelle place lui est-elle dévolue ? Dans une étude des lieux de culte chrétiens, ce sont là des questions incontournables.

Le temple est aussi le lieu de la fête. La sacralisation de l'espace se double d'une sacralisation du temps. La fête, au sens étymologique, c'est le faste qui entoure certains moments, faste qui permet au clergé d'accomplir le sacrifice. Le jour faste est un jour liturgique. Tout ce que nous avons dit de la prise en charge de l'espace par l'homme peut se transposer dans le domaine de la temporalité : une communauté, au fur et à mesure de la conscientisation de son identité, élabore un calendrier (mise en réseau des commémorations), le complexifie (hiérarchisation des dates), le sacralise (transformation de la commémoration en liturgie). Bien que l'architecture soit plus facilement appréhendable sur le plan spatial, il est important aussi d'en comprendre sa dimension temporelle. Le temple est l'architecture d'un moment particulier, tandis que les autres édifices sont les architectures de temps

[1] Cela suppose bien sûr la reconnaissance de l'altérité. Sans altérité il n'y a plus union mais fusion, il n'y a plus communion mais identification. Ces notions sont reçues différemment qu'on soit en système païen ou en système abrahamique où l'altérité est davantage explicitée, voire matérialisée.

[2] Voir toutes les théories en vogue sur la prédestination "tellurique" des lieux-saints. Ces endroits possèderaient un magnétisme particulier dont la connaissance et la maîtrise aurait fondé des lignées initiatiques… Sans rejeter en bloc tout ce discours, je n'aborde pas le sujet, en raison de l'absence à peu près totale de preuves scientifiques crédibles, et du caractère pseudo-historique des filiations proposées. Pour un universitaire, ces théories restent du domaine de la croyance.

indéterminés, ces zones vides du calendrier où les activités profanes sont permises. Une église est d'abord une architecture dominicale ; une société qui ne vivrait pas selon le rythme hebdomadaire ne serait pas en mesure d'apprécier pleinement la plastique et la signification des lieux de culte chrétiens.

Tout ce qui vient d'être dit du temple concerne plus précisément le sanctuaire. A côté, autour du sanctuaire, dans son orbite, spatiale et temporelle, est un espace intermédiaire aux frontières moins étanches. Entre le sacré et le profane, entre la verticale et l'horizontale, il est nécessaire à la vie de l'homme d'avoir des transitions, car l'intersection entre ces deux dimensions n'est pas tant un point stable qu'une trajectoire. Le temple est une architecture pédagogique, dont la liturgie est le révélateur. Celle-ci – grâce notamment au chant qui en est un élément indispensable – sait créer cette atmosphère qui sert de tampon entre la terre ferme et le vide interstellaire ; d'ailleurs elle est toujours préparée ou prolongée par des activités "paraliturgiques".

Un lieu-saint est forcément un complexe architectural, un campus aux espaces et aux temps multiples et hiérarchisés. C'est la prise en compte de l'inertie propre à l'homme, propre à tout ce qui vit en ce monde. De même qu'il faut neuf mois entre la conception et la naissance, que le sommeil est précédé de l'endormissement et que la mort est précédée de l'agonie, le temple est constitué d'un Saint des saints et de différents parvis qui y mènent. Une étude sur l'architecture chrétienne ne peut ignorer les alentours du temple, les annexes bâties qui abritent les cérémonies complémentaires au culte dominical. Les temps qui ne sont qu'à moitié sacralisés utilisent le temple à moitié, et utilisent le territoire adjacent au temple, les antichambres, qui sont un prolongement et de l'espace profane et de l'espace sacralisé.

Les différents degrés du sacré

Comme nous l'avons suggéré à la fin du chapitre précédent, la sécularisation qui affecte nos sociétés, dont celle de Taiwan, ne modifie que superficiellement la conception que l'homme a du lieu-saint et du temple. La sacralité du site et de son architecture n'est plus explicite, au sens où le vocabulaire religieux est passé de mode, mais les réalités que ce vocabulaire exprimait sont toujours là.

Un centre commercial par exemple, peut très bien recevoir les attributs du temple ; ce n'est qu'une question de glissement sémantique. Ainsi dans ce temple nouveau dédié à l'idéal consumériste, chaque fidèle vient y sacrifier un peu de son pouvoir d'achat. En effet, l'abîme

qui sépare le commun des mortels des dieux qui apparaissent sur le petit écran, exige, pour être comblé, le sacrifice de sa bourse. La bourse se remplit avec un salaire ; le salaire représente un temps écoulé ; le temps qui s'écoule c'est le rapprochement de la mort ; donner son temps c'est donner sa vie, c'est verser son sang. Dans le temple nouveau, le sacrifice mis en scène par un rituel – du jeton dans le cadi au passage en caisse – donne sens au labeur de la vie : le fait d'avoir sué au travail donne l'accès à des biens, ces biens qui "divinisent", qui font ressembler à ces olympiens dont l'image est révélée par les médias, version réactualisée des Ecritures Saintes. Dans le temple nouveau, des prêtres en habits liturgiques – la veste de couleur et la cravate assortie – organisent le temps liturgique – les promos qui différencient les saisons ; ils servent d'intermédiaires entre le fidèle et le bien à acquérir, l'incitent et l'accompagnent sur le chemin du sacrifice. Celui-ci est toujours la condition de la communion, verticale, avec les surhommes, ceux qui jouissent de la panoplie complète des biens de consommation, horizontale, avec tous ceux qui fréquentent les mêmes grandes surfaces. Ne pas fréquenter le temple nouveau, c'est s'excommunier de la communauté, c'est refuser les références communes ; c'est être ostracisé, comme l'étaient à une autre époque les rebelles à la messe dominicale dans les villages d'Occident. Car le temple nouveau est le lieu de la fête, le seul jour profane étant le dimanche, marqué par la tristesse de ses rues vides aux devantures fermées, quand chacun reste chez soi, solitaire, méditant les Saintes Ecritures numériques pour y renouveler son attachement aux surhommes, pour y trouver une nouvelle motivation au sacrifice financier.

Au-delà du caractère badin de cette description, il s'agit de mettre en relief des constantes. De fait, il paraît utopique de vouloir s'affranchir de toute domination, chacune s'incarnant dans un clergé et un modèle de société. Mais il est par contre possible de distinguer, dans la quête de verticalité qui habite l'homme, trois degrés : le ludique, le politique, le religieux.

Tout ce qui "divertit", au sens pascalien du terme, est "bon à prendre" : l'existence quotidienne en est rendue à la fois plus légère et plus profonde – on s'élève et on s'enracine, la verticale ! Le rôle du jeu dans l'apprentissage de l'enfant a été mis en lumière depuis longtemps par les pédagogues.[1] Les sciences sociales ont largement contribué à conscientiser la place du divertissement dans l'organisation politico-sociale et dans la construction identitaire des communautés humaines ; il suffit de penser au sport, l'exemple des Jeux

[1] Pour ne citer qu'un exemple parmi beaucoup d'autres, Maria Montessori, une des premières femmes médecin d'Italie, au début du XXe siècle, construisit toute une méthode, dont bien des aspects ont depuis été intégrés dans les valeurs éducatives de l'Occident, à partir de l'observation clinique du besoin irrépressible de jeu éprouvé par tout enfant, et du lien entre le jeu et la mémoire.

Olympiques, de l'Antiquité grecque à nos jours, restant un cas d'école : leur organisation, tous les quatre ans, est toujours l'objet d'âpres luttes, car elle confère dans le concert des Nations une respectabilité qui va bien au-delà des sacrifices engagés.[1] Les activités ludiques, en élevant l'homme au-dessus des préoccupations de la survie corporelle, en lui permettant de prendre du recul sur son existence laborieuse et en lui donnant l'occasion de se socialiser autrement, appartiennent déjà à la sphère du sacré. Quand un footballeur, "sacré" héros national pour ses prestations sportives, donne en introduction d'un match "capital" un résumé des valeurs auxquelles croit la communauté qu'il représente, il témoigne combien le divertissement est fondateur de symbolisation et de mise en relation.[2]

A l'inverse, ce qui paraît au premier abord appartenir de droit à la sphère du sacré, peut n'en avoir que l'enveloppe et n'être en réalité qu'un jeu. L'exemple du mariage "à l'église", à Taiwan comme dans toutes les sociétés sécularisées, est souvent, dans ses motivations, une illustration de cette sacralité "ludique". A noter que toute architecture religieuse comporte par nature une part de jeu – le rituel n'est-il pas une sorte de "règle du jeu" ? Cette citation de Mgr Vérineux, à propos de la mission catholique de Hualien, en témoigne :

> On ne peut pas nier non plus qu'à mesure que se multiplient paroisses et stations, il s'établit entre elles une sorte d'émulation. C'est à qui aura au plus tôt la plus grande et la plus belle église. Même sans fermer les yeux sur l'aspect humain de ce genre de revendications, on ne peut pas non plus n'en tenir aucun compte. On risquerait ainsi de les décourager.
> Enfin – ce dernier point étonnera peut-être – dans certains cas l'apparition d'une église au milieu du village est tout autant pour les fidèles un lieu du culte satisfaisant à la fois leur ferveur et leur amour-propre qu'un mode d'attraction pour les tièdes et les hésitants. Et il m'est arrivé de m'entendre dire qu'en tel ou tel endroit certaines familles encore réticentes n'attendaient que cela pour se décider, se faire inscrire et entrer dans nos rangs.[3]

La sacralité "politique" est également bien connue, et les *postcolonial studies* se sont chargées d'apporter de nouveaux éclairages sur l'instrumentalisation du christianisme et de ses bâtiments par les puissances dominantes, à moins que l'instrumentalisation ne fût en sens

---

[1] Et nous attendons avec impatience la thèse de Jérôme Soldani, doctorant de l'IrAsia/IDEMEC sous la direction du sociologue Stéphane Darbon, sur le sujet de la culture du base-ball à Taiwan. Je précise que le sport n'est pas obligatoirement à ranger dans la case « ludique » de la sphère « sacré » : les arts martiaux tels qu'ils sont conçus dans la tradition chinoise (on pensera bien sûr à Shaolin) sont plutôt à caser dans le « religieux ». La discussion est ouverte, le cadre de cette thèse ne permet pas de la poursuivre.

[2] Zinédine Zidane, capitaine de l'équipe de France de football, lors de la fameuse finale du Mondial 1998.

[3] Mgr Vérineux, *Souvenirs*, p 168. Un chapitre entier sera consacré à cette grande figure du catholicisme à Taiwan, en raison notamment de son zèle d'architecte.

inverse, tant la gestion de la verticalité a des répercussions sur l'organisation horizontale d'une communauté. S'agit-il d'un détournement ? L'éternelle dialectique qui fait s'affronter la mystique et la politique, la liberté de l'esprit et le carcan de l'institution, ne doit pas faire oublier que l'homme a un pied dans chaque camp et – encore une fois – que ce qui est habituellement appelé "la sagesse" consiste à en apaiser la relation.

Le ludique et le politique s'amalgament au religieux pour former un "sacré" en recomposition perpétuelle. Celle-ci peut se réaliser dans le conflit ou dans la négociation. A Taiwan, la sérénité que j'évoquais dans la première partie trouve un exemple récent dans la célébration de clôture de la commémoration des 150 ans de l'évangélisation de Taiwan : le 20 novembre 2009, en la solennité du Christ Roi de l'Univers, l'envoyé spécial du pape, le cardinal Joseph Tomko, Préfet émérite de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples, a présidé l'eucharistie – le religieux – dans le stade Lin Kou à Taipei – le ludique – entouré de cardinaux et d'évêques ainsi que de différentes autorités civiles, dont le Président de la République Ma Ying-jiu – le politique.[1]

L'héritage païen de l'église

Deux contextes culturels présentent un intérêt particulier pour cette étude des fondamentaux de l'œuvre architecturale des missionnaires à Taiwan : le monde romain, parce que c'est en lui et de lui que se forgèrent la plupart des représentations et des modélisations du bâtiment chrétien, et le monde chinois, parce qu'il influença le milieu missionnaire d'où sont sortis les premiers bâtisseurs des églises de Taiwan.

Dans la Rome antique, les trois composantes de la sacralité se manifestaient à travers trois types différents de bâtiment: l'amphithéâtre pour le ludique, la basilique pour le politique et le temple proprement dit pour le religieux. Il ne faudrait pas voir dans cette typologie une répartition consciente et mécanique, car chacun de ces trois "lieux-saint" de toute ville romaine présentait une composition sacrée aux proportions différentes. Nulle forme n'était exclusive : les arènes étaient aussi l'occasion de processions aux dieux ou de harangues électorales ; la basilique, malgré sa niche à l'Auguste du jour et son utilisation de tribunal, pouvait servir trivialement de marché couvert ; des temples étaient dédicacés aux anciens magistrats déifiés et leurs parvis pouvaient servir de tribune à toutes sortes de liturgies

[1] Bulletin de l'agence *Fides* du 20 novembre 2009.
(http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=26408&lan=fra)

publiques et paraliturgies distrayantes.[1] L'architecture des églises a pris un peu des trois en un réagencement inédit que nous allons détailler plus loin.

Pour la Chine, voici ce qu'en disent des Occidentaux au XVIIIe siècle, tel que le rapporte en substance Alain Peyrefitte :

> Des Anglais dans un temple bouddhiste : ils écarquillent les yeux. Ils s'étonnent que, au contraire de l'Occident, la religion n'ait pas produit une architecture originale. Les temples ne diffèrent pas des palais impériaux ou des belles demeures princières. A tous, la géomancie a dicté l'orientation sud-nord. Tous portent un toit cornu, que surmontent figurines protectrices ou gueules grimaçantes. Dans tous, les cours pavées alternent avec les pavillons soutenus par des colonnes vernissées de rouge.[2]

La description pourrait s'appliquer extérieurement aux temples d'aujourd'hui, dont la forme architecturale n'a pas changé, mais uniquement le matériau de construction. Ceci dit, le lieu sacralisé par excellence dans la Chine d'avant 1911, c'est la Cité Interdite et toutes les autres demeures fréquentées par l'empereur, bien plus que n'importe quel édifice appelé "temple". Et à Taiwan, si on doit désigner un lieu-saint, le Mémorial Tchang Kai-chek viendra bien avant tout autre édifice cultuel ; la liturgie qui y est proposée – appelée « la relève de la garde » – est des plus attrayantes pour le badaud.

Ces remarques nous amènent à considérer deux caractéristiques du temple dans la culture païenne qui nous permettront de mieux comprendre l'architecture chrétienne. D'une part, la frontière de sainteté est déterminée, dans le paganisme, par l'aspect politique, plus que par le religieux proprement dit. Le monument le plus imposant de la cité n'est pas le lieu de culte mais le lieu de gouvernement. On fera remarquer que l'Acropole d'Athènes dominait l'Agora, et que l'Urbs était centrée sur les temples à la "Triade capitoline". Mais ni le Parthénon ni le Capitole et leurs campus n'abritaient une caste sacerdotale qui eût été un contre-pouvoir potentiel. Les prêtres de l'Antiquité gréco-romaine étaient des fonctionnaires de l'Etat et, à partir d'Octave-Auguste, la charge de *Pontifex maximus* fut mise dans la main de celui qui avait également le titre d'*Imperator.* Quand distinction des charges il y avait,

[1] A Rome, comme dans tout l'Orient antique, les temples consacrés à certains cultes, de la fertilité par exemple, avaient sur leur campus des salles où exerçaient les hiérodules, définies comme des prostituées sacrées, mais qui pourraient tout aussi bien être qualifiées de prêtresses.

[2] Citation de *L'empire immobile*, Omnibus, 1997, chapitre 16, p. 549. Alain Peyrefitte fait le récit de l'ambassade Macartney à la cour de l'empereur Qianlong en 1793, à partir des comptes-rendus et souvenirs des témoins oculaires anglais et des rapports administratifs chinois.

c'était uniquement pour des raisons pratiques, ce n'était jamais une distinction des pouvoirs ; le religieux s'identifiait à l'exécutif. Athéna ou Jupiter n'étaient pas, dans la religion officielle, des altérités métaphysiques mais des projections symboliques de l'Etat ; la divinité ne pouvait pas s'opposer à la cité qui l'honorait, car il y avait identification entre les deux. L'Acropole et le Capitole – et nous pourrions constater la même logique du côté de Sumer, de Babylone et des autres civilisations antiques – étaient d'abord des lieux politiques.

De même dans le monde chinois, toutes les composantes de la société s'ordonnaient autour du pouvoir politique, garant de l'Harmonie universelle. C'est l'empereur en personne qui offrait le sacrifice sur l'Autel de la terre et des moissons. Matteo Ricci témoigna de cette préséance du politique sur le religieux : il commença son apostolat avec l'habit des bonzes, en bon Occidental qu'il était, habitué à la préséance inverse ; mais, voyant que les moines ne jouissaient d'aucune considération, il troqua vite le froc pour la robe des mandarins. Partant d'un constat empirique, il s'adapta à la composition locale de la sacralité, afin de rétablir, au-delà des formes, l'équivalence de la réalité qu'il voulait exprimer avec celle que la civilisation chinoise tenait en plus haute estime.

Une nouvelle confirmation nous est donnée un siècle plus tard. Au cœur de l'ambassade anglaise de Macartney de 1793 racontée au jour le jour par Alain Peyrefitte, se trouve « l'affaire du *Kotow* ».[1] A ces barbares des mers de l'Ouest, il ne fut nullement demandé de brûler des grains d'encens devant quelques Bouddhas ou autres divinités, mais de mettre par neuf fois le front à terre devant l'empereur, que sa présence fût physique ou représentée par quelque objet revêtu de sa sacralité, fût-ce un trône vide. Geste d'hommage qu'un Occidental, aussi sécularisé soit-il, identifie spontanément avec un geste d'adoration. Nous ne discuterons pas ici du sens des mots ou des prostrations, et nous ajouterons que cette absorption du religieux par le politique, constatée dans le système païen, peut et doit se nuancer en fonction du contexte référent. En d'autres termes, Confucius règne quand on considère la société chinoise dans son organisation mandarinale, théorique, idéale, mais il perd de son influence quand on s'intéresse à l'homme réel, jusqu'à son effacement possible selon les cibles sociologiques ou ethnologiques choisies.

D'autre part, il est à remarquer que l'architecture du temple païen, peut-être parce qu'il est davantage soumis à l'inertie de la structure politique, n'évolue quasiment pas dans le temps. Il ne connaît pas non plus de transformation substantielle selon ses dimensions : petit ou grand, ses lignes et proportions sont les mêmes. Dans chaque panthéon – c'est-à-dire dans un univers géographique donné – une forme et une seule s'impose à l'orée de l'Histoire, et se

[1] *L'empire immobile op. cit*., au chapitre 37.

perpétue, sans modification majeure, jusqu'à la disparition de la civilisation qui en a été la matrice. Entre le Parthénon d'Athènes et la Maison carrée à Nîmes, à presque cinq siècles de distance, dédiés l'un à Athéna/Minerve l'autre à Auguste, l'un dominant la métropole et l'autre enfoui au cœur de la cité, c'est la même reconnaissance factuelle, la même extériorité ; la seule vraie différence réside dans la technique utilisée, pierres sèches pour l'un, pierres cimentées pour l'autre. Entre un temple à Matsu du XVIIe siècle à Tainan et un oratoire de campagne d'aujourd'hui dans n'importe quel canton de Taiwan, c'est la même reconnaissance immédiate, le même *design* ; là encore, la seule différence notoire est le remplacement de la pierre taillée ou de la brique par un coffrage de béton.

Des dieux mais une seule forme de temple… Au risque de caricaturer, on pourrait dire exactement l'opposé de l'Abrahamisme.



3 églises emblématiques : à gauche la cathédrale de Tainan, sa forme est celle d'une pagode ; à droite la Madeleine à Paris, sa forme est celle d'un temple grec ; au centre la Sagrada Familia de Barcelone, sa forme est une des plus originales qui soit, au sens où elle puise, malgré une influence gothique revisitée par l'Art Nouveau, dans une origine précédant la différenciation des styles occidentaux. Les 3 sont récentes (XIX-XXe s.). (Internet)

L'héritage israélite de l'église

Le lieu de culte chrétien est la combinaison du temple traditionnel, revu et corrigé par les Hébreux et par une intervention céleste[1], et de cette innovation qu'est la synagogue, due à ces mêmes Hébreux et aux circonstances particulières de l'Exil qui a suivi la destruction du

[1] Le livre biblique de l'Exode fait remonter *in fine* l'architecture du lieu-saint mosaïque, dans ses moindres détails, à une vision divine. « Ainsi tu dresseras la Demeure, selon le modèle qui t'a été montré sur la montagne. » (Ex XXVI, 30)

Temple de Jérusalem.[1] Bien d'autres influences bien sûr ont présidé à l'architecture chrétienne, selon les modèles en vigueur des contrées où progressait l'évangélisation ; mais pour comprendre les fondamentaux qui ont permis à l'église-bâtiment d'investir les diverses cultures architecturales de par le monde, il nous faut revenir au Temple et à la synagogue, auxquels nous ajouterons un troisième pilier, tiré du Nouveau Testament.

La révolution monothéiste fit du temple, non plus le lieu de communion avec un dieu parmi d'autres, avec une énergie plus ou moins impersonnelle, mais avec « Celui qui appelle chaque étoile par son nom ». Un seul Dieu, un seul temple, qui sera désormais désigné par une majuscule. Un Dieu pour tous, un Temple pour tous ; avec les Hébreux, la notion de "lieu-saint" prend un rayonnement universel. Le Temple, comme tous les temples, était l'espace sacralisé du sacrifice, du clergé et de la fête. Le Temple était un campus hiérarchisé, avec le Saint des saints, le Saint, la cour des prêtres, la cour des hommes, la cour des femmes, la cour des Gentils[2]. Mais sans les annexes dédiées aux activités ludiques. Quand le Séleucide Antiochus III transforma le Temple en gymnase, il provoqua la révolte populaire dite "des Macchabées".[3] Au Temple de Jérusalem, le ludique n'était représenté qu'implicitement, par le spectacle des grandiloquences architecturales et des pompes liturgiques, auquel on peut rajouter le pittoresque des bureaux de change qui permettaient l'acquisition des animaux à sacrifice. Et si le Temple dominait le palais de Salomon, c'était cette fois-ci pour bien signifier la suprématie du religieux sur le politique. Quand un des Macchabées cumula les fonctions de chef militaire et de grand-prêtre[4], il dut affronter la réprobation des sages d'Israël. Le Temple était une force d'aspiration verticale qui a fait de Jérusalem une "ville-sainte", et de toute la terre des Juifs une "terre-sainte". C'était un temple à tendance de "sanctuarisation".

L'autre pôle de la vie cultuelle – et culturelle – du peuple juif est la synagogue. Elle n'est pas un "lieu redoutable" comme l'était le Temple, elle est la maison communautaire par excellence. C'est le lieu de l'assemblée[5], de l'étude de la Loi[6], du culte sabbatique et quotidien.

---

[1] On admet généralement que la synagogue en tant que lieu déterminé est née bien avant la destruction du Temple dit « de Salomon » en 587 av. J.-C., dans les communautés trop éloignées de Jérusalem pour s'y rendre hebdomadairement (ou au moins pour les fêtes de pèlerinage). C'est la révolution religieuse du VIIe siècle dans le Royaume de Judas, par l'exclusivité qu'elle attribua au Temple de Jérusalem, qui fit de tous les autres lieux de culte israélites, non plus des lieux-saints autonomes ou concurrents mais des substituts du Lieu-saint au singulier. Cependant, ce n'est qu'avec la destruction du Premier Temple et l'Exil à Babylone de l'élite culturelle du peuple hébreu, que l'institution de la synagogue devint le centre de vie des communautés juives.

[2] Les goïms, les non-circoncis, les païens, ceux qui ne sont pas du Peuple élu.

[3] Du surnom de Judas fils de Mattathias l'initiateur du soulèvement. Deux livres deutérocanoniques de la Bible sont consacrés à cette histoire.

[4] Il s'agit de Jonathan. Voir le premier livres des Macchabées, chapitre X.

[5] Du verbe grec *sunagogein* : « aller ensemble ».

[6] La Loi juive, comprenant Torah (Loi écrite) et Talmud (Loi orale) s'étudie en communauté : Dieu a parlé à un peuple, c'est en tant que peuple qu'un juif s'adresse à Dieu. Il s'agit d'entrer dans une Tradition qui est la condition de la communion. Ces notions se retrouvent dans certaines conceptions chrétiennes comme la

La synagogue est une sorte de prolongement naturel de la maison, de même que la vie de famille s'ouvre naturellement sur la communauté villageoise. Elle ne possède pas à proprement parler de sanctuaire, bien qu'avec les siècles les rouleaux de la Torah et l'armoire qui les contient aient pris une valeur symbolique proche de la sacralisation. Le seul véritable sanctuaire, c'est la communauté elle-même. De même que chez les Hébreux, le concept de *moed*, de jour saint, de fête, est passé d'une définition astronomique – et non astrologique, ce qui serait païen – à l'idée de « convocation de l'assemblée », le concept d'espace sacré s'est incarné dans le *minian*, les dix hommes nécessaires pour que le culte soit valide. La synagogue n'a jamais voulu concurrencer ou remplacer le Temple. Celui-ci détruit, le peuple dut vivre sa relation à Dieu dans une liturgie sans sacrifice, sans clergé et finalement sans lieu-saint. Abraham Heschel a remarquablement montré comment les Juifs, ayant perdu l'espace, avaient investi le temps, étaient devenus les « bâtisseurs du temps ».[1]

Le fait de ne plus « tuer le veau gras » – signe biblique de la fête, et donc du sang versé – cette terrible perte de la liturgie sacrificielle, assumée et transfigurée par la tradition synagogale en une liturgie de la Parole, trouve un écho paradoxal dans la commémoration chrétienne de « l'Agneau immolé », Agneau qui est aussi le Verbe, le *Logos* des Grecs, que l'on peut traduire à la fois par « principe », « raison » ou « parole », richesse sémantique qui a des répercussions profondes sur l'architecture des lieux qui célèbrent ce Logos.

Mais cet écho est lui-même passé par le crible de la révolution paulinienne, troisième fondamental de toute architecture chrétienne. Le juif Saül de Tarse s'adresse aux païens de Corinthe avec ces mots : « Ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit ! »[2] et encore : « Quel accord entre le temple de Dieu et les idoles ? Or c'est nous qui sommes le temple du Dieu vivant ! »[3] Voilà qui fonde la relativité théologique de l'église-bâtiment. « Nous savons en effet que si cette tente – notre maison terrestre – vient à être détruite, nous avons un édifice qui est l'œuvre de Dieu, une maison éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, dans les cieux. »[4] L'Eglise, corps du Christ, est le véritable Temple. Cette révolution est une spiritualisation du concept de "temple" ; spiritualisation qui est, dans le même mouvement, une incarnation : l'espace sacré ce n'est plus *ailleurs* mais c'est toi et moi, c'est ton corps et mon corps, c'est le corps eucharistique. La dimension verticale est ainsi prolongée très loin vers le haut, et plus ancrée qu'elle ne l'a jamais été.

---

catholique ou l'orthodoxe. Si la mystique – et donc la relation personnelle à Dieu – existe, son authenticité est garantie par le respect du lien communautaire dont témoigne la personne qui expérimente cette mystique.

[1] Abraham Heschel : *les bâtisseurs du temps,* Minuit, 1957.

[2] 1 Co VI, 19.

[3] 2 Co VI, 16.

[4] 2 Co V, 1.

Cette *ecclesia* ("toi et moi") a tout de même besoin d'un lieu terrestre qui l'exprime. L'église-bâtiment, par analogie réductrice, est le corps de l'Eglise-communauté.

Mais avant de développer ce point, il est bon d'établir un premier bilan. Le tableau généalogique qui vient d'être brossé de l'église en tant que lieu-saint, souffre, comme tous les schémas à tendance holistique, d'un manque de concret. La grossièreté de l'esquisse doit se nuancer d'une multitude de traits particuliers que le terrain fait apparaître. Afin de montrer combien l'arsenal théorique de cette deuxième partie sera utile aux parties suivantes, nous allons poser notre regard sur une église particulière de Taiwan.

2.3 La preuve par Wanjin

La basilique de Wanjin[1], située dans le comté de Pingdong[2], à une soixantaine de kilomètres à l'ouest de Kaohsiung, est l'un des bâtiments les plus emblématiques de l'Eglise catholique de Taiwan. C'est la plus ancienne église de Taiwan encore debout ; c'est l'une des deux seules à porter le titre de "basilique" que l'Eglise de Rome décerne à certains sanctuaires dont l'histoire, la vie liturgique ou le rayonnement missionnaire méritent d'être mis en exergue ; elle est inscrite au patrimoine national de l'Etat, et déclarée sanctuaire national par la conférence régionale des évêques de Chine.[3] Le miroir qu'elle est de l'évangélisation à Taiwan, et de Taiwan, justifie que son cas soit placé dans une partie consacrée aux fondamentaux. Elle est en quelque sorte une incarnation – une pétrification – des fondamentaux de l'Eglise locale.

Si un historique du lieu est indispensable, j'éviterai l'écriture d'une chronique qui ne serait que la compilation mécanique de données techniques.[4] Celles-ci seront plutôt le support d'un

[1] La translitération la plus courante, dans les documents ecclésiaux et les archives missionnaires, est *Wanchin*. C'est aujourd'hui un bourg *(tsun)* inclus dans la commune *(xiang)* de Wanluan.
[2] Dans nos archives, ce nom apparaît sous l'ancienne forme de *Pingtung*.
[3] Ce n'est pas une coquille, il s'agit bien de la dénomination officielle de la conférence épiscopale de Taiwan, reliquat du mariage originel entre le désir des premiers évêques de Taiwan de retrouver un jour leurs évêchés en Chine d'où ils avaient été expulsés par les Communistes, et le désir du gouvernement nationaliste de ne s'être replié sur l'île que pour mieux reconquérir le Continent. Les évêques de Taiwan forment donc une conférence « régionale », puisqu'ils ne représentent qu'une province de l'unique Chine. L'ambigüité réside dans le fait qu'ils proposent Wanjin comme sanctuaire « national », c'est-à-dire comme lieu de référence pour l'Eglise qui est à Taiwan uniquement. La situation complexe de l'Eglise en Chine et la lenteur habituelle d'une prudente diplomatie vaticane laissent présager le prolongement de cette ambigüité pour un long moment encore.
[4] Pour ces données "techniques", je me base sur l'ouvrage d'Olivier Lardinois, Chan Chang-hui et Sun Ta-chuan : *Chuch alive – The catholic Church among the Aboriginal Peoples of Taiwan, Past, Present and Future*, Research Center for Taiwan Aboriginal Theology at the Faculty of Theology of Fujen University, 2004, ainsi que sur des informations trouvées par Internet, notamment sur le site officiel de la basilique : http://www.catholic.org.tw/bankin/bankim/english.htm

commentaire liant les chapitres précédents aux réflexions postérieures. Lieu de culte et lieu de patrimoine, l'église de Wanjin me semble avoir parcouru tout le chemin entre la stèle commémorative et la commémoration de la stèle ; elle nous permettra d'entrer plus avant dans la définition du lieu-saint, et partant, du temple chrétien.



Basilique de Wanjin - extérieur (Internet)



Basilique de Wanjin – intérieur (Internet)

En 1858, suite aux traités de Tianjin mettant fin à la seconde Guerre de l'Opium, le gouvernement impérial Qing ouvrit les principaux ports formosans au commerce avec l'Occident, et autorisa les missionnaires étrangers à parcourir librement l'ensemble du territoire. Les Dominicains espagnols de la Province du Rosaire furent mandatés par le Saint Siège pour "restaurer" la mission catholique à Taiwan. La congrégation étant déjà responsable du Vicariat Apostolique du Fujian ; ses membres parlaient déjà un dialecte proche du minnan, la langue vernaculaire de la majorité des habitants de l'île. Le 18 mai 1859, les frères Fernando Sainz et Angel Bofurull débarquaient à Takao (l'ancien nom de Kaohsiung), accompagnés de trois catéchistes chinois d'Amoy (l'ancien nom de Xiamen sur la côte du Fujian), fidèles collaborateurs des missionnaires, que les récits fondateurs souvent laissent dans l'anonymat.[1]

---

dont le texte inspire (ou est repris tel quel sans jamais être cité) de nombreux autres sites comme : http://campus.udayton.edu/mary/questions/yq/yq172.html ou : http://www.yenshan.org/articles/1217320040.php ou : http://www.michaelturton.com/blog/2006/11/a-marian-shrine-in-taiwan/
J'utilise aussi le texte du site des affaires culturelles du comté de Pingdong : http://www.cultural.pthg.gov.tw/pthgeng/home01_3.aspx?ID=$3001&IDK=2&EXEC=D&DATA=62&AP=$3001_HISTORY-0
Je n'ai pas eu les moyens de vérifier les informations fournies, à l'aide des lettres des pères dominicains écrites en espagnol, et qui constituent, à ma connaissance, les uniques archives concernant la construction de l'église de Wanjin. Les Archives de la Province du Rosaire se trouvent à Avila.

[1] Voir du père Pablo Fernandez (OP) la traduction en anglais qu'il propose des lettres (extraits) écrites par les missionnaires dominicains : *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa (1859-1958): Extracts from the Sino-Annamites Letters*, Dominican Missions, Quezon City, 1959. Les noms des collaborateurs chinois apparaissent bien sûr dans les documents d'archive, mais rares sont les résumés "grand public" qui les mentionnent.

Les lendemains de défaite n'étant jamais propices à l'accueil des représentants de l'ennemi victorieux, les débuts de la mission furent difficiles ; on rapporte des insultes, des crachats et même deux jours d'emprisonnement qui provoquèrent le départ du frère Bofurull.[1] Premier achat de terrain, première construction, premier renfort fraternel, premiers catéchumènes, l'enchaînement habituel des épopées missionnaires, qui ne nous dit rien de ce mélange d'enthousiasme et de doute qui dut être le quotidien des pionniers, et qui ne nous dit rien surtout de ceux qui furent les vrais "pêcheurs d'homme", les catéchistes à la peau couleur locale... Les narrations d'un début de mission chrétienne se ressemblent toutes, que ce soit pour Lyon à la fin du IIe siècle avec Pothin le missionnaire étranger et Blandine la néophyte autochtone, ou Kaohsiung au milieu du XIXe siècle. Et les débuts se doivent d'être difficiles, puisque c'est à la mesure des difficultés que subissent les évangélisateurs que prospère l'évangélisation ; depuis Tertullien l'africain, au milieu du IIe siècle, la sentence est de règle pour toute hagiographie : « Le sang des martyrs et une semence de chrétiens. » Blandine fut martyre, et son culte a transmis sa mémoire. Les catéchistes de Kaohsiung ne le furent pas, et l'histoire ne retient généralement que le labeur du frère Sainz, le « précurseur de l'évangélisation de Taiwan ».[2]

Son labeur fut couronné de succès, non pas au milieu de la population han de Kaohsiung, mais parmi les aborigènes sinisés (les *pingpu*) de Wanjin[3], dont certains travaillaient à Kaohsiung. Le modèle qui sera récurrent parmi les aborigènes des montagnes à partir de 1950 déjà s'applique : le missionnaire – et ses catéchistes – prêche à tout va la Bonne

---

[1] P Fernandez, *One Hundred Years…op. cit*., p. 10 ; voir la lettre du Fr Sainz (traduite en anglais) : *« After the humiliations we endured at the hands of the Mandarins, and after accepting their false promises, we boarded the ship of the opium vendor who had saved us. We had to do this because my companion, Father Angel, had been totally unnerved by the ordeal we had gone through. He was really ill, so I decided to get him to return to Amoy. He left on June 7, and I was alone in Formosa. »*
Pour la méfiance des autorités chinoises envers les missionnaires, voir les archives chinoises de l'Institut d'histoire moderne, Academia Sinica, (ed.), *The Archives of Church Affairs and Missionay Cases (JAD), 7 vols. (Taipei, 1965-80),*le volume 2 pour ces débuts difficiles. A noter que tous les Occidentaux, quelle que fût leur nationalité, avaient recours au Consul britannique, seul diplomate européen en place. Il avait également le titre officiel de « vice-Consul de France », protégeant aussi bien les protestants que les catholiques ! (cf Ku Wei-ying : *Footsteps in the Deserted Valleys… op. cit.*, pp. 15-16).

[2] Lors d'un séminaire international consacré à la mémoire du Fr Fernando Sainz, des intervenants ont fait justice aux catéchistes taïwanais qui ont participé à la mission dominicaine. Voir le bulletin du 2 juillet 2008 de l'Agence *Fides* (http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=16577&lan=fra).

[3] La composition ethnique de la population de Wanjin était complexe, du fait des unions entre Aborigènes des plaines ayant adopté le mode de vie chinois et Chinois installés depuis plusieurs générations. Un processus d'assimilation mutuelle était en cours, dans lequel n'entraient ni la population hakka ni les tribus montagnardes (notamment les Paiwan), plus attachés à leur identité culturelle.
Les *pingpu* (ou *pingbu*) sont les groupes ethniques aborigènes (11 sont actuellement admis officiellement) qui habitaient la plaine occidentale de Taiwan, et étaient de ce fait plus sujets à un métissage avec les diverses populations colonisatrices. Longtemps ignorés par le gouvernement nationaliste dans les recensements de la population aborigène de l'île, ils font entendre leur voix depuis les années quatre-vingt dix pour obtenir une reconnaissance officielle de leurs cultures particulières.

Nouvelle ; elle est accueillie par des individuels qui – mais le missionnaire au départ ne le sait pas – ne sont pas de l'ethnie dominante ; ceux qui sont devenus catéchumènes rentrent de temps en temps chez eux, au village, et racontent ; leur récit doit être à ce point touchant que le village envoie des délégués pour obtenir la visite du missionnaire. A l'initiative de celui-ci qui a traversé l'océan, répond l'initiative des natifs du lieu ; le missionnaire est envoyé par le corps ecclésial universel, et c'est une collectivité qui répond en formulant une demande. Mais le lien entre les deux entités collectives n'a été possible que par la rencontre de personne à personne, par un jeu de confiance interpersonnelle. Nous sommes là dans des fondamentaux de l'évangélisation.

Sans entrer davantage dans ce thème, je note que la première visite du frère Sainz au groupement de hameaux appelé Wanjin date de mars 1861, deux ans à peine après le début de la mission. Deux ans pour se convertir et devenir soi-même missionnaire – je parle des catéchumènes aborigènes – c'est rapide, selon les standards d'aujourd'hui ; mais il est vrai que le rapport au temps, avant l'invention de la voiture et l'allongement de la durée de vie au-delà de l'âge canonique, était différent. Supérieur de la mission catholique de Taiwan, le frère Sainz se partagea entre Kaohsiung et Wanjin, ce qui signifie qu'il passa une grande partie de son temps sur les routes. Il faut rappeler que le voyage, pour un missionnaire, n'est jamais du temps perdu, mais une occasion de rencontres ; malgré les aléas que constituaient les intempéries et les brigands[1], ces trajets étaient à n'en pas douter des opportunités d'évangélisation. Il laissa cependant sur place, à demeure, un catéchiste, Yan Wei-tseng-de[2]. Puis, en mai 1863 – deux ans plus tard, un même rythme de progression – le nombre des catéchumènes ayant dû atteindre le niveau critique nécessaire, Wanjin ne fut plus considérée comme une promesse mais comme une chrétienté à part entière, avec la construction d'une église.

Et c'est elle qui, désormais, devient le porte-parole de l'épopée missionnaire. Les missionnaires résidents, plus tard appelés curés, puis recteurs, se succèdent, ils passent, ils ne sont que les desservants du lieu de culte. Le frère Sainz continue sa route, mais la grande histoire, celle des guides touristiques et non celle des chercheurs, ne retient de son œuvre que la date de son arrivée et les anecdotes illustrant l'héroïsme des commencements ; le missionnaire s'efface dès que sont fondés les lieux-saints, l'église de Wanjin et l'église du Rosaire à Kaohsiung – l'autre basilique de Taiwan, mais celle qui aujourd'hui s'admire n'est pas celle d'origine.

---

[1] Le P Sainz fut volé et molesté en 1863, il fut même kidnappé et rançonné en 1867. Voir P Fernandez, *One Hundred Years… op. cit.*, pp. 51 et 91-93.
[2] Olivier Lardinois, *Church alive… op. cit.*, p. 70.

Avant de commenter l'histoire de la basilique de Wanjin, il faut en commenter la préhistoire. La population locale, dit-on, se convertit en masse. On avance habituellement deux raisons principales. Une raison "spirituelle" : pour ces habitants des plaines, culturellement colonisés par les vagues d'immigration venues du Continent, le christianisme venait combler une attente, une soif, que les religions chinoises n'avaient pas su satisfaire.[1] Une raison "temporelle" : soumis à la pression démographique et économique des groupes han et hakka tendant à les repousser vers l'intérieur des terre, la conversion à la religion des Occidentaux était une façon de résister, de retrouver du souffle dans un contexte morose aux perspectives fermées.

En tout cas, vu du côté des missionnaires, Dominicains et catéchistes, une nouvelle nécessité pastorale se faisait jour : il fallait s'occuper sacramentellement de cette "masse" de nouveaux convertis, c'est-à-dire quelques quatre-vingt baptisés.[2] Et si, à Wanjin, la prédication donnait tant de fruit, n'était-il pas logique d'en espérer autant dans les autres localités à la composition ethnique similaire ? La construction d'une église répondait à la fois à une situation objective de fidèles à nourrir, et à l'espoir, à partir de cette première chrétienté, d'en créer d'autres dans l'arrière-pays. Wanjin pouvait, avec une église en dur, devenir un camp de base pour les missions futures. La valeur de l'architecture est ainsi signifiée : en se fichant dans le sol elle crée une zone d'attraction, elle est un signe de ralliement qui accélère un processus de conversion déjà entamé. De même qu'à celui qui a on donnera encore, et à celui qui n'a rien on prendra même ce qu'il a[3], la construction d'une église est un investissement toujours utile, un acte de confiance dans l'avenir de la mission qui contribue à le construire. Les missionnaires eurent raison puisque, 150 ans plus tard, le bâtiment né de cet acte d'audace est un des ancrages les plus évidents du christianisme dans la société taïwanaise.

On ne dit pas si négociation il y eut entre différentes visions architecturales. Probablement qu'il se passa le même phénomène qu'un siècle plus tard, lors du "miracle de Formose", quand les conversions furent trop rapides et trop nombreuses pour être canalisées

---

[1] Olivier Lardinois, *Church alive… op. cit.*, p. 69. De nombreux témoignages missionnaires viennent étayer cet avis. Dans son article « Les Aborigènes de Formose », Mgr Vérineux (Mep) présente les religions des Aborigènes comme des « pierres d'attente » de la Révélation chrétienne, celle-ci venant répondre à une demande spirituelle que les leurs croyances propres avait entretenue et favorisée (*Bulletin des Missions Etrangères*, 1957, pp. 1055 – 1068).

[2] Le chiffre de 83 baptisés en 1863 est avancé par le bulletin du 31 mars 2011 de l'Agence *Fides*, le journaliste transmettant des informations qui lui furent dites au cours des interviews qu'il mena à l'occasion de la cérémonie des 150 ans de la basilique (http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=29999&lan=fra).

[3] Paraphrase d'une parabole évangélique (cf Mt XXV, 29) qui n'est que la transposition sur le plan spirituel d'une règle habituelle des relations socio-économiques, le principe du cercle vicieux qui entraîne le pauvre à s'appauvrir toujours plus. « La richesse engendre la richesse », « on ne prête qu'aux riches »… etc.

architecturalement : la nécessité fait loi, et celui qui paye a raison ; et le pouvoir financier était du côté des Dominicains. La congrégation acheta un terrain pour 60 yuans en vue de la construction.[1] Second achat après l'emplacement du local missionnaire de Kaohsiung, nouvel acte d'individualisation et de privatisation de l'espace, précédant l'acte de verticalisation par l'architecture. Désormais, à Wanjin, est créé un pôle d'attraction communautaire, qui identifie comme chrétiens ou sympathisants tous ceux qui se placent dans son orbite symbolique. Une fois le mouvement déclenché, une fois la première somme investie, l'enchaînement ne se fit pas attendre. La théorie de l'engagement…[2]



Wanjin lors d'une cérémonie (Internet)

La seconde année du règne de l'empereur de Chine Tongzhi[3] fut donc construit à Wanjin une stèle commémorative, un mégalithe amélioré, pour commémorer les bienfaits du « Seigneur du Ciel » (« l'Empereur d'en-haut » selon la terminologie protestante[4]) aux habitants de la contrée. Ce premier bâtiment n'avait pas la solidité des bons dolmens de nos

[1] http://www.catholic.org.tw/bankin/bankim/english.htm, historique officiel de la basilique, paragraphe « The building of the Church ».
[2] Loi définie par la Psychologie qui veut qu'un acte, quel qu'il soit, "engage", de peur qu'en ne donnant pas suite au mouvement initié par cet acte on ait "perdu du temps" ; entrer dans un enchaînement plutôt que de se remettre en cause, voire de se contredire. On retrouve là un principe cher aux structuralistes.
[3] Tongzhi (T'ong-tche) (1856 - 1875), huitième empereur de la dynastie Qing, fils de l'ambitieuse Cixi, monta sur le trône en 1861, à cinq ans. La première église de Wanjin date donc de 1863.
[4] Les missions jésuites du XVIIe siècle choisirent de désigner Dieu par les caractères Tian-Zhu (littéralement « Seigneur du Ciel »), tandis que les missions protestantes, à la même époque, optèrent pour les caractères Shang-Di (littéralement « Empereur d'en-haut »). Voir la contribution de J. Dehergne (SJ), « Un problème ardu : le nom de Dieu en chinois », dans les *Actes du IIIe colloque international de sinologie,* Chantilly, 1980, pp. 13-46. Un petit résumé de cette question linguistique est donné par le P Frans De Ridder dans la revue des Mep, n° 471, pp. 64-68.

campagnes, et sa structure en pisé (mortier d'argile dans lequel sont compressés les matériaux qu'on trouve sur place, cailloux, paille… etc.) fut rendue inutilisable, le 13 octobre 1965, par un tremblement de terre – au bout de deux ans, encore ce même rythme, confirmé ici par la nature. On se remit aussitôt à l'ouvrage, il ne pouvait être question de ne pas affermir un ancrage qu'un premier achat et qu'un premier labeur avaient fondé. Et c'est ce second édifice qu'on peut aujourd'hui encore visiter. Mais dans l'annuaire diocésain, la date de fondation qui est indiquée pour l'église de Wanjin n'est ni 1870 l'année de la mise en service, ni 1869 celle de la (re)construction, ni 1863 celle du premier chantier, mais 1861 l'année inaugurale de la prédication ; ce qui montre bien que l'église-bâtiment s'identifie à l'Eglise-communauté, que l'architecture est la manifestation – le corps, ce qui rend visible – de la chrétienté locale.[1]

La nouvelle église n'est pas une nouveauté mais une continuité ; pourtant la reconstruction mène à la création d'une nouvelle structure. Continuité ne signifie pas production d'une copie, mais reproduction au sens génétique du terme : chaque maillon de la continuité jouit d'une "personnalité" unique. A l'instar des humains, les lieux-saints se suivent et ne se ressemblent pas, malgré la transmission d'un patrimoine architectural. Le premier lieu de culte était de toute façon trop petit pour contenir le nombre grandissant de catéchumènes. Interprétant les dégâts du séisme comme un signe – non pas une prophétie de malheur, mais au contraire un appel à une plus grande audace – les missionnaires voulurent une nouvelle église plus grande et plus solide.

Les demi-mesures se révélant toujours à moyen terme plus coûteuses, on ne regarda pas à la dépense pour cette nouvelle construction. On commença par rassembler les fonds ; l'Ordre dominicain fut à nouveau sollicité, mais cette fois-ci les fidèles déposèrent aussi leur obole, preuve que la première église avait bien rempli sa mission de fédération, d'encouragement et d'accroissement.[2] D'ailleurs, le chantier fut supervisé non pas tant par le frère Sainz, puis le frère Herce, que par un catéchiste : Liu Ah-chang. On fit venir des artisans qualifiés de Fuzhou et de Xiamen ; du Continent également, on importa la charpente, transportée par radeau puis sur char à bœuf. Plus tard, on s'approvisionna aux Philippines, voire en Europe, pour les vases et les vêtements liturgiques ainsi que pour les premiers éléments du décor pictural ; c'est d'Espagne enfin que vint la cloche, dont l'installation sonne généralement la fin des travaux.[3]

---

[1] Les 150 ans de la basilique ont été célébrés en 2011, alors que l'édifice matériel n'avait que 141 ans.
[2] http://www.catholic.org.tw/bankin/bankim/english.htm, paragraphe « The building of the Church ».
[3] Du site du gouvernement de Pingdong : http://www.cultural.pthg.gov.tw/pthgeng/home01_3.aspx?ID=$3001&IDK=2&EXEC=D&DATA=62&AP=$3001_HISTORY-0

Toujours selon cette logique d'investissement maximum – afin de ne plus avoir à recommencer –, qui se double dans le cas présent d'une logique de croissance, les quelques Dominicains qui vivaient à Kaohsiung – c'est-à-dire la totalité de la mission catholique à Taiwan – décidèrent de laisser un des leurs en résidence permanente à Wanjin. Le frère Francisco Herce devint ainsi le premier aumônier stable de la communauté chrétienne locale, et le premier intéressé par l'aboutissement du chantier. Un superviseur occidental, qui plus est consacré à Dieu, c'est toujours plus efficace… A côté des moyens matériels s'ajoutaient les moyens humains. Il ne s'agissait plus de construire pour répondre aux exigences de la vie fraternelle, comme à Kaohsiung, mais de priver la petite fraternité d'un de ses membres pour servir une construction en cours. Car derrière l'église en chantier était une Eglise à bâtir.

Au vu du résultat, il est probable qu'il n'y eut pas plus de « négociation » entre les missionnaires étrangers et les fidèles du lieu que pour le premier lieu de culte. On découvre une église-forteresse hispanisante comme il en existe dans tous les pays atteints par l'Espagne, là où le missionnaire doit faire face à un environnement dangereux. En effet, la population hakka des environs, aux dires de la tradition orale transmise dans la communauté chrétienne locale[1], se montrait ouvertement hostile. Wanjin étant situé dans une zone tampon entre les Han et les Paiwan, territoire où le contrôle gouvernemental se faisait plus lâche, les Hakka s'y établissaient progressivement, attirés par la culture de la canne à sucre, poussant de ce fait les occupants des lieux. La discrimination dont ces aborigènes de la plaine étaient les victimes, pouvait mener à des violences physiques. Leur christianisation ne fit qu'accentuer le phénomène. Plutôt que d'y voir une "haine de la foi", vite déduite par les missionnaires de toute persécution, on pourrait simplement corroborer une des explications données plus haut : la collusion entre la volonté de défendre son territoire et la possibilité de se fédérer au nom d'une nouvelle religion, qui engendre en réaction la violence de celui qui est menacé dans son expansion. Quoi qu'il en soit, l'église de Wanjin devait pouvoir servir de refuge, aussi bien contre les éléments naturels que face aux incursions d'un voisinage entreprenant.

Au final, elle fut inaugurée le 8 décembre 1870, et dédiée comme il se doit à l'Immaculée Conception – mais c'est plutôt la dédicace qui imposa la date d'inauguration. On y avait mis 200 yuans de bois, 300 de briques, sans compter le prix des terrains achetés par le frère Herce

[1] http://www.catholic.org.tw/bankin/bankim/english.htm, paragraphe « Sufferings » *(Although no records are extant among the historical annals of any religious persecutions or religious wars, the unwritten history of the Catholic mission is replete with many touching stories of the sufferings of the early evangelizers who have to offer their blood for the glory of God and his Church…)* Ce qui concorde avec le contexte general d'hostilité enviers les Occidentaux dressé par Ku Wei-ying (dans : *Footsteps in the Deserted Valleys… op. cit.*, pp. 11-38).

en octobre 1869 pour compléter le "campus" ecclésial.[1] Après l'église, furent construites les habitations du prêtre et du catéchiste. Ainsi naquit la future basilique, dont la structure d'origine a été préservée "miraculeusement", rapporte le site Internet officiel du comté de Pingdong, ce qui est une reconnaissance pour le moins étonnante de la part d'un gouvernement han – bien qu'il ne faille voir dans cette évocation du miracle qu'une manière emphatique de parler.[2]

L'église de Wanjin est le seul bâtiment de ce style dans tout le comté, ce qui montre que les missionnaires n'eurent pour leurs plans aucun modèle local. Pour trouver une présence indigène dans cette architecture, il faut aller chercher à l'intérieur, avec la forme des autels, et jusqu'à la composition des murs. On rapporte que furent utilisés pour ces murs, épais de plus d'un mètre cinquante, de la brique et de la pierre avec un liant à la composition des plus raffinées puisqu'on y trouve avec l'argile, du miel, de l'œuf, du sucre et du kapok.[3]

Quel intérêt de détailler ainsi une mixture dont le but est de se faire oublier sous les badigeons intérieurs et extérieurs ? Le gros-œuvre destiné à abriter les insignes symboliques et sacramentels de la présence divine, devient déjà l'objet lui-même de la commémoration. On décrit sa structure non-visible comme on listerait les influences qui ont mené un grand homme à de grandes actions ; on s'attarde sur la composition des murs de l'église comme on fait la chronologie de l'éducation du héros. La qualité des ingrédients n'explique pas à elle seule la valeur de l'édifice – le héros ne l'est pas devenu parce qu'il a reçu une bonne éducation – mais ils sont déjà des titres honorifiques, en ce qu'ils participent à la personnalité propre de l'édifice. Certainement que le choix de ces matériaux fut dicté par une volonté de résister aux secousses de la nature ; cette église devait perdurer dans le temps. Mais justement parce qu'elle a perduré, parce qu'elle est toujours là pour étonner ceux qui ne peuvent prétendre à une telle longévité, alors les choix pratiques des bâtisseurs sont revus, par analogie avec la vie des saints, comme des prophéties que le bâtiment aujourd'hui réalise. « Ah, tout de même, ce que c'est que le travail des anciens ! » Cette exclamation qui ne veut rien dire mais qui ponctue le commentaire de tout visiteur d'un monument historique, témoigne de cette valeur prophétique prise par un "travail d'ancien" qui n'était, sur le plan factuel, ni meilleur ni pire qu'un "travail de contemporain".

---

[1] http://www.catholic.org.tw/bankin/bankim/english.htm, paragraphe « The building of the Church ».
[2] Du site du gouvernement de Pingtung : http://www.cultural.pthg.gov.tw/pthgeng/home01_3.aspx?ID=$3001&IDK=2&EXEC=D&DATA=62&AP=$3001_HISTORY-0 (*Its structure is* miraculously *retained without much destruction.)*
[3] http://www.catholic.org.tw/bankin/bankim/english.htm, paragraphe « The building of the Church ». Le kapok est une fibre végétale récoltée sur la graine du kapokier, arbre de la famille du fromager, qui pousse à Java.

La réinterprétation hagiographique de l'histoire de l'église de Wanjin est particulièrement nette quand il est rapporté ce qu'elle dût subir dans ses débuts et tout au long de son parcours : les incendies criminels, les tremblements de terre, le bombardement allié lors de la seconde Guerre Mondiale… etc.[1] Le bâtiment a souffert, de la même façon que les missionnaires ; il a enduré le poids du jour et de la persécution, et il est resté fidèle à sa vocation. Sur lui reposent donc des promesses de vie éternelle. Certaines de ces souffrances ont laissé des traces, d'autres non, mais la tradition orale colportée par ses utilisateurs contribue à la sainteté du lieu, à son pouvoir de persuasion. Gardant la mémoire du passé héroïque de la chrétienté locale, la stèle commémorative concentre, incarne et personnifie les grâces accumulées au fil des années par ces souffrances vécues au nom du Christ. Par son lien avec l'architecture sainte, le chrétien d'aujourd'hui reçoit la force qui animait ses pères dans la foi, il assimile leurs vertus, il transmet à ses successeurs un élan renouvelé, ajoutant au passage une couche de sainteté sur les murs vénérables.

Un autre événement me semble capital pour expliquer, dans le cas présent, le glissement de la stèle commémorative à la commémoration de la stèle. En 1872, deux ans après la mise à flots de la nouvelle église, les Dominicains achetèrent un certain nombre de champs dans les alentours de Wanjin afin, en les confiant en fermage aux nouveaux chrétiens, de les aider à subvenir à leur besoins et aux besoins de la mission.[2] Cette pratique fait aussi partie des fondamentaux de l'évangélisation. Les Jésuites avaient fait de même au XVIIe siècle, de manière encore plus systématique, aboutissant à la création des fameuses « réductions », au Paraguay et dans toutes les régions où les populations chrétiennes demandaient à être protégées, qui de la vindicte des non-convertis, qui de l'esprit de lucre des Occidentaux. Les Franciscains suivent aujourd'hui encore la même logique au Moyen Orient, quand ils lancent des programmes immobiliers destinés à rendre le logement accessible aux familles chrétiennes tentées par l'émigration du fait des difficultés économiques.[3]

---

[1] http://www.catholic.org.tw/bankin/bankim/english.htm, paragraphe « Under the Japanese Rule » *(During the Japanese colonial rule, the mission remained calm and grew steadily. In 1942, at the height of the Pacific War, Japanese troops occupied the church and used it as military headquarters. Foxholes, defence trenches, ammunition depots and granaries were built around the church property… At the end of the Pacific War, Wanchin was heavily bombed by the Allied troops, but* miraculously *the church was not damaged).*
Toujours dans un register hagiographique, les persécutions subies avec patience entraînent l'intervention directe du Ciel. Selon un récit de la tradition locale, rapporté par l'Agence *Fides* dans son bulletin du 31 mars 2011 (déjà cite), « le 10 mai 1944, un cavalier portant un manteau blanc passa et frappa les Japonais de graves maladies, les contraignant ainsi à libérer l'église ». (http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=29999&lan=fra)

[2] http://www.catholic.org.tw/bankin/bankim/english.htm, paragraphe « The building of the Church ».

[3] La Custodie de Terre Sainte mène depuis des décennies un programme social destiné à soutenir les minorités chrétiennes en pays musulmans. Les Franciscains achètent des terres et font construire des unités d'habitation, afin de louer les appartements, pour un loyer modique bien en-dessous du prix du marché, aux jeunes familles

L'évangélisation ne se traduit pas uniquement par un changement de croyances, mais aussi par l'adoption d'un nouveau mode de vie ; c'est une affaire de disposition intérieure, mais celle-ci affecte tous les domaines d'action de l'homme. Le prédicateur de l'Evangile, spontanément, alphabétise et soigne. Au même moment, et non loin de là, le Révérend James Maxwell, pasteur presbytérien anglais, ouvrait écoles et dispensaires dans d'autres villages.[1] Le soin des corps, qui accompagne toujours le soin des âmes, a une dimension économique qui oblige le missionnaire à devenir un tant soit peu chef d'entreprise, et partant, propriétaire foncier, ou plutôt gérant de propriétés qui ne lui appartiennent pas en propre.

Et c'est alors que la notion de sanctification de l'espace par l'architecture prend toute sa valeur. La mission devenue un territoire chrétien, une organisation, une distribution, une hiérarchisation géographique est nécessaire. De tous les terrains achetés par les Dominicains, de tout cet espace privatisé, seule une petite partie est sacralisée. A la dilution mécanique de la sacralité dans l'accroissement de surface identifiée, fait pendant la capacité et la volonté humaine de sanctifier ; ainsi, l'extension du territoire de la mission, au lieu d'être une perte de verticalité par le recul des limites horizontales, devient au contraire une prise de hauteur – et de profondeur, d'ancrage dans le ciel et dans la terre - par concentration de la sacralité sur la surface architecturée. L'initiative dont font preuve les missionnaires bâtisseurs, cassant la loi naturelle qui veut qu'un accroissement quantitatif signifie une perte qualitative, permet aux deux dimensions de croître ensemble et de concourir au même but.[2]

Au XIIe siècle en Europe, les abbayes cisterciennes, reprenant la logique clunisienne qui n'était elle-même que le prolongement d'un phénomène issu de l'Antiquité tardive, furent tout à la fois des architectures grandioses – selon des critères que nous détaillerons – et des domaines immensément vastes. La modeste abbaye du Thoronet, perdue en Provence orientale, moins d'un siècle après sa fondation, fut à la tête de 10000 hectares, concurrençant dans la région les abbayes de Lérins et de St Victor de Marseille. La conquête extensive de

---

arabes chrétiennes du pays. L'enjeu est la survie de la minorité chrétienne, coincée entre l'intimidation des groupuscules islamistes et les impasses économiques qui sont ont été à l'origine du « printemps arabe ».
Tous les vendredi-saints, une quête mondiale a lieu au profit des lieux-saints. Un pourcentage réduit de cette quête va à l'entretien des lieux matériel, mais une partie de plus en plus conséquente de cet apport financier va à l'Eglise locale, aux personnes donc. On est toujours dans ce lien entre le lieu-saint et communauté qui l'anime.

[1] Olivier Lardinois, *Church alive… op. cit.*, p. 72. Voir aussi, à son propos, l'article de Chantal Zheng : « Ange ou démon, le missionnaire médecin : James Laidlaw Maxwell à Taiwan dans les années 1860 », dans *Missionnaires chrétiens… op. cit.*, pp. 204-217.

[2] Dans l'ouvrage *Les conditions matérielles de la mission,* sous la direction de Jean Pirotte, Karthala, 2005, de nombreux exemples sont apportés du souci qu'ont les missionnaires d'organiser temporellement la chrétienté locale, afin de lui faire porter davantage de fruits spirituels. L'article de Jean-François Zorn « "L'évangile du travail" – Expériences de christianisme social dans la mission protestante dans l'Entre-deux-guerres » (pp. 413-426) en particulier, lie l'achat de terres, distribuées ensuite entre les familles chrétiennes du lieu, à une pratique pastorale affectant directement la fécondité de la mission. Il s'agit de « compléter l'œuvre religieuse par une œuvre philanthropique… » (p. 419)

terres arables et de pâturages alla de pair avec la conquête intensive d'une démarche monastique dépouillée. A la croisée des deux dimensions, à l'intersection entre la culture et le culte, entre le labeur et l'oraison, se trouvait, se trouve, l'architecture.

Tout historique de l'église de Wanjin se doit de rappeler que la population du village est catholique à 80%, et qu'il s'agit du seul cas à Taiwan, avec le village de Shishan[1]. La vitalité, notamment sur le plan des vocations sacerdotales et religieuses, de la communauté chrétienne locale, et ce malgré l'industrialisation du pays et l'exode vers les villes, contribue à la renommée de son église paroissiale. Le discours touristique mettra en exergue le fait que Wanjin est la seule contrée de la plaine occidentale à posséder plus de reproductions de la grotte de Lourdes que d'oratoires aux dieux du terroir ; et on montrera les fresques à thématique chrétienne qui ornent les murs des maisons proches de la basilique. Ces données sociologiques, loin de faire de l'ombre à l'architecture, la mettent en valeur : le fait que tout le territoire de Wanjin soit devenu chrétienté, au sens géographique du terme, par le découpage arbitraire entre l'espace profane et l'espace sacré, par la concentration de la sacralité inhérente à tout espace privatisé sur le campus basilical, contribue au renforcement de sa verticalité, et à la personnification de son architecture. Celle-ci joue un rôle fédérateur entre les activités agricoles et liturgiques ; elle est le lieu-saint de Wanjin, elle est son cœur ; symboliquement, elle *est* Wanjin.



Présentation inhabituelle de la Nativité, avec les chœurs angéliques et les enfants du village. (Internet)



Procession à la suite de la statue de la Vierge de Wanjin et de son clergé, précédée des danses des femmes du village en costume aborigène. (Internet)

[1] Commune (*Xiang)* dans le comté de Kaohsiung, à une trentaine de kilomètres au nord de Pingdong.

Mais la réinterprétation de l'histoire, qui est toujours une forme d'appropriation, n'est pas que le seul fait de la communauté catholique. L'église de Wanjin eut ce privilège singulier de recevoir une tablette impériale, une pierre gravée des deux caractères *Feng Zhi*, ce qui se traduit par « ordre des autorités », exposée aujourd'hui dans l'entrée du monument. On rapporte qu'en 1872, un haut fonctionnaire du gouvernement Qing, Shen Bao-zheng, de passage dans la contrée, fut impressionné par la mise en valeur du territoire de Wanjin, par le dynamisme de la population, par les habits chinois et l'accent minnan du frère Herce. On dut profiter de sa visite pour présenter les doléances communautaires concernant le harcèlement des voisins ; il se laissa semble-t-il convaincre, puisque deux ans plus tard – la latence administrative rejoint ici la latence missionnaire – la Cour envoya un signe de sa sollicitude. Le sigle impérial ne représentait qu'une pieuse attention et une lointaine protection ; sa haute valeur symbolique – tout soldat de l'empereur devait descendre de cheval devant l'église ainsi distinguée – ne resta que "symbolique", au sens familier du terme, face à la réalité d'un voisinage exécrable. La pacification définitive n'intervint que bien plus tard, en août 1895, quand l'armée japonaise prit le contrôle de la région.

Il n'empêche que la stèle chrétienne ainsi marquée du sceau impérial fut intégrée dans la construction d'un imaginaire sino-taïwanais, ou plus simplement "formosan". Ayant été remarqué et par la dynastie Qing et par les Japonais qui, en 1942, en firent un de leurs Quartiers Généraux, cet édifice occidental, "miraculeusement" préservé des bombes occidentales, pouvait devenir un emblème historiographique du destin "national". Cette église, tout en restant ancrée dans le giron ecclésial, échappe à un confinement confessionnel pour s'agglomérer à l'héritage culturel de Taiwan. Si le recteur de la basilique est toujours un père dominicain, les restaurations sont désormais financées par le comté de Pingdong.[1]

Il est intéressant de noter la concomitance des deux titres donnés à l'église de Wanjin : d'une part le titre de « basilique mineure », décerné par le pape Jean-Paul II le 20 juillet 1984, et d'autre part le titre de « site historique de troisième classe », décrété la même année par le conseil des Affaires Culturelles du gouvernement local de Pingdong et entériné par le ministère de l'Intérieur.[2] Comme s'il s'agissait d'une course à l'appropriation symbolique… Dans la foulée, Mgr Joseph Cheng, évêque de Kaohsiung, déclara Wanjin sanctuaire de pèlerinage, et la conférence épiscopale de Taiwan en fit un sanctuaire national. Garder ce

[1] Voir l'article du journal des Missions Etrangères de Paris cité au paragraphe suivant.
[2] http://www.catholic.org.tw/bankin/bankim/english.htm, paragraphe « National Monument ». (*In recognition of his historical value, the Ministry of Interior declared this church a national monument with a third class rank, making it a cultural legacy of Pingtung County.)* Et le bulletin du 31 mars 2011 de l'agence *Fides*: http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=29999&lan=fra

haut lieu de religion, d'histoire et d'art, dans le cours de la vie communautaire… Les armoiries pontificales et les indulgences liées au titre de basilique viennent ainsi contrebalancer la tablette impériale dans l'attention du visiteur, et veulent inviter le curieux à devenir pèlerin.

C'est l'architecture qui est honorée par une titulature, et non la communauté qui l'utilise, même si la gloire de l'un rejaillit sur l'autre. C'est une chrétienté idéale, et non la chrétienté réelle qui est honorée au travers de l'architecture, même si celle-ci est appelée à devenir celle-là. Le site officiel de la basilique, qui est une rubrique du site officiel de l'Eglise catholique à Taiwan, parle d'un monument "vivant" ! L'héritage culturel et historique se conjugue au présent ; le discours sur la vie qu'est ce monument est lui-même une vie, une vie liturgique, où l'homme trouve enfin repos et unité, où le baptisé en devenir contemple une image vivante du baptisé accompli. L'architecture comme vision prophétique, la personnification à son terme…

Pour les autorités de Pingdong, cet aspect liturgique actuel de la basilique n'est certainement pas le plus important, il serait même, au regard d'une mise en valeur culturelle du bâtiment, un inconvénient. La basilique – et cette titulature canonique, de par son côté grandiloquent, sert la partie civile – lui est plutôt l'occasion de revisiter le passé, de séculariser l'aventure missionnaire pour la cadrer dans une construction politique. La basilique de Wanjin n'est plus un exemple d'architecture coloniale espagnole, mais un exemple de la diversité et de la richesse de l'identité taïwanaise. En parlant de sécularisation, je veux indiquer le glissement d'un réseau à un autre : l'église de Wanjin, partie intégrante, voire sommitale, du réseau catholique à Taiwan, est attirée dans le réseau patrimonial de l'Etat taïwanais. Avec toute l'ambigüité que ce glissement peut faire naître, dans la gestion des nécessaires travaux d'entretien et des inévitables retombées touristiques.

> L'édifice souffre du climat et, malgré une campagne de restauration menée en 2001, son état se dégrade. Le 4 septembre dernier, un reportage sur une grande chaîne de télévision taïwanaise soulignait que les pluies torrentielles de ces dernières semaines avaient provoqué de graves infiltrations et rendaient le bâtiment structurellement peu sûr.
>
> Pour le curé de la basilique, le dominicain Ruben Martinez Ortega, il est évident qu'une restauration s'impose... Au-delà du monde catholique, très minoritaire à Taiwan, l'église est réputée pour sa beauté et un grand nombre de couples viennent s'y faire photographier lors de leur mariage. Selon Sœur Maria Asunta Fang, qui veille à l'entretien des lieux, il n'a toutefois jamais été question de faire payer les touristes qui visitent l'église ou les couples qui viennent s'y faire photographier car ces visites « sont une opportunité pour ces personnes

d'entrer en contact avec l'Eglise et de connaître, ne serait-ce qu'un petit peu, la foi catholique ».

La question des fonds est pourtant au cœur du problème, concernant la nécessaire rénovation du lieu de culte, souligne le P Ortega. Depuis l'inscription de la basilique sur la liste des monuments historiques, l'Eglise a perdu tout pouvoir quant à l'entretien du bâtiment. Le diocèse doit obtenir l'autorisation du ministère de l'Intérieur pour le moindre changement apporté au lieu, même pour des travaux de rénovation minimes. L'Etat finance 60 % de ces travaux, les 40 % restants étant à la charge du diocèse. Ces dernières années, des requêtes en vue de travaux conséquents ont été adressées par le diocèse au comté de Pingtung, dont dépend Wanchin, mais elles sont restées lettre morte, se désole le P Ortega, qui souligne que les paroissiens souhaitent vivement que leur basilique soit restaurée pour 2009, année où sera célébrée le 150ème anniversaire du catholicisme à Taiwan. [1]

La rénovation attendue eut lieu en 2010…



Avant…



Après le ravalement de façade (Internet)

Un dernier paragraphe est nécessaire pour mentionner ce qui est autour du sanctuaire de Wanjin. Le chroniqueur, en témoignage des souffrances du lieu-saint durant la seconde Guerre Mondiale, rapporte qu'autour de l'église les Japonais creusèrent des tranchées, aménagèrent des dépôts de munition et des silos, qu'ils en interdirent l'accès par un glacis défensif.[2] L'église elle-même ne fut pas touchée dans sa structure ; on n'eût sinon pas manqué de le signaler dans l'historique du monument. Pourtant le lieu connut une certaine "profanation", autant par l'absence de liturgie que par les aménagements alentours qui ne

[1] Extraits d'un article paru sur le bulletin d'information des Missions Etrangères de Paris (*Eglises d'Asie*) en date du 16 octobre 2007, et mis en ligne sur le site : http://eglasie.mepasie.org/asie-du-nord-est/taiwan/a-wanchin-la-basilique-mineure-de-l2019immaculee

[2] http://www.catholic.org.tw/bankin/bankim/english.htm, paragraphe « Under the Japanese Rule » (texte cité en note), et: http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=29999&lan=fra

répondaient qu'à une nécessité "horizontale", sans correspondance aucune avec la mission dont ce monument était chargé. Les abords du temple, c'est encore le temple.

De même, bien que la basilique en elle-même ne manifeste aucune ouverture aux cultures architecturales vernaculaires, on vante l'intégration du lieu-saint dans le paysage et on en fait un exemple d'adaptation[1] ; tout cela en raison de ses annexes construites dans un style minnan… En 1991, fut élevée la résidence de l'Immaculée Conception qui abrite la communauté dominicaine desservant Wanjin et les stations du pays Paiwan ; en 1994, face à cette bâtisse fut construit un centre pastoral comprenant les bureaux paroissiaux, la maison du pèlerin, l'accueil des associations, le centre de formation de missionnaires laïcs, avec cinq salles de conférences ainsi qu'un réfectoire. Plus récemment encore a été aménagé un jardin à la chinoise, un autel de plein air pour les messes de pèlerinage et un terrain de basket.[2] Tout cela contribue à centrer la vie du village sur la basilique ; les différents degrés du sacré concourent à la sainteté du lieu.

Pourquoi un silo à grain dépareillerait-il un campus de lieu-saint, et non un terrain de sport ? Ce qui est jeu n'est pas tant l'élément matériel que l'intention de l'aménagement. Une rencontre sportive peut s'intégrer à un cadre paraliturgique servant de contrefort au temple ; mais un garde-manger destiné aux militaires qui ont chassé le clergé contribue à la profanation du site. Peu importe finalement le contenu de cette atmosphère intermédiaire, l'essentiel est l'attraction qui s'exerce sur ce contenu. C'est l'élément immatériel des aménagements extérieurs qui les rendent dignes de la proximité, spatiale et donc temporelle, du sanctuaire.

Car si le sacré et le profane doivent être différenciés – un processus d'indifférenciation serait une "décréation", un retour au chaos – ils ne doivent pas être séparés pour autant. Au regard de l'Eglise, le risque de la patrimonialisation est justement cette séparation, cette dichotomie entre l'architecture et la liturgie, entre le temple et la vie quotidienne ; mais cette vision « en tiroir » est contrebalancée par la promotion du tourisme, par la réutilisation culturelle du monument, par sa réappropriation dans une autre mystique.[3] Sans une force immatérielle unificatrice, une motivation, quelle qu'elle soit, cet équilibre des forces

[1] Dans les courtes présentations du monument que font les guides touristiques (*Petit Futé, Lonely planet…* etc.)
[2] http://www.catholic.org.tw/bankin/bankim/english.htm, paragraphe « Wanchin today ».
[3] Une polémique actuelle est particulièrement représentative : l'inscription des sites palestiniens au Patrimoine mondial de l'Unesco, dont la vieille de Bethléem avec la basilique de la Nativité. Le Custode de Terre Sainte, le père franciscain Pierbattista Pizzaballa, s'inquiète d'une promotion qui risquerait de retirer la vénérable basilique du giron des communautés chrétiennes qui l'animent, d'en retirer la "vie", de faire du lieu-saint architecturé une simple enveloppe, dans laquelle serait réinjectée une autre vie, touristique, c'est-à-dire profane, économique. Cependant les qualificatifs "profane" ou "sacré" sont relatifs à une grille de valeurs ; ce qui est "profane" pour l'Eglise, peut être "sacré" pour l'Etat, et vice-versa. Le seul véritable risque, selon la grille de valeur de l'historien d'art, serait de laisser l'enveloppe sans vie, ce qui mènerait tôt ou tard à son abandon, à sa décréation.

matérielle qu'est une architecture ne peut se maintenir ; la ruine attend ce qui n'est pas utile, c'est-à-dire ce qui n'est pas utilisé. Sans ses deux dimensions de verticalité (le sacré, l'aspiration vers des réalités "célestes") et d'horizontalité (le profane, les réalités "terrestres", corporelles), la vie de l'homme – et donc de son miroir architecturé – est amputée, elle est déshumanisée. Dans la terminologie biblique, Dieu n'est pas "sacré", mais il est "saint" ; la sainteté à laquelle la Bible appelle l'homme, la "divinisation" selon le vocabulaire des Pères de l'Eglise, est l'harmonisation du profane et du sacré, deux réalités qui "appartiennent" à la sphère de l'humain.

Ainsi, la basilique de Wanjin, c'est la messe solennelle célébrée par le cardinal Crescenzio Sepe, Prefet de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples, le 5 décembre 2004, en clôture du Congrès Eucharistique National.[1] Evénement rare ! C'est aussi le rassemblement annuel de milliers de catholiques de Taiwan lors de la fête patronale du 8 décembre. C'est aussi les pèlerinages régionaux organisés pendant les mois dédiés à la Vierge Marie, mai et octobre. C'est encore la liturgie qui draine, de dimanche en dimanche, les fidèles des communes avoisinantes. Mais c'est également toutes ces activités qui, jour après jour, rassemblent quelques dizaines de personnes en vue de l'approfondissement et de la transmission de la foi. C'est enfin, *the last but not the least*, les enfants du village qui vont après l'école faire une partie de basket-ball, peut-être terminée par un rapide signe de croix au fond de l'église, ou les futurs mariés qui viennent satisfaire au rituel photographique sous les palmiers et les fruitiers derrière lesquels se profilent les montagnes de Taiwan.




La foule des badauds à l'entrée du campus (les ballons, les échoppes, les poteaux électriques, les angelots clignotants…) et les badauds devenus dévots, saluant la Vierge qui les accueille à l'entrée du sanctuaire. Progression géographique qui est aussi cheminement vers l'intériorité. (Internet)

Le cas de la basilique de Wanjin semble montrer, depuis l'édit impérial des Qing, et malgré quelques inévitables réluctances financières récentes, que le lien entre la sacralité d'une

[1] Bulletin de l'agence *Fides* du 6 décembre 2004.

architecture d'église et sa patrimonialisation peut être vécu comme un bénéfice et pour l'Eglise, et pour l'Etat, et pour la communauté locale. Soulignons que, au-delà des querelles de compétence, le fait que cet édifice, qui appartient aux fondamentaux de l'Eglise catholique à Taiwan, soit aussi entré dans les fondamentaux de la recomposition historiographique de l'Etat, est une preuve supplémentaire du lien entre le christianisme et Taiwan, au point qu'en la basilique de Wanjin on puisse parler – d'un point de vue sociologique et non théologique – d'une Eglise catholique *de* Taiwan.

2.4 Esquisse d'une typologie fondamentale

> Cette église… merveilleuse synthèse de technique, d'art et de foi… Au cœur du monde, sous le regard de Dieu et devant les hommes, dans un acte de foi humble et joyeux, nous avons élevé une imposante masse de matière, fruit de la nature et d'un incalculable effort de l'intelligence humaine qui a construit cette œuvre d'art. Elle est un signe visible du Dieu invisible, à la gloire duquel s'élancent ces tours, flèches qui indiquent l'absolu de la lumière et de celui qui est la Lumière, la Grandeur et la Beauté mêmes. Dans ce cadre… il a voulu unir l'inspiration qui lui venait des trois grands livres dont il se nourrissait comme homme, comme croyant et comme architecte: le livre de la nature, le livre de la Sainte Écriture et le livre de la Liturgie. Ainsi il a uni la réalité du monde et l'histoire du salut, comme elle nous est racontée dans la Bible et rendue présente dans la Liturgie. Il a introduit dans l'édifice sacré des pierres, des arbres et la vie humaine, afin que toute la création converge dans la louange divine, mais, en même temps, il a placé à l'extérieur les *retables*, pour mettre devant les hommes le mystère de Dieu révélé dans la naissance, la passion, la mort et la résurrection de Jésus Christ. Il collabora ainsi de manière géniale à l'édification d'une conscience humaine ancrée dans le monde, ouverte à Dieu, illuminée et sanctifiée par le Christ. Et il réalisa ce qui est aujourd'hui une des tâches les plus importantes: dépasser la scission entre conscience humaine et conscience chrétienne, entre existence dans ce monde temporel et ouverture à la vie éternelle, entre la beauté des choses et Dieu qui est la Beauté… Il n'a pas réalisé tout cela uniquement avec des paroles, mais avec des pierres, des lignes, des superficies et des sommets. En réalité, la beauté est la grande nécessité de l'homme; elle est la racine de laquelle surgissent le tronc de notre paix et les fruits de notre espérance. La beauté est aussi révélatrice de Dieu, parce que, comme Lui, l'œuvre belle est pure gratuité, elle invite à la liberté et arrache à l'égoïsme. … Par son œuvre, il nous montre que Dieu est la vraie mesure de l'homme, que le secret de la véritable originalité consiste, comme il le disait, à revenir à l'origine qui est Dieu. Lui-même, ouvrant ainsi son esprit à Dieu, a été

> capable de créer dans cette ville un espace de beauté, de foi et d'espérance, qui conduit l'homme à la rencontre de Celui qui est la vérité et la beauté même. L'architecte exprimait ainsi ses sentiments: « Une église [est] l'unique chose digne de représenter ce que ressent un peuple, puisque la religion est ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme. »

Nous pourrions entendre, dans le discours ci-dessus, le pape Sylvestre 1er en 324 pour la dédicace de la basilique du Latran, ou pape Pascal II en 1106 pour la dédicace de la cathédrale de Clermont. Cette citation est en fait tirée de l'homélie du pape Benoît XVI, prononcée le 7 novembre 2010 à Barcelone, à l'occasion de la dédicace de la *Sagrada Familia* d'Antoni Gaudi. Un extrait qui me semble illustrer parfaitement cette "référence théorique" qui rend le catholicisme si rassurant au chercheur : par-delà les temps et les frontières, la substance du texte est inchangée ; sont exprimées les constantes de l'architecture chrétienne.

Un chapitre entier serait nécessaire pour commenter cette citation, exemplaire tant pour décrire ce qu'est une architecture catholique que pour éclairer le rôle de l'architecte, rôle conçu ici comme un accomplissement plénier de la vocation humaine, selon l'anthropologie judéo-chrétienne. L'artiste, par son œuvre – l'homme, par son labeur – est présenté comme roi, prêtre et prophète de la Création : roi en ce qu'il modèle la parole et la pierre selon sa volonté propre, prêtre en ce qu'il permet la communion entre les aspirations du monde naturel et la révélation de l'Absolu qui est Beauté, prophète en ce qu'il révèle la fin glorieuse de toute chose. Mais la grandeur définitive de l'architecte réside en ce qu'il a engendré une œuvre matérielle qui est une *icône*.

L'église comme icône

Le mot grec qui a donné par simple emprunt le français « icône », se traduit plus couramment par « image » qui est le terme générique. La citation papale en donne une traduction contextualisée et développée : « signe visible du Dieu invisible ». Un peu plus loin, il est fait mention de « l'édifice sacré ». Est donc sacré le signe matériel, en tant qu'il est icône : il est révélation d'une autre réalité, sur laquelle l'homme n'a pas de prise directe. En aucun cas n'est sacrée une forme particulière, mais n'importe quelle forme peut prétendre au sacré du moment qu'elle devient icône. Il s'agit de transmettre la réalité divine selon l'esprit et non selon la lettre. Ainsi, l'image sinaïtique de la Tente du Rendez-vous, copiée sur un modèle céleste, n'est pas à comprendre comme un calque, conforme dans sa matérialité même, dans ses dimensions ou ses matériaux, mais une image adaptée et donc adaptable,

humanisée et donc "inculturable".

Si Gaudi est ainsi honoré par un pape, c'est parce que le temple dont il est l'auteur est considéré par l'autorité ecclésiale comme une image "parfaite" de l'Eglise, dans une perfection relative, liée à un contexte culturel donné. Par cette architecture, la part de l'*ecclesia* universelle qui vit à Barcelone au XXIe siècle exprime, mieux qu'en toute autre forme, son identité la plus profonde ; et inversement, cette architecture traduit pour les hommes de ce temps et de ce lieu, mieux qu'en tout autre langage, l'identité divine. L'adaptation du signe est double : il doit à la fois signifier la réalité invisible et être signifiant, dans sa visibilité, pour ceux qui l'appréhendent. Voilà ce qui fait la sainteté du signe : le fait d'être à l'intersection entre les deux registres, son adaptation à l'un et à l'autre. L'icône est une "image sainte", une image qui est doublement signe, qui est "symbole", selon les sens étymologique du terme grec *sum-bolon.*

Ainsi, le temple chrétien – l'art chrétien en général –, parce qu'il est appelé à être icône, est à la fois *théocentrique* et *anthropocentrique*. Il doit manifester Dieu et le faire goûter dans un même mouvement. Il doit exprimer la double signification du *Logos*, qui est « principe » et « communication », exprimer la double nature du Christ, lui qui est, dans la foi de l'Eglise, le saint par excellence, l'icône véritable, le signe personnifié.[1] Dans cet archétype christique, l'art chrétien trouve non seulement sa motivation et sa ligne de conduite, mais sa justification même.[2] Quand les églises de l'Occident médiéval s'attachèrent à reproduire le Christ en croix dans leur architecture même, jusqu'à la légère asymétrie de l'abside destinée à rappeler la tête penchée du Crucifié, elles ne faisaient qu'exprimer leur spécificité parmi toutes les formes de bâti sacralisé. Même si une telle littéralité de la copie n'est plus d'actualité, il faut rappeler qu'une église qui n'aurait plus comme référent architectural le corps du Christ, perd son identité. Mais l'interprétation paulinienne de ce corps – où sont différenciés la tête et les membres, ceux-ci étant représentés par la communauté – laisse au bâtisseur une ample marge de manœuvre…

C'est l'explicitation de cette marge de manœuvre qui est l'exercice le plus difficile, autant pour les théoriciens que pour les bâtisseurs ; c'est elle qui fait si souvent défaut, autant que je puisse en juger, dans la réflexion actuelle sur l'architecture dite "sacrée". Les uns évoqueront davantage l'église comme la manifestation divine dans l'espace urbain, dans une vision donc "descendante" et "objectiviste", les autres s'inquièteront plutôt de l'église comme expression

[1] La définition du concile de Chalcédoine, convoqué en 451, reprenant mot pour mot le *Tome à Flavien* du pape Léon le Grand dans lequel le Christ était présenté comme « pleinement Dieu et pleinement homme », est le fondement de la foi des Eglises catholique et orthodoxe, et de la grande majorité des Eglises réformées.

[2] Pour approfondir le lien entre l'art de l'icône et la christologie, on peut se reporter à ce classique : *L'icône du Christ*, de Christoph Schönborn, Cerf, 2003.

artistique invitant à l'intuition du divin, une vision donc "ascendante" et "subjectiviste". En d'autres termes, on aura d'un côté les philosophes et de l'autre les techniciens, d'un côté le langage des allégories et de l'autre celui des styles. C'est toujours la question du lien entre le fond et la forme, entre l'idée et sa réalisation ; le théologien doit entrer dans une démarche artistique, et l'architecte doit oser voir dans son art une mystagogie, le cheminement initiatique du visible à l'invisible. Le but de ce chapitre est de tenter la jointure, de dire *comment* une église peut être icône.

Pour cela, il est nécessaire, avant d'enter dans la multiplicité des courants stylistiques architecturaux, qui seront abordés dans les parties suivantes, de mettre en lumière des distinctions qui prennent leur origine en amont, et qui déterminent, à leur insu parfois, les catégories de l'art religieux. Car, puisque multiplicité il y a, celle-ci peut et doit s'ordonner autrement que par une simple chronologie, même contextualisée, qui n'apporte qu'une compréhension des filiations. Nous l'avons vu : autant la description d'un temple bouddhiste chinois par des voyageurs européens du XVIIIe siècle correspond, dans sa matérialité même, à celle qu'un touriste du XXIe pourrait faire d'un temple bouddhiste à peine inauguré, partout ailleurs dans le monde, autant *la Sagrada Familia* de Gaudi n'a pas grand-chose à voir, dans ses lignes, sa décoration ou son atmosphère, avec aucun des lieux de culte chrétien à Taiwan. Un seul Dieu mais des formes différentes, qu'il nous faut maintenant décrypter.

Un reconditionnement de la sacralité

L'église chrétienne est la représentation d'une intériorité, le signe visible d'un énoncé théologique qui est « l'Alliance », l'icône de la rencontre possible entre l'homme et Dieu. Partant de cette définition, un double mouvement s'accomplit. Il y a d'une part une "désanctuarisation" du temple. Dans le prolongement de l'organisation synagogale, accentuée par la spiritualisation paulinienne, l'espace cultuel est "désacralisé", le voile qui fermait le Saint des saints est déchiré « de haut en bas » et livré aux regards du profane.[1] Mais une autre dynamique apparaît ipso facto ; dans le prolongement du sacrifice du Christ, que le Nouveau Testament présente comme menant à leur accomplissement les sacrifices du Temple[2], accentué par l'ancrage anthropologique paulinien, un autre type de sacralité se fait jour : un sacré "didactique", que l'on peut ranger sous l'expression patristique de

[1] Mt XXVII, 51. Il est dit que cela arrive au moment exact de la mort du Christ en croix.
[2] Voir les chapitres VII-IX de l'épître aux Hébreux.

« l'économie du Salut »[1] : il faut sauver l'homme réel, l'homme qui est aussi chair, avec sa pesanteur et sa capacité de symbolisation.

Paul Evdokimov, un des grands penseurs contemporains de l'Orthodoxie, résume cette transmutation de la sacralité, selon une nouvelle échelle de valeurs qui n'est plus commandée par la verticalité, mais par l'intériorité :

> Il n'existe aucun dualisme ontologique de l'Eglise et du monde, du sacré et du profane ; le dualisme est éthique : celui de « l'homme nouveau » et de « l'homme ancien », du sacré (racheté) et du profané (démonisé). Selon les Pères, l'homme est un *microcosme* mais l'Eglise est un *macro-anthropos*… Le monde, à sa manière, entre dans le *macro-anthropos* de l'Eglise, il est le lieu des accomplissements ultimes, de l'*apocatastasis*, sphère de la Parousie et "nouvelle terre" en puissance.
>
> A la place des fausses "sacralisations" se posent les vraies "consécrations"… Par contre, il est temps de "désacraliser" tout ce qui est devenu pétrifié, immobilisé dans le circuit fermé du ghetto ecclésial. D'autre part, il est aussi urgent de désacraliser le matérialisme marxiste ; il n'est pas suffisamment rationaliste ni logiquement matérialiste. Si l'athéisme contribue à purifier l'idée de Dieu chez les chrétiens, la foi chrétienne contribue à purifier l'athéisme de toute trace de métaphysique illégitime…[2]

"Désacralisation" théologique donc d'un côté - cet iconoclasme dont les chrétiens font preuve à l'égard des paganismes officiels et pour lequel les pouvoirs politiques les condamnent – et "resacralisation" pastorale (ou « consécration », selon un vocabulaire plus traditionnel) d'un autre côté – que les purs et durs de l'Evangile condamnent comme une compromission avec le paganisme… L'architecture chrétienne ne peut se comprendre et s'évaluer qu'à l'aune de ce double mouvement qui l'écartèle et la dynamise tout à la fois. Nous retrouvons la dialectique du « déjà là » et du « pas encore » qui parcoure toute la révélation chrétienne : dans le Christ, le baptisé est déjà un Temple du Saint Esprit, mais ce qu'il *sera* n'a pas encore été manifesté.[3] Comme le rappelle Aimon-Marie Roguet dans une réflexion aiguisée sur le sacré :

> Le sacré est une relation, il en découle qu'il est essentiellement relatif… Le christianisme n'a pas de lieux sacrés… [Cependant] nous ne sommes pas encore au ciel, où Dieu sera tout en

[1] En théologie chrétienne: ensemble des moyens que Dieu a pris pour sauver l'homme. Nous sommes donc dans l'ordre des moyens.
[2] *L'art de l'icône*, DDB, 1970, pp. 51-52.
[3] Selon un verset de la première épitre de saint Jean (1Jn III, 2).

> tous, où la Cité, vraiment sainte, pourra se passer de temple (selon la description du livre de l'Apocalypse, XXI, 22). Oui, le sacré est relatif ; oui, le sacré est en relation avec la foi. Mais tant que nous sommes ici-bas, sous le régime des signes, des sacrements et de l'attente, nous avons besoin de voir notre vie jalonnée, de façon visible et permanente, par ces signes. Faire s'évanouir le sacré visible, sacramentel et communautaire dans une sainteté insaisissable et purement intérieure serait contraire à la nature de l'homme et à sa situation en régime chrétien.[1]

Ce propos, qui se fonde sur une anthropologie chrétienne, débute par une mise de côté des définitions du sacré énoncées par l'histoire des religions[2] au titre qu'elles décrivent des notions du sacré « absolument étrangères » au sacré chrétien, à savoir le sacré d'interdit (le tabou, l'exécrable) et le sacré de magie (le rapt de la puissance divine)[3] ; il reconnaît cependant que, dans la pratique, les tâtonnements historiques ne sont pas indemnes d'agglomérats, voire d'assimilations d'éléments exogènes. Passons-les en revue, appliqués à l'architecture des églises, de façon à pouvoir dégager des constantes, et à pouvoir ainsi mieux situer ces tâtonnements particuliers que sont les églises de Taiwan.

L'indétermination originelle et son pouvoir d'attraction

Au commencement était… la *domus ecclesiae,* la « maison de l'assemblée ». Pas n'importe quelle assemblée, mais la réunion de ceux qui ont été convoqués – selon l'étymologie latine (calquée sur le grec) du mot *ecclesia* – appelés chacun par son nom propre. Qui appelle, sinon le Christ, la Tête du corps, le *Logos*. D'emblée, deux fondements sont posés : l'assemblée n'est pas sa propre fin, et elle se retrouve dans une "maison". Le corolaire architectural suit logiquement : ce n'est pas n'importe quelle maison, mais cette maison peut prendre n'importe quelle forme, à certaines conditions.

> L'Eglise [primitive] ne peut se référer à aucun modèle ou signe univoque. Il lui faut échapper à une facile identification, si elle veut se défendre contre les persécutions qui se déchaînent périodiquement. Mais cette absence même de signe distinctif montre que le message chrétien

[1] Aimon-Marie Roguet (1906-0991) dominicain, liturgiste. « Réflexions sur le sacré à propos de la construction des églises », dans *La maison-Dieu,* n°96, Cerf, 1968, pp. 19-31.
[2] Il cite Otto, Mircea Eliade et Roger Caillois.
[3] Je me permets d'apporter un avis contradictoire : il n'est pas sûr que ces différents sacrés soient « absolument étrangers » à la tradition judéo-chrétienne. Les auteurs juifs ont peut-être davantage transmis, à travers les siècles, la façon dont le Dieu de la Bible assume la démonologie des civilisations païennes. En Occident, les chapiteaux imagés de l'art roman sont aussi un témoignage de cette verticalité qui n'ignore pas les forces souterraines au prétexte qu'elles sont "politiquement incorrectes".

> a atteint, dans sa nouveauté, une force tellement profonde qu'il fait preuve à présent d'une qualité nouvelle, basée davantage sur les motivations que sur le signe extérieur bien visible.[1]

Eugenio Abruzzini qui signe l'article « Architecture » dans le Dictionnaire Encyclopédique de la Liturgie, rappelle que la première église n'a pas de modèle préconçu, et que cette absence de modèle n'est pas que le fait d'une conjoncture historique – les persécutions dans l'Empire romain – mais d'une recomposition interne des hiérarchies sacrales. La verticalité n'est plus une force anonyme que la stèle doit capter et répercuter, mais quelqu'un que l'on rencontre dans un lieu d'accueil prévu à cet effet. Celui-ci est à la fois la maison de Dieu et celle des hommes, car désormais – l'analogie paulinienne du corps et de la tête est explicite – la communion entre les deux est, non seulement possible, mais réalisée, structurellement et définitivement.

L'architecture est ainsi libérée de cette mission extrêmement grave – du latin *gravis* : ce qui est "lourd" – de favoriser objectivement les conditions de la communion. Ce n'est plus de sa responsabilité ; celle-ci est désormais remise à la subjectivité humaine : l'homme *s'il le veut bien* peut rencontrer Dieu, quelles que soient les déterminations extérieures. Puisque la béance ontologique qui sépare la Terre du Ciel est déjà comblée dans le Christ, l'architecture n'a plus pour mission que de rappeler cet accomplissement, d'en être le signe. Le Ciel n'a plus à intervenir pour dire comment construire de façon à permettre l'illumination, il laisse désormais les communautés décider pour elles-mêmes quel signe sera le plus convenable.[2] Retrait de Dieu, responsabilité laissée à l'homme, nous sommes dans une totale conformité avec l'acte initial de la création tel que la Bible le rapporte, et tel que la mystique juive l'a conceptualisé par la notion de *Tsimtsum*.[3]

L'incroyable rupture apportée par le christianisme à la notion traditionnelle de temple, par une accentuation qualitative du processus amorcé chez les Hébreux, est à partir du IVe siècle rattrapée par le rappel des continuités. Après le "déjà là", c'est le "pas encore" que va manifester la basilique constantinienne. Mais ce n'est pas parce qu'on retrouve un fil conducteur entre l'église chrétienne et le temple païen que la rupture est gommée. D'une

---

[1] *Dictionnaire Encyclopédique de la Liturgie*, article « Architecture », dans « considérations historiques », p. 71.

[2] L'ensemble du discours, à la mode, sur les lieux et les techniques énergétiques propres à illuminer, s'inspirant plus ou prou de spiritualités asiatiques revisitées par la structure mentale binaire de l'Occident, est à placer dans une filiation païenne. Sans préjuger ici de sa pertinence ou de son impertinence, rappelons que, malgré un maquillage syncrétique, il n'a rien à voir avec le discours chrétien ; faire des moines bâtisseurs du XIIe siècle les descendants des druides ou autres chamanes, c'est témoigner d'une méconnaissance de l'histoire des religions.

[3] *Tsimtsum*, mot hébreu que l'on peut traduire par « retrait ». La kabbale rend compte du paradoxe de la liberté de la créature face à l'omniprésence divine par cette "explication" : pour créer, le Démiurge s'est retiré d'un certain espace, afin de "faire de la place" à autre chose que Lui-même. Par cette inversion sémantique, l'espace sacré est donc un espace vide, ce qui était le cas du Saint des saints dans le Second Temple.

part le modèle basilical se répandit pour des raisons pratiques – et non théologiques ; d'autre part il ne fut jamais le seul modèle et encore moins un modèle imposé universellement.[1] Il suffit pour s'en convaincre de comparer les églises de Rome (Sainte Marie-Majeure, St Clément, Sainte Sabine… etc.) et Sainte Sophie de Constantinople, à une époque où ces deux Eglises partageaient un héritage culturel encore proche. Il est cependant indéniable que l'alliance entre l'Eglise et l'Empire romain engendra la "resacralisation" du lieu de culte, par une sorte de mimétisme avec l'appareil symbolique du pouvoir politique.

C'est d'ailleurs cette visibilité retrouvée du substrat païen dans l'interprétation renouvelée à chaque génération du "signe" qu'est l'église, qui fonde l'histoire de l'architecture chrétienne, ainsi que, par voie de conséquence, toute la classification stylistique par laquelle on analyse habituellement un réseau donné d'églises. Aussi, il semble important de rappeler qu'une étude de l'architecture chrétienne à Taiwan uniquement basée sur une typologie des formes, tout en étant d'un intérêt certain quant aux filiations missionnaires, se révèle inefficace dans l'élaboration d'un jugement de valeur. Non seulement ce type d'analyse laisse de côté tous les lieux de culte qui ne présentent pas de forme caractéristique – la plupart des "églises" évangéliques par exemple, qu'on est obligé dès lors de qualifier autrement – mais surtout il fixe le concept d'église dans une évolution chronologiquement bornée, qui laisse dans l'ombre le flux qui irrigue cette évolution.

Derrière tous les modèles qui ont prévalu selon les époques ou les régions, se trouve toujours la *domus ecclesiae* comme signe informel de verticalisation réussie, et, avec elle, dans un métissage quasiment impossible à démêler car en recomposition permanente, le temple. L'architecture religieuse contemporaine, dans sa volonté de retourner à une pureté originelle, que celle-ci soit historique ou mythique, ne peut plus être appréhendée par les schémas traditionnels qui nous viennent des grands théoriciens du XIXe siècle, qui furent d'ailleurs, ironie de l'histoire, généralement de grands anticléricaux.[2] Cet agglomérat fondamental entre *domus ecclesiae* et temple devra accompagner toute la suite de notre propos, notamment quand il s'agira d'aborder, en plusieurs étapes, la question délicate et inévitable de l'"inculturation".

---

[1] Je renvoie au n°193 de *La Maison-Dieu*, qui propose une série d'études sur « les lieux de la liturgie » détaillant les nombreuses variantes régionales de la salle de prière, de l'époque paléo-chrétienne jusqu'au VIIIe siècle ; le plan basilical apparaît comme un modèle parmi d'autre, avec le plan centré, les églises doubles, les églises à double absides… etc. Cette diversité ne disparaît pas avec le temps, mais une certaine cristallisation se fait jour par grands ensembles géographiques et liturgiques. Voir en particulier l'article de Noël Duval : « L'espace liturgique dans les églises paléochrétiennes », pp. 7-30.

[2] Je pense bien sûr à Viollet-le-Duc ou à Jean-Baptiste Lassus. Par-delà du XIXe siècle on pourrait remonter aux grands architectes de la Renaissance italienne, d'Alberti à Palladio ; cette généalogie de l'analyse stylique nous ramènerait forcément au maître incontesté de l'Antiquité, Vitruve, qui, certes, ne parle pas des églises, mais dont les analyses ont "formaté" tous les classiques.

L'église-icône, c'est-à-dire interprétation architecturale du corps du Christ, sera donc obligatoirement une *domus ecclesiae* dont l'exigence de différenciation et l'indétermination formelle "attirent" toute les formes sacrales du voisinage, y compris les plus marquées par les traditions païennes ou les fantaisies individuelles, tout en les "brisant" afin que l'Esprit donne la vie à ce corps. Elle sera donc le temple de Jérusalem idéalisé, un *omphalos*[1], c'est-à-dire un centre cosmique mesuré, ordonné, orienté, mais désormais par l'homme nouveau, donc avec une sorte de "désinvolture" mâtinée de nouveauté ; une liberté créatrice revisite tous les modèles. N'en déplaise aux théoriciens du XIXe siècle, une église est une architecture raisonnable, mais non « raisonnée » ; elle est un temple de la raison, mais pas uniquement, car le *Logos* est plus que ça. La *Sagrada Familia* en est l'exemple le plus éloquent…

La détermination historique et l'émergence d'un bornage

L'église-bâtiment est, pour reprendre la citation introductive de ce chapitre, une union du « livre de la nature » avec « le livre de la liturgie », mais un troisième livre vient s'intercaler entre les deux précédents et faire « bouillonner » cette union, la rendre en quelque sorte "vivante", c'est le livre de l'Ecriture Sainte, c'est-à-dire la chronique, consignée par écrit, des improvisations divines en réponse à la liberté humaine. Pour être plus clair, entre la *domus ecclesiae* et le temple, entités que nous pourrions qualifier de constantes idéologiques, s'intercale l'Histoire et tous les rapports de force qui entrent dans la sphère d'étude des sciences humaines. Il s'agit bien d'un agglomérat car on ne sait jamais quelle en sera la composition dans un contexte donné, le jeu du déterminisme et de la liberté façonnant d'étranges et imprévisibles qualités. Deux extrêmes sont cependant décelables, entre lesquels les théoriciens peuvent détailler un panel quasi infini de réalisations architecturales.

« Tout est permis mais tout n'est pas profitable ».[2] L'homme déjà nouveau est encore ancré dans des continuités déterminées et déterminantes ; il reste lié à la loi de la pesanteur ! Si les modèles sont revisités, ils n'en restent pas moins des bases de travail dont nul ne peut faire abstraction. Deux d'entre elles me semblent borner toute architecture chrétienne, du moins celle qui présente suffisamment de matière pour mériter une visite[3] : la cathédrale gothique[1]

[1] Paul Evdokimov, *L'art de l'icône, op. cit.*, p. 125.
[2] St Paul répète par deux fois cet adage dans la même première lettre aux Corinthiens, en VI, 12 et en X, 23.
[3] Une messe dans une salle de théâtre ou dans un stade de foot transforme ces endroits en lieux de culte chrétien, mais on ne peut décemment pas les faire entrer dans « l'architecture chrétienne » ; ces architectures d'emprunt appartiennent à d'autres "champs" et toute appropriation serait abusive. Cependant, et malgré son caractère temporaire, une estrade sur un terrain d'aviation pour une célébration du genre celle des Journées Mondiales de la Jeunesse (la dernière ayant eu lieu à Madrid en août 2011 devant un million et demi de personnes) peut entrer

et l'abbatiale cistercienne[2], et s'il faut désigner des noms, je choisirai, parmi une foule d'autres possibilités, Notre Dame de Paris et Notre Dame du Thoronet.[3]

Pourquoi faire de ces deux édifices, deux emblèmes qui serviront à jauger une architecture chrétienne d'une autre région et d'un autre temps ? Ce choix est-il légitime ? La réponse est dans l'analyse des critères qui permettent d'appréhender ces deux églises. On découvre vite qu'elles sont, en fait, par-delà des rapprochements factuels, l'exact opposé l'une de l'autre ; ce sont justement les similitudes de surface (contexte historique, techniques de construction… etc.) qui mettent en relief la nature des logiques antagonistes ayant présidé à leur construction. De plus, seuls peuvent servir d'emblème des bâtiments enracinés dans une époque et un espace où les logiques susdites pouvaient s'exprimer aussi librement qu'il est possible. Les signes caractéristiques d'une civilisation ne sont jamais aussi forts qu'à son plus grand épanouissement, à son apogée temporelle, au cœur de son territoire symbolique. Concernant le christianisme, il fallait choisir le temps et le lieu où celui-ci exerçait la plus grande influence sur une société donnée, où il était le plus débridé dans sa créativité. Deux choix étaient possibles : la chrétienté orientale de Justinien ou la chrétienté occidentale de St Bernard.[4] La seconde s'est imposée en raison de son pouvoir d'évocation dans l'imaginaire architectural des missionnaires qui ont œuvré ou qui œuvrent encore à Taiwan. Pour eux, Ste Sophie de Constantinople n'est pas une source d'inspiration "naturelle", ou si elle l'est, c'est parce qu'elle a été "remixée" dans le néo-byzantinisme du XIXe siècle, ce qui en fait un modèle possible, certes, mais non un emblème.

Le fait de nous appesantir sur deux édifices qui ne sont pas de notre "terrain", ne nous en éloigne pas autant qu'il y paraît. Car, pour comprendre une architecture, qu'y a-t-il de plus important que de connaître l'iconographie mentale de ses bâtisseurs, afin de déceler non seulement leurs influences stylistique, mais plus encore le mode de fonctionnement de leur créativité, et les limites dans lesquelles celle-ci s'est exercée. Cela ne signifie pas que nos

---

dans le cadre d'une « architecture chrétienne » ; mais cette estrade – ce n'est pas ici le lieu de le démontrer – entre par ses lignes et par ses aménagements dans la typologie que j'essaie de construire.

[1] Les cathédrales romanes du XIIe siècle tendaient à cet extrême, et c'est pourquoi l'innovation technique de la voûte d'ogive les a "naturellement" amenées à être remplacées par des églises gothiques. Il n'est pas question ici des édifices néo-gothiques des XIX et XXe siècles qui n'en suivent plus la logique profonde, mais uniquement le *design*. J'y reviendrai.

[2] Je reste évidemment au plan des emblèmes, et ne désigne donc par cette expression « d'abbatiale cistercienne » que les édifices idéaux, construits pour la plupart avant la fin du XIIe siècle. Très vite, du fait du succès de l'Ordre cistercien, son architecture fut "rattrapée" par la logique des cathédrales.

[3] Chartres ou Fontenay auraient tout aussi bien fait l'affaire, mais les deux églises proposées ont l'avantage d'avoir été toutes les deux commencées vers 1160. On aurait pu préférer deux exemples d'une même région, d'un même "style", comme la cathédrale de Bourge et l'abbatiale de Noirlac, distantes d'une cinquantaine de kilomètres. Chacun choisira ses emblèmes, selon sa subjectivité, étant sauve la pertinence du contraste étudié.

[4] Justinien et St Bernard étant eux-mêmes des emblèmes qui ne limitent pas le choix temporel à leurs dates biographiques…

missionnaires avaient en tête Notre Dame ou le Thoronet, bien sûr ; bien d'autres corps intermédiaires occupent le *press-book* mémoriel, qui relèguent nos deux emblèmes dans une vénération, un peu nostalgique, dénuée d'influx créateur direct. Mais parce *tous* les modèles architecturaux intermédiaires qui, eux, se sont imposés et s'imposent encore aux lignes et aux côtes, sont saisis par le bornage défini par les deux monuments emblématiques proposés ici, il est capital de les étudier le plus précisément possible.





Les deux Notre Dame, si éloignées l'une de l'autre… (Internet)
La façade de l'abbatiale, dans son environnement rustique, sobriété, discrétion, équilibre donné par l'horizontale, deux petites portes, celle des convers à gauche et celle des morts à droite, qui magnifient un mur en "v" renversé. La façade de la cathédrale, dans son environnement urbain, majesté, équilibre donné par la verticale, la rose remplace l'oculus, les trois porches, le central surtout, magnifient une décoration et une structure en "v" ouvert sur le ciel. Le seul point commun est d'ailleurs ce ciel bleu, sans nuage ; ou comment la publicité touristique rejoint la symbolique religieuse ! Au Thoronet le ciel couvre de ses ailes, à Paris le ciel est "là-haut".

Deux logiques définissant un espace de création

Affirmons d'emblée que Notre Dame de Paris et Notre Dame du Thoronet sont deux modèles d'église tout aussi valables l'un que l'autre. L'universalité et l'ancienneté de la reconnaissance dont ces deux sites jouissent en tant que lieux de culte chrétien, dispensent de tout commentaire. Il n'en va pas de même de cette autre affirmation qui veut que ces deux modèles soient des pôles extrêmes qui attirent contradictoirement tout bâtisseur d'église, qui l'obligent à faire des choix souvent difficiles – il faut choisir entre deux biens –, qui l'écartèlent entre deux systèmes de valeur tout aussi justes, tout aussi parfaits pour définir une architecture chrétienne. Autrement dit, bâtir une église, est-ce forcément faire un compromis entre l'idéal de Notre Dame et l'idéal du Thoronet ?

Ces deux architectures ne sont-elles pas des espaces liturgiques catholiques qui partagent le même but : inviter les individus et les communautés qui y prient à rejoindre, au-delà de l'Histoire, au-delà de la béance dramatique expérimentée au quotidien entre l'aspiration au bonheur et la jouissance du bonheur, cette Entité personnelle communicante, seule créatrice

d'un présent plein, seule consolation et motivation véritables pour l'existence ordinaire. Dans la cathédrale comme dans l'abbatiale, l'homme roi, prêtre et prophète de la Création, dans sa verticalité propre, de la voûte plantaire à la voûte crânienne, récapitule, via le berceau ou les ogives de l'édifice, la platitude terrestre et la voûte céleste, microcosme et macrocosme, pour l'offrir en culte à Celui qui est l'intériorité de toute chose. Les Taïwanais cultivés, amateurs de patrimoine, ne mettent-il pas ces deux églises sur leur liste de visites à ne pas manquer ? Quelle est donc la mystérieuse différence qui en fait les emblèmes de deux mouvements contraires ?

Partons déjà d'une simple généalogie. Une cathédrale est le résultat de la christianisation du temple romain, du forum couvert (la basilique) et de l'amphithéâtre. Elle est surtout l'héritière du dernier nommé. Une similitude imparable : les arènes des gladiateurs et l'église de l'évêque présentent cette caractéristique architecturale de pouvoir contenir l'ensemble de la population de la ville, de façon ordonnée et hiérarchisée ; leur but est le même : régaler la plèbe de spectacles grandioses. Les basiliques romaines tendaient également à ce gigantisme et à ce but, mais pas de façon aussi réussie : la technique de la voûte ou les charpentes ne permettaient pas les contenances impressionnantes des amphithéâtres, à l'intérieur le peuple n'était pas aussi statique et canalisé, la salle était polyvalente mais n'offrait pas les fascinations du sacrifice, qu'il fût celui des condamnés de droit commun ou celui de « l'Agneau sans tâche ».

Les cathédrales, du moins à partir du XIIe siècle, quand les villes d'Europe eurent retrouvé une masse démographique conséquente – encore qu'elle fût loin de rivaliser avec celle des cités romaines – furent les nouveaux Colisées d'Occident, les monuments les plus colossaux et les plus populaires de chaque entité urbaine. L'enrichissement des campagnes et l'amélioration des techniques de construction permit aux populations de chaque terroir d'avoir *son* St Pierre de Rome, église triomphale faisant face, de l'autre côté du Tibre – ou du Styx – aux ruines de l'ancien Colisée. Dans cette cathédrale, la société chrétienne célébrait son identité, recevait l'éducation civique de la Cité de Dieu, et goûtait déjà aux plaisirs célestes dans des fastes liturgiques ou des drames paraliturgiques d'une sacralité tout aussi ludique qu'avant, mais plus religieuse que politique. En effet, la différence entre les deux Colisées résidait dans la présidence des cérémonies : avant, c'était le consul de la ville, le représentant de César, désormais c'était l'évêque, le représentant de Dieu ; César et Dieu parfois bénissaient la foule d'un même accord, et parfois s'excommuniaient mutuellement. La cathédrale était donc une architecture marquée extérieurement par la verticalité, mais

consacrant la dualité de ce monde.

Ainsi, à Wanjin, la première église devenue trop petite pour quatre-vingt néophytes, fut remplacée par l'actuelle, dont les dimensions – 35m de long, 13.5m de large, 7.5m de haut[1] – pouvaient contenir quelques centaines de fidèles[2], tous les présents plus les futurs. Il ne s'agissait plus de construire une chapelle de mission, comme à Kaohsiung, pour les offices des Dominicains, mais un centre de chrétienté. L'église se devait donc de s'imposer extérieurement dans le paysage, de laisser loin derrière elle toute comparaison avec l'architecture vernaculaire environnante.

A l'opposé, pour remonter la généalogie d'une abbatiale cistercienne, on peut se contenter de visiter quelques sites et de constater combien les forges d'Ourscamp ou de Fontenay, les dortoirs de Sénanque ou de Silvacane, les celliers de Noirlac ou de Fontfroide feraient – ou parfois font – de belles églises ; il suffirait pour cela d'y installer un autel, c'est tout. A l'inverse l'église cistercienne de Valmagne, avec ses foudres dans chaque travée des allées latérales, fait une superbe cave viticole. Ce ne sont pas les monuments marqués du sceau de la sacralité – ludique, politique ou religieuse – qui ont servi de modèle au Thoronet et à ses sœurs, mais les espaces dédiés au labeur, à la trivialité de l'existence. Il ne s'agissait plus de trôner au cœur d'un terroir de gens installés, mais d'accompagner les délaissés de la croissance partis à la conquête des friches, d'en faire des convers, et de faire des moines des paysans. On ne cherchait plus les éminences et les perspectives, mais les sources, donc les ravins ; on ne se préoccupait plus d'être sur les grands axes, là où se colportait la vie culturelle, mais au milieu des vignes et des champs à cultiver.

Avec la suppression des clochers, et même des contreforts et des arcs-boutants quand la technique et le matériau le permettaient, l'abbatiale cistercienne était une architecture marquée extérieurement par l'horizontalité, mais consacrée à l'unité de ce monde. Ainsi, à Wanjin, l'église fut construite non pas comme un château en Espagne, mais comme une forteresse. Aucune ostentation gratuite, aucun triomphalisme cabotin, c'est la pénibilité de l'existence ordinaire, marquée par les persécutions, qui servit de modèle. Assurer la survie des corps en même temps que le soin des âmes, une architecture utilitaire…

Cependant, l'opposition entre nos deux emblèmes se joue à un autre niveau. Pour essayer de l'appréhender, que l'on me permette une nouvelle anecdote personnelle. Un personnage

[1] http://www.catholic.org.tw/bankin/bankim/english.htm, paragraphe « The building of the Church ». Les dimensions y sont indiquées en pieds. Je les traduis dans le système métrique.

[2] Les dimensions laissent supposer une contenance d'environ 300 personnes assises. Tout dépend bien sûr du degré d'entassement et des normes de sécurité…

qui a fait date dans mon expérience au Thoronet est le PDG d'un grand groupe industriel japonais. Sa visite fut préparée longtemps à l'avance par un membre du staff, gérant d'un domaine viticole varois qui appartenait à l'entreprise concernée, un monsieur japonais habitué à la maladresse occidentale, et qui me fit de nombreuses recommandations pour que son patron pût être reçu dans l'apparat qui sied aux puissants de ce monde. Le grand jour arriva, le PDG entra entouré de ses prétoriens en costume noir, avec l'inévitable retard qui frappe les gens sérieux quand ils s'accordent une pause. C'était un monsieur de petite taille, le visage fermé, les épaules comme chargées d'un poids de responsabilité que ses traits contractés entendaient assumer sans faiblir. Il fallut faire vite, une demi-heure tout au plus ; je raccourcis le discours informatif, mais gardai intact le temps consacré au test acoustique, ces cinq minutes de chant qui rendent une visite au Thoronet inoubliable. Le grand industriel s'était quelque peu décrispé au fur et à mesure des haltes, et par chance mon anglais parfois approximatif n'avait pas fait trop écran à l'architecture ; mais à la sortie de l'abbatiale, après le chant, ce fut un homme souriant et détendu qui vint me remercier. Le visage, qui exprime les hiérarchies intérieures, était changé.

Tous les guides, écrits ou oraux, répèteront à l'envie ce qui sépare sociologiquement une communauté paroissiale d'une communauté cistercienne. Deux cultures différentes : l'une de lettrés (le clergé séculier) qui s'adressent à des illettrés (les laïcs, nobles et paysans) pour lesquels il faut du grandiose (pour attirer) et de la décoration (pour enseigner) ; l'autre, de lettrés qui restent entre eux, des cloîtrés qui n'ont besoin ni d'artifices ni d'images. D'un côté des distraits et des récalcitrants qu'il faut savoir emmieller par de l'extériorité, de l'autre des éveillés et des volontaires qui s'emmiellent de l'intérieur. Deux logiques architecturales qui poursuivent le même but - s'adapter à leur public – et qui produisent des résultats opposés parce qu'il ne s'agit pas du même public. Notre Dame s'adresse au tout-venant, le Thoronet attire l'élite. Tout cela est bien connu et bien utile, mais encore faudrait-il établir des critères objectifs et pertinents entre le "tout-venant" et "l'élite". Si on ne retient que des critères sociologiques, souvent marqués par une lecture marxiste de la société médiévale, on risque de passer à côté de la véritable nature de ces deux pôles de l'architecture chrétienne.

Car, après tout, on est chacun le "tout-venant" de quelqu'un ou "l'élite" de quelqu'autre ; et il n'est pas interdit de se réjouir équivalemment d'une cathédrale et d'une abbatiale. Le gothique flamboyant ou le roman dépouillé sont tout autant élévation de l'âme que flatterie des sens. On est chacun l'initié d'un domaine de connaissance et le non-initié d'un autre ; et les labyrinthes des nefs de cathédrale ne sont pas plus ni moins initiatiques que les savantes proportions des abbayes cisterciennes. Non, ce qui sépare ces deux familles de bâtiments

sont la nature de l'ambiance qu'ils façonnent ; et c'est justement la difficulté d'en exposer rationnellement l'opposition, car une ambiance est un fluide extrêmement subtil qui dépend d'une infinité de paramètres, objectifs – de la météo au transit intestinal – et subjectifs – l'émotivité du visiteur, ses soucis du moment autant que l'historiographie de son imaginaire… Essayons cependant de dégager des éléments concrets de discernement qui aient une valeur universelle et indépendante des contextes.

Nous pouvons établir une première qualification d'ambiance, en distinguant entre une "ambiance informative" et une "ambiance performative". Dans une cathédrale gothique, la puissance de la structure, la lumière filtrée des vitraux, la statuaire, les dorures des vêtements liturgiques, les grandes polyphonies bientôt accompagnées par les grandes orgues, tout cela a un rôle pédagogique : il faut faire comprendre au fidèle un contenu théologique, la grandeur, la suavité, l'autorité, la maternité de Dieu. L'ambiance est au service d'une information, elle doit expliciter. Dans une abbatiale cistercienne, le descriptif est au contraire réduit à la portion congrue, il ne s'agit plus de faire comprendre – dans sa double dimension de l'intellect et du sensible – mais d'inviter à un engagement durable, d'aider à l'implication. On ne discoure plus sur les attributs divins – l'acoustique y rend les homélies inaudibles – mais on se les approprie, on les incarne dans tous les aspects de la vie qui se déroule juste à côté, au réfectoire, au dortoir, au cellier… etc.

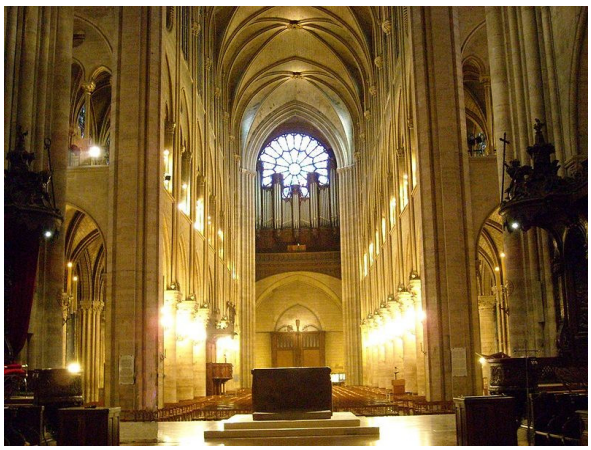
Ce fait amène à une deuxième qualification d'ambiance, qui n'est plus guère appréhendable aujourd'hui mais qui est pourtant capitale, en distinguant entre une "ambiance de l'instant" et une "ambiance de la durée". La temporalité d'usage d'une cathédrale, c'est quelques heures par semaine, la messe épiscopale et les vêpres solennelles du dimanche, éventuellement une brève cérémonie ou une visite au Saint Sacrement en semaine pour les plus pieux. Tandis que la temporalité d'usage d'une abbatiale cistercienne, c'est toute la journée, tous les jours. Non seulement le moine y passe un tiers de sa journée avec les sept offices et la messe, mais surtout l'église est son horizon, elle est un des côtés du cloître, c'est par elle qu'il sortira pour son dernier repos. Notre Dame a été construite pour des "passants", le Thoronet pour des "demeurants".

Cela entraîne une troisième qualification d'ambiance, que Saint Bernard a mise à l'honneur par quelques aphorismes célèbres, en distinguant entre une "ambiance de la vision" et une "ambiance de l'écoute". « Tu veux voir ? Écoute ! » disait le maître… On va "voir" Notre Dame de Paris. Quelque soit son état d'âme, on est toujours charmé par la majesté de l'édifice, on est toujours ravi par son ambiance. Car la vision offre une connaissance

informative immédiate, la vision s'impose d'elle-même. Pas besoin de chercher une cathédrale, il suffit de se diriger vers ses flèches. Tandis que le Thoronet demande de l'attention. On va écouter son GPS pour ne pas se perdre dans la forêt varoise, puis on va écouter un bâtiment où "il n'y a rien à voir". Le touriste pressé, embouteillé, stressé, trouvera exorbitant de payer sept euros pour des murs nus. Et il aura raison. Au XIIe siècle, aurait-il payé beaucoup plus, il n'y aurait pas eu accès du tout ; car seuls ceux qui s'impliquent dans la durée peuvent entrer dans une ambiance de l'écoute. A la différence de la vision qui surgit de l'extérieur, l'écoute provient de soi, de son intériorité, de son « néant » comme dirait Saint Bernard. Et c'est pourquoi les murs sont nus : ils ne sont qu'un miroir. Mais seule la nudité peut devenir lumière quand un rayon de soleil la caresse...

Quelle leçon tirer de l'anecdote ci-dessus ? Le PDG japonais a réussi sa visite : à la fin, il n'était plus un PDG japonais, mais un héritier des moines cisterciens, comme tout visiteur peut l'être, *s'il le veut bien*. L'écoute du bâtiment – et le rôle du guide est d'amener à cette écoute – lui a permis de s'extraire d'un monde d'information pour communier à une ambiance. Il n'a pas appris grand-chose, sur le plan de l'érudition, mais son sourire montre qu'il a retenu l'essentiel. Et ce fait nous apprend qu'une demi-heure suffit à entrer dans une durée, dans une démarche de "demeurant". Ce monsieur, dans l'abbatiale du Thoronet, n'a pas vu de murs nus, mais de la lumière, et cette métamorphose, accomplie dans son intériorité, n'a été possible que par le chant, non pas un brillant *bel canto* qui aurait rendu les honneurs au guide, mais quelques notes qui ont mis en résonance les proportions et les matériaux, qui ont fait de l'abbaye la source même du chant.





Deux ambiances fondées sur la géométrie et la lumière (à défaut de ne pouvoir illustrer la sonorité des lieux) et pourtant si divergentes. (crédit personnel et Internet)
Le Thoronet est plus sombre mais la lumière est un faisceau qui caresse les lignes et les volumes et qui attire spontanément le regard vers la façade aux plus nombreuses fenêtres, celle de l'Orient.
A Notre Dame la lumière est artificielle, à part celle de la rose de la façade ouest, mais elle est entamée par les grandes orgues, qui font concurrence au maître-autel contemporain ; cela s'ajoutant à la multiplicité des lignes et des volumes, le fidèle ne sait plus où donner du regard, au risque de se désorienter, voire de "s'occidenter".

2.5 La spiritualité, à la racine de la stylistique

Nous avons désormais en main des critères fondamentaux d'appréciation et de jugement pour parler de l'architecture chrétienne en général, en évitant les contre-sens. Tout lieu de culte chrétien – peu importe l'aire d'élection d'une étude spécifique – sera un mélange de *domus ecclesiae* et de temple, et ce mélange se situera quelque part entre Notre Dame et le Thoronet. Toute les églises de Taiwan que nous détaillerons plus loin, seront censées être une icône, qui unit symboliquement un principe "théocentré" à une forme "anthropocentrée" ; le terme invisible du symbole est invariable par essence, le terme visible est adaptable par exigence didactique. C'est le lien insaisissable entre ces deux registres du *Logos* qui offre à l'adaptation du signe architecturé et sa créativité et son bornage. Toute la troisième partie sera consacrée au thème de "l'inculturation", thème qui est – ce point fait désormais partie des acquis de notre recherche – inhérent à l'architecture chrétienne. Comme il est impossible de parler d' "inculturation" sans préciser une culture donnée, cette prochaine partie fera "atterrir" à Taiwan toutes les réflexions présentes.

Cependant, la typologie fondamentale que nous avons essayé de construire est encore trop large pour nous permettre d'apprécier avec acuité les enjeux culturels, forcément localisés, de l'architecture chrétienne. La marge de manœuvre architecturale, liée à l'indétermination fondamentale de la *domus ecclesiae* et à la spiritualisation néotestamentaire de la notion de temple, n'est pas seulement bornée, mais elle est canalisée par une sorte de législation, plus ou moins implicite, dictée par les différentes écoles du monde chrétien qui ont pensé la foi dans le Christ comme un tout, comme une irrigation des divers plans de l'existence, y compris le plan artistique. Ces écoles dites "de spiritualité" ont engendré des formes propres, originales dans le double sens du terme : développant des potentiels qui étaient contenus dans les origines, et créant ainsi du nouveau dans un paysage donné.

C'est ici, après avoir introduit le mot de "spiritualité", que nous pouvons aborder la question des "styles", sans les réduire à une simple classification d'entomologiste. Les monuments ne sont pas que le résultat de déterminismes techniques et sociétaux, mais, façonnés par l'humain, ils tirent aussi de lui une certaine imprédictibilité. Certes, un style permet de reconnaître, d'identifier, d'établir une filiation et un réseau, mais tous ces termes peuvent se décliner selon différents niveaux de profondeur et de complexité. Associé à une spiritualité, le style est une expression de ce que l'homme porte de plus caché, de plus informe, de plus vital ; le style est alors l'étape finale d'un processus de création, d'une organisation du tohu-bohu, d'une émergence de l'humain dans l'univers visible.

Le concile de Trente et les rencontres d'Assise : deux moments en interaction

Puisque cette partie sur les fondamentaux de l'architecture chrétienne n'est qu'une étape dans un développement plus large, il est nécessaire d'y introduire une dynamique historique circonstanciée, qui permettra de faire le lien avec les parties suivantes. Etant donné le cadre de ce travail, nous nous contentons ici des grands traits de la spiritualité catholique – le terme restera au singulier –, du XVIe au XXe siècle ; exercice de survol, indispensable cependant pour comprendre la structuration mentale des bâtisseurs d'église. Puisque Taiwan est l'ancrage de cette thèse, nous nous focaliserons sur les grands mouvements ayant eu, de près ou de loin, un impact sur cette Eglise locale.

C'est au XVIe siècle que, d'une part, Taiwan a été "découverte" pour la première fois par l'Occident ; c'est à partir du XVIe siècle, d'autre part, que l'aventure missionnaire, qui devait plus tard rejoindre les rivages taïwanais, s'est diversifiée en corps ecclésiaux différentes. Afin de ne pas alourdir ce chapitre, et malgré tout l'intérêt que représente le contenu historique des siècles séparant la construction de nos deux Notre Dame du nouveau visage de l'Europe à la fin de la Renaissance, nous prendrons comme événement de départ pour la réflexion présente le concile de Trente (1545-1563). En effet, l'évolution artistique qui le précède n'est pas directement perceptible dans l'architecture chrétienne à Taiwan, sinon à travers des réinterprétations qui commencent justement après l'enterrement du Gothique par la Renaissance. La rupture que celle-ci constitue est suivie, selon une loi déjà formulée, de la perception paradoxale des continuités, de la réappropriation des formes anciennes selon de nouvelles catégories philosophiques et esthétiques.

A l'autre extrémité de la période envisagée ici, est une actualité en mouvement continu mais dont les lignes de fond émergent en des événements symboliques ; un de ceux-ci est particulièrement éloquent : la rencontre interreligieuse d'Assise convoquée par le pape Jean-Paul II en 1986, et déjà réitérée deux fois, en 2002 et 2011.[1] Entre le Concile de Trente et les rencontres d'Assise, l'Eglise catholique a connu à la fois une expansion et un renouvellement, gouvernés par la Curie romaine, et ponctués par deux autres conciles localisés au Vatican.

L'époque du concile de Trente, c'est l'ouverture des nouvelles routes maritimes, et les

[1] Les rencontres d'Assise sont des « journées de réflexion, de dialogue et de prière pour la paix et la justice dans le monde », selon les propres mots d'invitation de Benoît XVI pour la dernière en date. Tous les grands courants religieux y sont conviés. Le but est plus de se connaître mutuellement que de décider quoi que ce soit. Le principe fondateur en est que la rencontre de l'autre est une valeur en soi (principe très biblique, puisque le Dieu de la Bible est "l'Autre" par excellence). Voir l'article d'Alberto Melloni, de l'université de Bologne : « La rencontre d'Assise et ses développements dans la dynamique du Concile Vatican II », dans *Le christianisme vis-à-vis des religions* (sous la direction de Joseph Doré), Cerf, 1997, pp. 99-130.

perspectives fascinantes, inespérées quelques décennies plus tôt, d'un monde à la fois enfin circonscrit – Magellan l'avait prouvé en en faisant le tour – et encore plus vaste que ne l'avaient pensé les Anciens. L'épopée missionnaire ne commence certes pas au XVIe siècle, mais elle connaît alors une extraordinaire stimulation, dont la découverte des Amériques et de leurs populations vierges d'Evangile est l'aiguillon. En cinq cents ans, l'Eglise se rendit présente sur toutes les terres habitées, au point que ce fait fut considéré par des esprits millénaristes comme un signe annonciateur de la Parousie.[1] Les rencontres d'Assise, qui sont un rassemblement des représentants de toutes les religions du monde à l'initiative du pape, sont une confirmation, par l'exhaustivité à laquelle elles peuvent prétendre, de l'interconnexion universelle des peuples. La mondialisation, qui n'était à Trente qu'une vision, est aujourd'hui pleinement réalisée ; les découvreurs ont laissé la place aux gestionnaires, la rencontre d'Assise étant *mutatis mutandis* une sorte de G20 des religions.[2]

« L'homme étant le chemin de l'Eglise », selon la formule de Jean-Paul II proposée dans sa première lettre encyclique *Redemptor Hominis* publiée en 1979, les craquements et les adaptations des sociétés humaines face à la progression de la mondialisation, ont été similairement vécus en interne dans les Eglises. A commencer par ce pluriel, totalement inconvenant pour tout adepte de l'Evangile… Le concile de Trente, convoqué trop tard pour espérer canaliser les forces centrifuges de la Réforme – des réformes protestantes –, se fit le moteur d'une contre-réforme dite "catholique", ce terme perdant un peu plus de son acception étymologique d'universalité pour revêtir davantage une connotation identitaire. Paradoxalement, c'est au moment où la mission *ad gentes* connut son plus puissant stimulus historique, qu'elle se fragmenta entre différentes confessions concurrentes.[3]

Sans entrer dans les détails d'une histoire moderne de l'Eglise catholique qui n'est pas l'objet de cette thèse, nous pouvons observer deux grands mouvements qui la parcourent, se succédant chronologiquement tout en interférant l'un avec l'autre. Un premier mouvement, qui va des redéfinitions dogmatiques du concile de Trente à la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale lors du premier concile du Vatican en 1870, est marqué par la

[1] En vertu de ce verset de l'Evangile de Matthieu (XXIV, 14) : « Cette Bonne Nouvelle du Royaume sera proclamée dans le monde entier, en témoignage à la face de toutes les nations. Et alors viendra la fin. » La Parousie est le retour en Gloire du Christ, la "fin des temps", événement distinct de la "fin du monde" marquée par le jugement dernier. Mais les différents plans interfèrent habituellement dans les apocalypses. Nous n'entrerons pas plus avant dans ces subtilités eschatologiques, bien qu'elles alimentent, en un certain sens, la ferveur missionnaire ainsi que la conception des églises, signes prophétiques de la « Jérusalem d'en-haut ».

[2] La comparaison avec le G20 est aussi impertinente qu'est éloignée la religion de la politique…

[3] Comme si, dans une lecture providentialiste de l'Histoire, ce pluralisme inédit des Eglises, concomitant de leur élan conquérant, devait les prévenir de tout triomphalisme et de toute (trop) bonne conscience. Cette division est d'autant plus mal ressentie que le porte-parole de l'Evangile est, partout en terre de mission, mis en faiblesse par une exigence accrue de correspondance au message annoncé. Comment être crédible en proclamant une vérité absolue, alors que les divergences de ses interprétations en proclament le caractère relatif…

volonté de tracer les *contours* de l'Eglise. Un second mouvement, dont le deuxième concile du Vatican (1959-1962) constitue la face émergée, est dirigé par le besoin d'expliciter la *nature* de l'Eglise. Le premier mouvement est extérieur : on statue sur les points litigieux de la croyance, on fixe les formules de foi, on stabilise l'organisation visible. Son identité ainsi reconfigurée, l'Eglise se lance à l'assaut du monde, et s'ouvre à l'altérité. Celle-ci, en retour, provoque une altération, une remise en question, non plus extérieure, mais intérieure ; Vatican II ne fut pas un organe de décisions dogmatiques mais pastorales, ce concile ne voulut pas redéfinir mais remotiver.[1]

Ces deux mouvements ne se contredisent pas forcément, mais peuvent aussi se soutenir mutuellement. Ainsi, les plus grands propagateurs des définitions du concile de Trente furent les Jésuites, les plus ouverts des religieux à l'égard des cultures non-chrétiennes – et finalement désavoués pour cette ouverture.[2] De même, la première rencontre d'Assise eut pour conséquence une réflexion agitée au sein de l'Eglise catholique, qui aboutit à la déclaration *Dominus Iesus*, publiée en août 2000 par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dirigée alors par le cardinal Ratzinger, futur Benoît XVI, sur « l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise ».[3]

Conséquences stylistiques

Ce qu'il est convenu d'appeler "spiritualité", dans l'univers chrétien, nous pouvons le définir comme un premier stade de différenciation, intermédiaire entre l'éblouissement indistinct de la Résurrection du Christ et les formes multiples de la célébration de ce miracle originel. La spiritualité appartient à une sphère intérieure de l'homme, là d'où jaillit sa motivation, là où se forment ses principes d'action ; elle est le lieu de l'adhésion consciente au Christ. Mais elle induit un prolongement qui mène l'incarnation à son terme. L'adhésion doit se faire résolution, sous peine de rester à un stade embryonnaire et de disparaître dans le grand brassage des sollicitations mondaines. Passer des principes d'action à l'action elle-

[1] « Scrutant le mystère de l'Eglise, le Concile rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament avec la lignée d'Abraham. » (Nostra Aetate, 4) Cette phrase introductive au paragraphe sur la vision que l'Eglise porte sur le peuple juif est emblématique : il s'agit de « scruter le mystère de l'Eglise » et non de le cadrer ; il s'agit plus d'une contemplation que d'une définition. Tout ce qui a été fixé littéralement dans les siècles précédents est gardé, mais un nouvel esprit est insufflé ; on ne part pas de controverses historiques, de rebellions circonstanciées, mais du « mystère », des origines, des profondeurs.

[2] Voir notamment la question des Rites chinois, sur laquelle l'argumentation jésuite fut battue en brèche par celle des Ordres mendiants puis des Mep. Avant d'être finalement révisée et acceptée par le Vatican au XXe siècle…

[3] Il serait erroné de voir à ce propos une quelconque divergence de vue entre Jean Paul II et son successeur, puisque le même Jean-Paul II rappelait, quelques mois auparavant, à la dite Congrégation, que « la thèse relative au caractère limité de la Révélation du Christ, qui trouverait son complément dans les autres religions, est contraire à la foi de l'Eglise. »

même… La spiritualité a besoin d'un relais afin de s'extérioriser. Dans le domaine architectural, ce relais consiste en un art ou un style. On parle d'un "art" quand l'extériorisation en question se répand dans tous les domaines d'expression de la société, dépasse les frontières politiques, et devient un "art de vivre" ; on parle de "style" quand cette extériorisation reste cantonnée dans une esthétique formelle. De même qu'une spiritualité vient informer et "énergiser" un substrat mental, un style vient personnaliser une technique de construction. En résumant avec une concision peut-être outrancière : si la spiritualité répond au "pourquoi", le style répond au "comment".

Lex orandi, lex credendi, dit l'adage ecclésial, qui peut se rendre par : « on croit comme on prie ». De même, on pourrait formuler : *lex credendi, lex construendi*, on bâtit comme on croit, on construit une église comme on pense la foi. La façon de concevoir la religion se répercute sur la façon de concevoir l'espace de la pratique religieuse. Selon qu'on aborde la célébration de la foi davantage comme une mystagogie ou plus comme une fête, sa transmission davantage comme une annonce ou plus comme un dialogue, on imagine des lieux de culte différents. L'étude des grands courants de pensée dans l'Eglise, et des motivations missionnaires qui en découlent, est à la racine de toute analyse architecturale des lieux de culte chrétiens[1] ; et inversement, l'attention portée aux bâtiments permet de mieux jauger les théories spirituelles, inspiration et expression s'interpénétrant en permanence.

Il ne s'agit pas ici d'appréhender le foisonnement de l'histoire de l'art sur cinq siècles, en s'attelant à une énumération encyclopédique, mais de le mettre en parallèle avec le double mouvement de la spiritualité catholique sur la même période. Commençons par une remarque capitale, qui concerne la quasi-totalité des églises Taiwan.

En histoire de l'art comme en histoire de la spiritualité, on retrouve le cycle de la nature, des saisons, avec des périodes d'expansion, de créativité, et des périodes de rétraction, de questionnement. Cela ne touche pas seulement quantitativement la production artistique, mais aussi qualitativement. De même que tout être vivant a besoin de sommeil – un tiers de la journée en ce qui concerne l'homme – certaines phases de l'histoire de l'art sont caractérisées par la stabilité – ce qui est une notion positive. Le fait de revenir à des formes connues, de se contenter de reproduire, n'est pas une absence d'art, tout comme le sommeil, bien qu'il soit une image traditionnelle de la mort, n'est pas une absence de vie ! En matière d'expression artistique, une société qui imposerait la nouveauté comme unique critère de

[1] Un intéressant travail serait à engager, qui ne sera dans cette thèse qu'en partie traité, faute d'archives suffisamment diversifiées, mais surtout par souci de dégager d'abord les lignes de force générale : comment la spiritualité de chaque congrégation missionnaire rejaillit sur les œuvres monumentales que celle-ci construit.

valeur, serait comme un homme qui interdirait à son corps tout repos. L'expérience aboutirait rapidement à l'épuisement, à une sorte de *burn-out* de la conscience créatrice.

Cela dit, expansion et rétraction ne sont pas dans une succession compartimentée, mais dans une imbrication. Si la diastole et la systole peuvent être clairement identifiées quand on focalise son attention sur le cœur, on ne voit plus qu'une circulation continue du sang quand le corps est considéré dans son ensemble. Les formes nouvelles sont en gestation dans les phases de somnolence ; les étincellements créatifs s'appuient sur ce qui est déjà. Une visite du musée du Petit Palais à Avignon illustre combien une *Vierge à l'enfant* de Botticelli tranche par son audace expressive sur toutes les autres *Vierge à l'enfant,* et réveille de l'ennui qui montait de salle en salle[1] ; mais tous les tableaux précédents témoignent combien Botticelli n'est pas une génération spontanée, un génie miraculeux, combien il s'inscrit dans une histoire qui part de l'icône en passant par Giotto. François Cheng a, de son côté, vulgarisé en Occident les principes fondamentaux de l'esthétique chinoise, en rappelant notamment l'importance du « vide créateur », et la complémentarité, dans la composition d'une œuvre, entre l'espace blanc et l'espace encré.[2]

L'appellation "gothique" fut lancée avec dédain par les humanistes de la Renaissance sur toute l'œuvre médiévale, jugée comme un art de "Goth", c'est-à-dire de barbare. Les siècles suivants rendirent justice à leurs aînés des XIe-XVe siècles, sans oser toutefois modifier les termes, devenus entretemps traditionnels, de "Gothique" ou de "Renaissance". La sémantique relève les contradictions : autant le "nouveau" est, depuis le triomphe de l'art dit "contemporain", la valeur positive par excellence, autant le "néo-" est une valeur négative ; autrement dit, la nouveauté n'est prônée qu'en tant qu'elle est absolue, détachée de toute tradition, principe qui est lui-même une nouveauté dans l'histoire de l'art, contradictoire avec la notion même d'histoire, et donc d'humanité.

Ces remarques permettent de jeter sur des périodes ou des styles habituellement dévalorisés, un autre regard. De même que notre société actuelle est traversée par un double mouvement, d'une part la volonté d'une exploration illimitée et d'autre part la recherche d'une sécurité totale, d'un côté « l'interdiction d'interdire » et de l'autre l'alourdissement des règlements administratifs, l'art est à la fois un besoin de créativité et de stabilité. Et il n'est pas nécessaire de devoir justifier des bâtisseurs d'avoir fait des églises "néo-", comme s'il fallait gommer une honte ; le « retour à l'authenticité » est certes une justification qui a sa valeur, mais même sans elle, le style "néo-" a sa place dans l'histoire de l'art, plus encore

[1] Ce propos n'engage que le piètre amateur d'art que je suis, et je m'excuse auprès des admirateurs du *Quattrocento* de cette négligence autobiographique.
[2] Dans son ouvrage de référence : *Vide et plein. Le langage pictural chinois*, Seuil, 1991.

qu'une bibliographie dans une thèse.[1]

Après tout, quand Quatremère de Quincy (1755-1849) encensait le néo-classique, il était dans la même logique que Palladio (1508-1580) qui encensait le néo-antique, ou que Vitruve (1er s. av. J.-C.) qui encensait le néo-grec. Mais ce serait une hérésie de qualifier l'art romain de "néo-grec" ! Pourquoi cela ? Parce que la réinterprétation par les Romains des canons esthétiques grecs a été la naissance d'un nouvel art, de nouveaux styles. Des innovations techniques furent apportées ; des ambiances, des sacralités, des personnalités monumentales, différentes et inédites, s'épanouirent. De même, la Renaissance n'est pas une simple copie de l'art romain, même si *La Rotonde* de Palladio s'inspire du Panthéon de Rome – la preuve étant qu'on a fait par la suite du néo-palladianisme… De même, l'art du XIXe siècle, dans ses styles néo-classique, néo-gothique ou néo-byzantin, n'est pas une pure transposition des édifices classiques ou gothiques ou byzantins.

Si, à Taiwan, beaucoup d'églises font penser à du "néo-XIXe", elles ne reflètent pas un manque d'imagination, mais sont bien une nouvelle variation de la tradition architecturale catholique. Parce qu'elles sont aisément "reliables" à un corpus connu, elles représentent une opportunité pour comprendre les modalités de la transformation de l'architecture chrétienne dans un nouvel environnement culturel. Une rupture trop nette aurait été "suspecte", et ne nous aurait pas permis d'identifier les "enjeux" mentionnés dans le titre de ce travail.

Nous pouvons ainsi distinguer, entre le concile de Trente et les rencontres d'Assise, des styles d'églises marqués par l'exploration, par l'invention de formes, et d'autres styles davantage inspirés par l'exploitation, par le retour aux sources. Nos emblèmes du chapitre précédent illustrent ces deux tendances complémentaires : Notre Dame de Paris est une explosion de créativité, Notre Dame du Thoronet est une prouesse de stabilité. La spiritualité qui accompagna la première était forgée par la croissance économique, technique, intellectuelle ; conquête des friches, agrandissement du royaume capétien, naissance des universités… La spiritualité qui accompagna la seconde était forgée par la fuite du monde, la sobriété évangélique, la renaissance d'une règle bénédictine lue à la lettre. Pourtant, dénier la stabilité à la cathédrale de Paris est un non-sens : huit siècles après, elle trône toujours ; dénier la créativité à l'abbatiale cistercienne est un non-sens : huit siècles après, elle renouvelle toujours.

[1] L'allusion au XIXe siècle étant suffisamment claire, on se reportera avec intérêt à l'œuvre de Jean-Michel Léniaud, en particulier : *La révolution des signes – l'art à l'église (1830-1930)*, Cerf, 2007. Son introduction, « Du néo-gothique à l'abstraction » (pp. 9-16), est un remarquable condensé de cette étape de l'histoire de l'art (directement appliquée à notre sujet), auquel le présent paragraphe doit beaucoup.

Le concile de Trente fut suivi par le feu d'artifice de l'art baroque, aux ramifications stylistiques d'une grande diversité. Les contours de l'Eglise visible ayant été magnifiés, l'art postconciliaire fut naturellement porté vers la théâtralité. Cet éblouissement des sens alla de pair avec une confiance renouvelée dans la vie, une sérénité identitaire n'ayant peur d'aucun métissage. Le Baroque fut l'art missionnaire par excellence, au point de trouver un quasi-synonyme dans ce qu'on a appelé le "style jésuite".

En restant dans une vision surplombante, et sans chercher à faire des rapprochements artificiels entre des styles aux formes et aux inspirations différentes, disons que le Gothique eut, dans ses flamboyances tardives, une tendance baroque, et que le Baroque, dans ses extrémités rococo, eut une tendance gothique. L'inclinaison prise par ces deux adjectifs, avec parfois une connotation sinon péjorative, au moins inquiétante, traduit une créativité qui passe la mesure, une surenchère dans l'extériorité, voire la superficialité, qui gâte l'exploration initiale, et qui fait de la confiance en soi une ostentation superfétatoire. Ainsi, la cathédrale de Beauvais s'écroula par deux fois pour avoir vu trop haut…

A l'opposé de ces styles donnant au cours de leur développement une place de plus en plus grande au ludique, est situé le Classicisme dont la tendance est de se figer sous la bannière du politique. L'art classique du XVIIe siècle français n'est qu'une récurrence de cette volonté qui parcourt toute l'histoire moderne de l'art occidental, de revenir à la mesure, à la norme, au modèle. Plus la querelle des Anciens et des Modernes[1] prit de la consistance, plus l'Antiquité fut érigée en absolu esthétique. Si le XVIe siècle finissant n'avait pas donné tant d'artistes que le renom, béni par l'Eglise, ne pouvait renvoyer chez les barbares, le Classicisme se serait volontiers appelé la Renaissance de la Renaissance, c'est-à-dire, à chaque fois plus accomplie, une résurrection de l'Antiquité gréco-romaine, vue comme l'Age d'or par excellence.

Baroque et Classicisme se sont développés en même temps, dans des régions différentes, avant de se croiser et de se mixer en de nouvelles formules stylistiques, au cours du XVIIIe siècle, dans toute l'Europe. L'art baroque, comme l'art classique, ont été parfaitement intégrés dans le patrimoine et l'imaginaire catholiques. L'héritage est acquis, les bâtisseurs d'aujourd'hui peuvent y puiser à loisir sans que personne n'y trouve rien à redire. Les églises de Taiwan en sont pétries, sans pour autant être qualifiées de baroques ou de classiques, car la réappropriation de ces styles est achevée.

[1] Cette expression est née, aussi surprenant que cela puisse paraître, avec la réforme cistercienne ; elle était alors appliquée à la "dévotion". A partir du XIIe siècle, on distingua une dévotion ancienne (traduire par "traditionnelle") centrée sur l'*opus Dei* (la liturgie solennelle), et une dévotion moderne dont le fer de lance fut la *lectio divina* (la méditation personnelle). Avec la Renaissance, l'expression sortit du milieu ecclésiastique pour toucher tous les arts, à commencer par la littérature.

C'est au XIXe siècle que se croisèrent, le plus manifestement, les deux mouvements qui traversent l'Eglise catholique, celui de la définition de ses contours, et celui de l'explicitation de sa nature. C'est alors que les églises et autres bâtiments se calèrent dans des catégories esthétiques, celles-là mêmes, qu'à la même époque, les théoriciens de l'art définissaient. Le XIXe siècle, c'est la naissance des "styles" ! Alors que la révolution des techniques, la métallurgie en particulier, ouvraient d'infinies possibilités architecturales, offrant pour la première fois dans l'histoire la possibilité d'outrepasser les limites du bois et de la pierre, naquit également la notion de patrimoine, une nouvelle forme de sacralité. Dans un écartèlement de plus en plus douloureux, le XIXe siècle fut à la fois la plus systématique et la plus variée des Renaissances, et à la fois le digne successeur des audaces gothiques et baroques.

Cet écartèlement fit naître *la* grande question de l'art contemporain – au sens temporel de l'expression – à savoir : comment s'affranchir de sa genèse. Comment échapper aux canons esthétiques millénaires imposés par la Rome des Augustes ? Concernant l'architecture religieuse, le XIXe siècle tenta de répondre par la diversité : il revisita le Gothique, inventa le Roman, étudia le Paléochrétien ; il multiplia ses sources d'inspiration avec les exotismes de l'Orient, à commencer par Byzance, en continuant vers l'Egypte, en empruntant de loin en loin aux diverses cultures. Les lieux de culte catholique à Taiwan sont le réceptacle de cette histoire occidentale, de cette quête d'une création qui fût vraiment nouvelle, libérée des formes arbitraires qui ont "verrouillé" depuis plus de deux mille ans la notion du Beau en architecture.

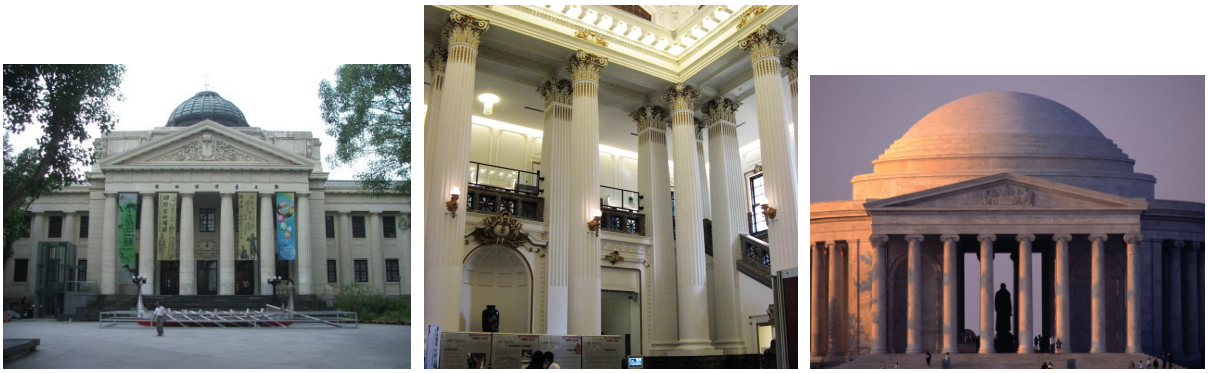
Globalement, on pourrait lire les différents manifestes artistiques qui se sont succédés depuis la fin du XIXe siècle, comme des tentatives de s'extraire du modèle unique, en essayant d'aller chercher une inspiration en amont, jusqu'au primitivisme, au naturalisme, à l'onirique, à l'abstraction qui précède toute figuration. Si l'architecture, de par sa "résistance" (sa soumission à la pesanteur et au financement, sa pérennité, sa visibilité…), n'a connu qu'en partie la grande brisure initiée par le Cubisme, et a été davantage vitalisée par l'avancée technologique, elle a cependant participé à cette volonté artistique du XXe siècle de s'abstraire de tout style, de tout déterminisme historique du Beau – ce qui signifie déconstruire la notion même de "beauté".

Mais les historiens d'art ayant toujours le dernier mot sur les artistes, l'au-delà des styles n'a été que le rajout d'autres styles, et l'Art Nouveau ne désigne pas une nouvelle ontologie artistique mais une simple variation historique. Et il semble bien, au vu du néo-

néoclassicisme international des monuments publics, qui continue régulièrement d'émerger à travers le monde, que le mythe de l'âge d'or augustéen soit plus vivace que jamais.



Le modèle et deux de ses résurgences les plus célèbres… (Internet)
Le Panthéon de Rome (IIe siècle ap. J.-C.) ; *La Rotonde* de Palladio (fin XVIe s.) près de Vicence ; le Panthéon de Paris (fin XVIIIe s.), ancienne église Ste Geneviève, construite par Soufflot et transformée par Quatremère de Quincy.



Deux autres résurgences plus proches dans le temps et plus lointaines dans l'espace : le Musée National de Taiwan (Taipei, 1908) (extérieur et intérieur), le *Thomas Jefferson Memorial* (Washington D.C., 1939). (Internet)

Chaque spiritualité contient une définition du Beau. Pour les "spiritualités de rétraction" (l'explicitation du "quoi", du contenu dogmatique) – cette appellation n'ayant, on l'aura compris, aucune connotation négative – le Beau est de l'ordre d'une ontologie à désensabler ; pour les "spiritualités d'expansion" (l'explicitation du "qui", de la nature profonde), le Beau est davantage vu comme un défi à relever. Mais le XXe siècle, en voulant une créativité "pure", libérée de l'histoire, des cultures, et finalement de la subjectivité humaine, a coupé le lien entre spiritualité et style. L'architecture chrétienne n'a pas forcément bien vécu cette évolution artistique, et on peut se demander si la "crise" postconciliaire, qui a conduit à une stagnation – voire à une régression, selon les critères utilisés – de l'Eglise en Europe occidentale, n'est pas aussi liée à ce divorce.

Le fait que la plupart des églises de Taiwan furent construites immédiatement après la "querelle de l'art sacré"[1], est à prendre à compte dans notre étude. De nouveaux modèles ont habité l'inconscient missionnaire à Taiwan, comme l'église du Plateau d'Assy (1950) – mais elle doit sa renommée plus à sa décoration qu'à son architecture – ou l'église de Ronchamp (1954) – de Le Corbusier –, jusqu'à parfois occulter les modèles précédents, avant qu'une étude apaisée de ces édifices ait déterminé s'ils reflétaient les fondamentaux de l'architecture chrétienne dans une société nouvelle, ou s'ils n'étaient que des œuvres marginales destinées à rester telles.





Eglise Notre Dame de Toute Grâce du Plateau d'Assy – Haute Savoie. (Internet)
Extérieur (avec sa fresque de Fernand Léger) ; et intérieur, où se succèdent les œuvres des plus grands noms de l'art contemporain. L'architecture est ici conçue selon les critères de la muséologie.





Eglise Notre Dame du Haut à Ronchamp – Haute Saône. (Internet)
C'est ici l'architecture qui *est* l'œuvre et qui porte le nom célèbre ; elle est à elle-même sa propre décoration.

[1] L'expression désigne ici un débat ponctuel qui agita l'Eglise (surtout en France), suite à l'inauguration des églises Notre Dame de Toute Grâce du Plateau d'Assy (1950) et Le Sacré Cœur d'Audincourt (1951) dont certaines œuvres décoratives firent scandale. Leur décoration, qui avait été confiée aux plus grands noms de l'art contemporain, assure aujourd'hui la renommée internationale de ces petites églises paroissiales. De façon plus large, le milieu catholique a répandu l'usage de l'expression « crise de l'art sacré », à propos des disputes autour du lien entre l'art et l'Eglise, qui ont suivi le dernier concile. Voir à ce sujet l'article d'Etienne Fouilloux : « Autour de Vatican II : crise de l'image religieuse ou crises de l'art sacré ? », dans *Crises de l'image religieuses de Nicée II à Vatican II,* Olivier Christin, Dario Gamboni (éd.), MSH, 1999, pp. 263-280.

Ce long paragraphe est européo-centré, car les cadres stylistiques qui délimitent l'inspiration des missionnaires ont été fondés en Europe. Cependant, dès les origines du christianisme, mais plus encore à partir du XVIe siècle – car alors les fondamentaux sont posés – une spécificité missionnaire vient colorer toute spiritualité, et par conséquent, tout style. Ce fait est si important qu'il autorise à parler, en architecture chrétienne, d'un "style missionnaire", alors même que les édifices concernés puissent émerger du Baroque, ou du Classique, ou du XIXe… etc.

La spécificité missionnaire

Si la Résurrection, l'événement "créateur" du christianisme, gardera toujours une part suffisante de secret pour n'être appréhendé que par la foi, sa vérité ou sa fausseté restant par nature insaisissables à la science sauf à déterminer si l'histoire de l'Eglise en découle ou non, sa célébration n'est pas destinée à rester confidentielle ; au contraire, loin d'être confinée au cœur de la vieille ville actuelle de Jérusalem, dans un monument qui est une sorte d'anti-modèle[1], elle prétend concerner tous les peuples, toutes les langues, tous les hommes de tous les temps. La première phrase du document œcuménique *Christian Witness in a Multi-Religious World* est :

> La mission appartient à l'être même de l'Eglise. Proclamer la parole de Dieu et en témoigner devant le monde est essentiel pour tout chrétien. En même temps, il est nécessaire de le faire selon les principes de l'Evangile, dans le respect et l'amour de tout être humain.[2]

Depuis St Paul et St Pierre, et en descendant la lignée des papes jusqu'à l'actuel, tous sont d'accord pour affirmer que l'Eglise est missionnaire ou elle n'est pas ; le fait d'annoncer l'Evangile est congénital au fait d'y adhérer. Quelle que soit l'interprétation du christianisme concernée, le converti devient ipso facto témoin – mot qui se dit en grec : *martyr*.

---

[1] L'église du St Sépulcre (ou *Anastasis* selon l'appellation des Eglises orientales) qui recouvre, d'après la tradition, et le Golgotha et le tombeau du Christ, a été marqué plus que tout autre lieu au monde par l'Histoire et ses contradictions. Géré depuis 1852 par le *Statu Quo*, qui fixe oralement les règles de la copropriété entre les différentes confessions chrétiennes, ce monument incontournable d'une visite en Israël, vit aujourd'hui comme en-dehors de l'Histoire, dans une stabilité, et donc un anachronisme, à l'opposé de la malléabilité propre du lieu de culte chrétien. On cherche en vain dans cette église la *domus ecclesiae*, à moins de faire abstraction des pesanteurs dont le caractère très "humain" rend l'exercice parfois héroïque…

[2] Ce bref document finalisé le 28 janvier 2011 a été rédigé en anglais par le Conseil Mondial des Eglises, le Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux et l'Alliance Evangélique Mondiale. Son but est de donner quelques recommandations valables pour tous les chrétiens en situation de témoignage. La traduction proposée est de l'auteur.

La terre entière est terre de mission, car le témoignage doit atteindre tout être vivant[1] ; de même, on peut dire que l'architecture chrétienne est, par nature, une architecture missionnaire. Cependant l'usage veut que certains pays – et non pas tous – soient appelés "pays de mission" ; de même, l'architecture chrétienne de ces régions ainsi spécifiées sera qualifiée de "missionnaire", à la différence de celle d'autres régions. De la même façon que le catholicisme distingue entre un sacerdoce commun des fidèles et un sacerdoce ministériel conféré par une ordination, il distingue un "ministère missionnaire", confié uniquement à certaines personnes, à certains bâtiments. Que Taiwan soit ou ne soit plus un "pays de mission", c'est une autre question que nous aborderons plus loin ; disons ici que notre typologie fondamentale doit être précisée en fonction de cette spécificité missionnaire. Car d'une part, notre étude de terrain se fonde sur des sources missionnaires ; d'autre part, l'immense majorité des églises de Taiwan a été construite par des "ministres de la mission". En retour, les bâtiments où l'aspect missionnaire de l'identité chrétienne est explicité, permettent de mieux comprendre l'architecture chrétienne dans son ensemble.

Même si Notre Dame et le Thoronet ne peuvent être qualifiés d'emblèmes que parce qu'ils ont valeur d'absolu, qu'ils peuvent être pensés sans autre référence que les absolus de la doctrine chrétienne, sans avoir à être immédiatement repensés par l'histoire postérieure de l'architecture[2], ils ne pouvaient être transposés tels quels à Taiwan, car ce dernier contexte exigeait leur coloration missionnaire. Cette coloration est composée de différents pigments, dont le plus important est, à n'en pas douter, l'explicitation de l'adaptation culturelle.

Nous avons dit que cette adaptation est inhérente à l'architecture chrétienne, mais elle est généralement implicite, suivant les mêmes lois que l'architecture civile ; elle "coule de source" quand le bâtisseur boit à la même source culturelle que les destinataires. En pays de mission, il n'en va pas de même : le missionnaire doit conceptualiser les deux cultures en présence, la sienne et celle des convertis, de façon à "construire" l'adaptation. En pays de mission, l'adaptation d'une église est plus de l'ordre de l'acquis que de l'inné.

Tout est une question de proportion ; si les valeurs de l'architecture chrétienne sont les mêmes partout, l'ordre des priorités varie d'un pays à un autre. Témoigner d'un

[1] Voir la finale de l'évangile de Matthieu : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples… » (XXVIII, 19). Une telle universalité de la propagation du message est partagée par l'islam.

[2] Au sens où il est impossible, par exemple, d'étudier une église pré-romane carolingienne sans immédiatement la caler dans une progression qui mène à l'apogée romane du XIIe siècle. Un bâtiment qui n'est qu'un maillon dans une évolution ne peut devenir emblème. Le Thoronet ou Notre Dame, bien que participant d'une histoire de l'art qui les engendre et qui les féconde, atteignent ce point relatif de perfection, ce sommet qui permet de les extraire de cette histoire et de les poser tels quels, en miroir des fondamentaux du christianisme.

éblouissement exige, quel que soit l'intensité de l'expérience mystique, de parler le langage – verbal et non-verbal – de l'autre. Certes, le rayonnement d'un sourire peut être plus éloquent qu'un discours, et l'abbatiale du Thoronet peut provoquer l'admiration de celui qui est étranger à la culture occidentale ; il n'empêche que le visage épanoui donne envie d'entamer la conversation, que le ressenti épanouissant provoqué par l'architecture cistercienne donne envie d'en comprendre les tenants et les aboutissants. Plus le langage de l'interlocuteur est éloigné de celui qui parle, plus les deux doivent faire un effort d'attention.[1]

Ainsi, si toute spiritualité catholique, et par prolongement tout style architectural catholique, est missionnaire, il existe cependant une spiritualité et un style appelés spécifiquement "missionnaires", qui consistent en une "explicitation". Tout ce qui est implicite, dans l'harmonisation de Notre Dame ou du Thoronet, entre la résurrection du Christ et sa célébration monumentale, doit, en terre de mission, devenir visible. Certes, la "beauté" des édifices parle d'elle-même, mais, en contexte missionnaire, elle se doit d'être plus lisible ; l'image ne suffit pas, il faut l'accompagner d'une légende.[2]

Si les motivations qui animent les missionnaires peuvent être diverses, elles ont toutes ce point commun d'être marquées de cette exigence d'explicitation. On pourrait objecter que la visibilité du contenu de la foi exprimé par une église l'est essentiellement par sa décoration, que la structure architecturale elle-même importe peu. Cependant, si cette thèse laisse volontairement de côté les arts décoratifs, ce n'est pas seulement parce que le sujet traité deviendrait trop vaste pour être circonscrit dans un tel travail, mais aussi pour souligner que le produit architectural possède sa propre autonomie.[3] Les lignes et les volumes, les matériaux et les proportions, expriment une spiritualité tout aussi bien qu'une statuaire ou un programme pictural. L'architecture en tant que telle est une explicitation, sinon elle ne pourrait mériter de figurer parmi les arts, sinon les premiers bâtiments cisterciens, dépouillés de toute décoration, n'auraient pas de valeur expressive ; ce qui est un non-sens. L'art de bâtir reçoit autant l'influx de la spiritualité que l'art de décorer, si ce n'est plus, car la temporalité de ces arts est différente.

---

[1] Et le cas déjà mentionné de M. Nishida Masatsugu est à cet égard exemplaire. A noter que la compréhension qu'il apporte de l'architecture cistercienne enrichit en retour l'approche qu'un Occidental a de son propre patrimoine. A l'opposé, le parcours de Jean-Sébastien Cluzel, "ébloui" par l'architecture japonaise, et cherchant de ce fait à en expliciter les lois, montre qu'on ne raisonne pas ici en terme de supériorité mais d'altérité. Le fait que ces deux architectes aient composé ensemble de nombreux articles, témoigne de la complémentarité des regards, et apporte à ce présent travail une précieuse motivation.

[2] Notons que, dans la tradition iconographique orientale, une icône ne reçoit ce titre qu'au prix du respect d'un certain nombre de règles, dont celle d'inscrire le nom du personnage représenté, même si celui-ci est reconnaissable au premier coup d'œil.

[3] *Dictionnaire Encyclopédique de la Liturgie… op. cit.*, introduction, p. 70.

De même que la spiritualité missionnaire réinterprète la théologie chrétienne en fonction des cultures à évangéliser, le style missionnaire réinterprète l'histoire de l'art européen en fonction des codes esthétiques des groupes ethniques à la rencontre desquels le missionnaire s'expose. Ce style se conjugue donc en autant de variétés que de peuples missionnés, auxquelles s'ajoute la variété des personnalités missionnaires et de leurs goûts.

De cela ressort qu'on ne doive pas trouver en pays de mission la reproduction *exacte* d'une forme architecturale ayant cours ailleurs. Si une telle copie existait, c'est que son bâtisseur aurait manqué sa cible, soit qu'il fût extérieur à l'entreprise missionnaire – la faute reviendrait alors au commanditaire – soit qu'il eût ignoré les fondamentaux de son "ministère".

Allons plus loin. Dans l'article déjà cité d'Eugenio Abruzzini, sont données des orientations pratiques pour la construction des églises.[1] Un premier paragraphe s'intitule « Unité dans la diversité » et affirme qu'il ne saurait exister un modèle unique d'église. Nous avons déjà parlé de cela : tout lieu de culte chrétien est une génération unique, fruit de structures en perpétuel remaniement et d'un zest de fantaisie inexplicable qu'on appellera par commodité le "facteur humain", pour signifier qu'une loi de liberté peut toujours influer sur les lois cosmiques. Aussi, tout style dit "international" ou "atemporel" – au-delà du fait qu'il s'agit d'une pure abstraction – ne peut s'appliquer à la construction d'une église en général, a fortiori d'une église de mission. Ou alors, il faudrait postuler que le pays à missionner n'aurait aucune culture propre, aucune forme architecturale endogène. Ce qui ne se voit guère qu'en Antarctique... Voire, car dans l'absence totale de culture, ce sont les spécificités naturelles qui s'imposent alors à l'inspiration.

L'antithèse de la prétention

« Ce qui est le plus contraire à la réussite d'une église ou chapelle, c'est la *prétention.* » Cette remarque liminaire de Maurice Briault dans son ouvrage *L'architecture en pays de mission*[2], donne une clé d'interprétation du style missionnaire, quelle que soit la conception de la mission que l'on ait. Un temple peut être prétentieux, mais pas un temple qui sert de *domus ecclesiae*, car il serait alors en contradiction avec le message du Crucifié. Si c'est un fondamental de toute architecture chrétienne, quelle en sera donc l'interprétation missionnaire ? Elle réside dans cette expression usuelle : « Cela va sans dire, mais c'est

[1] *Dictionnaire Encyclopédique de la Liturgie… op. cit.*, p. 75.
[2] DDB, 1937, p.23. Et il répète tout à fin (p. 152) : « Leur pire ennemi [aux bâtisseurs] : la prétention. »

toujours mieux en le disant… » Que la prétention soit antinomique avec la célébration du mystère pascal du Christ, c'est évident, mais le style missionnaire se doit de le montrer. Ce point nous donne l'occasion d'une dernière remarque concernant les fondamentaux de l'architecture chrétienne.

A Taiwan, le réseau architectural chrétien, catholique surtout, semble bénéficier, dans un aperçu généraliste qu'il faudra nuancer, des leçons du passé. Cela provient non seulement du fait que l'aventure missionnaire y est récente, mais, plus profondément, du fait qu'elle s'est développée essentiellement *après* 1949, date qui n'est pas innocente puisqu'elle signa la grande expulsion des missionnaires de Chine. Beaucoup s'étant repliés sur Taiwan, ils y bâtirent de nouvelles églises avec l'amertume du souvenir de celles qu'ils avaient laissées de l'autre côté du détroit. Parce qu'ils construisirent, avec les bâtiments, de nouvelles Eglises-communautés, l'enthousiasme se renouvela et les initiatives fusèrent ; mais ils avaient appris une certaine *humilité*, ils avaient vécu dans leur chair la condition de n'être que des "passants". Comme le moine cistercien qui, pour survivre psychologiquement à son vœu de stabilité dans une architecture donnée, au fond d'un ravin, doit chaque jour se rappeler qu'il ne fait que passer sur cette terre…[1] Cela n'éloigne pas forcément les églises de Taiwan de l'emblème "Notre Dame de Paris" pour les rapprocher de l'emblème "Notre Dame du Thoronet", car les deux ont leurs avantages et leurs inconvénients, mais, quelque soit leur penchant, cela leur évite de tomber dans une logique inappropriée, mais qui fut pourtant hautement prisée, la logique du "superlatif".

En effet, du IVe au XVIIIe siècle, l'Eglise d'Occident put s'offrir le luxe d'être à la pointe de la technique architecturale et d'avoir le pouvoir de la mettre en scène. Si bien que la logique d'une sacralité "ludique et politique" qui va du Colisée à Taipei 101, fut relayée pendant des siècles par les cathédrales. Les réalisations dessinées par ce type de sacré suivent la pente glissante du "m'as-tu vu". Cela pouvait à la rigueur s'accepter dans l'Europe du XIIe siècle, quand l'Eglise détenait le monopole de la représentation identitaire à l'échelon national, voire continental, cela devient inadapté dans une société "multipolaire".

Si nous prenons l'exemple de la Sagrada Familia : elle est un monument remarquable de Barcelone, mais elle n'est pas le seul. Ses flèches veulent témoigner des racines chrétiennes de la métropole ; on reste dans la notion de "signe" qui caractérise l'architecture chrétienne, on reste dans un sacré "religieux". L'église est une « imposante masse de matière », selon les paroles du pape, une "montagne", et cela est conforme à sa vocation ; nous aurions pu

[1] L'usage s'est perdu, mais bien des moines cisterciens (puis trappistes) des siècles passés, avaient l'habitude pédagogique de creuser chaque jour une pelleté de leur future tombe.

développer le lien entre "lieu-saint" et "haut-lieu", entre l'élévation du temple et l'ascension de la montagne… Mais si les flèches de la Sagrada Familia avaient voulu rivaliser avec les plus hautes tours de la ville, si elle n'avait pas voulu être *un* mont de Barcelone mais *le* mont, alors le signe aurait été "gâté" – selon une logique évangélique – et en fait de témoignage, l'église aurait surtout illustré une prétention de (re)conquête.

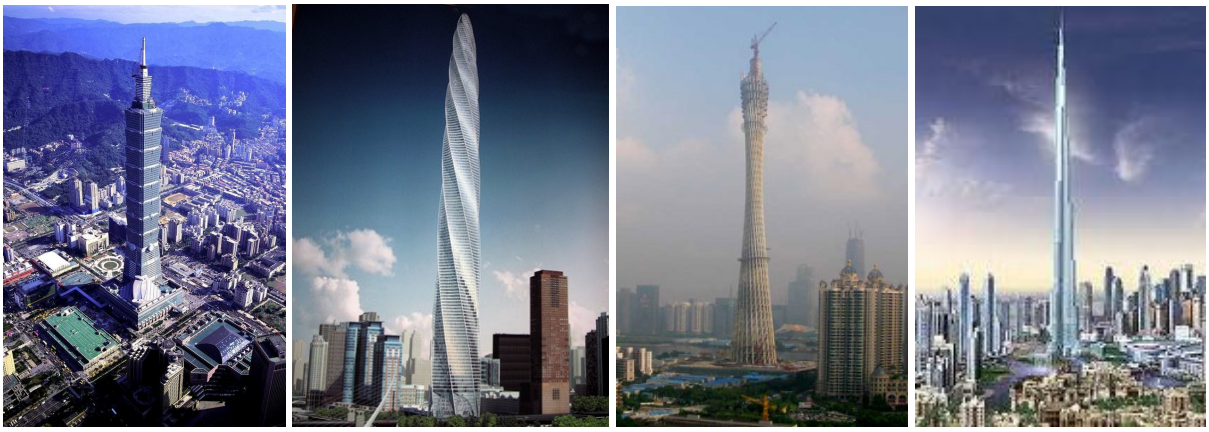
Notre Dame, en tant que monument le plus colossal de Paris, se justifiait peut-être aux XIIe-XIIIe siècle – on peut toujours en discuter – elle ne serait plus concevable aujourd'hui. Ce qui pouvait être, au temps de la Chrétienté politique, l'expression d'une spiritualité d'expansion, ne serait plus désormais qu'une "vaine gloire". Dans le modèle "cathédrale", demeure valable la majesté, qui est "signe" de la majesté divine, et "signe" d'un accueil le plus large possible, mais n'est plus valable la prétention à monopoliser le regard, car il n'est plus de "terre chrétienne", au sens théocratique de cette alliance de mots. C'est la "chance" offerte par l'époque contemporaine à l'Eglise, de renouer avec une logique de laïcité inscrite dans la Bible[1], l'autorisant à abandonner des architectures inopérantes sur le plan de la foi – et outrageusement dispendieuses. Le touriste cultivé ne peut cependant en vouloir à l'Eglise de s'être laissée emportée par des mécaniques séculières qui ont offert au monde une page sublime de l'Histoire de l'art…

Car à partir du XIXe siècle, les églises catholiques perdirent, par la force des circonstances, l'hégémonie architecturale dont les revêtait la nostalgie de la Chrétienté. Elles ne purent soutenir le rythme de la conquête des airs, à cause du manque de moyens financiers, de l'accroissement et de l'éclatement urbains, et surtout de l'accélération des innovations techniques rendant trop manifeste le hiatus entre la *domus ecclesiae* et la course à la prouesse. La logique de record que suivirent les cathédrales gothiques d'Occident – Paris XIIe siècle 30m sous voûte, Amiens XIIIe siècle 38m, Beauvais XIVe siècle 48m – n'a pas été relayée aujourd'hui par d'autres édifices religieux, mais par les gratte-ciels : en 1974 Chicago avec 442m, en 1998 Kuala Lumpur avec 452m, en 2004 Taipei avec 508m, en 2008 Dubaï avec 828m… et ce n'est pas fini. La course continue, s'intensifie, s'accélère. Mais les églises sont désormais "hors course", et c'est pourquoi le touriste à Taiwan ne s'attardera pas à l'architecture chrétienne ou la dédaignera. Mais n'est-ce pas le signe qu'elle est peut-être revenue dans ses bornes ?

La "chance" de l'architecture chrétienne à Taiwan est d'avoir été créée à une époque où elle ne pouvait déjà plus rivaliser avec l'architecture civile – tours et ouvrages d'art – ni coloniser le monde du spectacle ; nulle statuaire n'aura jamais la mainmise sur l'imaginaire comme le

[1] Le fameux « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt XXII, 21).

cinéma en 3D, et la plus baroque des cathédrales restera fade par rapport aux enchantements de Disneyland. Les excroissances infinies du monde virtuel font perdre à la liturgie son "ludique" pour le recadrer sur la dimension religieuse ; la messe et son espace, n'attirant plus en tant que théâtres ou comme signes extérieur de respectabilité, ils se dépouillent du sociologique et redeviennent des "signes" de la foi, des "icônes", avec tous les risques quantitatifs que comporte un repositionnement sur le qualitatif…



Des images de la course au record : Taipei 101 (508m) ; Chicago (609m, en cours); Guanzhou TV Tower (610m) ; Burdj Dubai (828m). (Internet)
Comme pour les cathédrales médiévales, le spectacle n'est pas uniquement dans la virtuosité, mais aussi dans l'élégance. Il s'agit aussi d'une recherche symbolique du Beau, l'expression d'une "spiritualité".

Parallèlement à ces facteurs externes, une prise de conscience en interne traverse l'architecture chrétienne contemporaine, et la réoriente vers la *domus ecclesiae.* Cependant, ce repositionnement porte en lui le ferment d'une autre logique inappropriée : non plus un dépassement de la limite donnée par Notre Dame, non plus un excès, mais un dépassement inverse, un creux, une radicalisation du mouvement qui avait conduit à la création du Thoronet. Logique tout aussi "inappropriée" que la précédente, parce qu'après avoir négligé l'aspect "maison", les bâtisseurs d'églises risquent désormais d'en oublier l'aspect "temple". Dans l'une comme dans l'autre de ces logiques, c'est l'adaptation culturelle du sanctuaire chrétien qui pâtit. Au lieu de transposer tel quel un emblème architectural d'Occident en pays de mission, ce qui fut souvent mais qui n'est plus concevable aujourd'hui, on tend désormais à la négation pure et simple de tout emblème, et la construction d'une unité de base dépouillée de toute histoire, tendant à l'indifférenciation, à la "profanation".

De cet extrémisme architectural qui transparaît par exemple dans le courant minimaliste, certaines églises de Taiwan ne sont pas exemptes et c'est pourquoi nous y reviendrons en détail. L'introduction ici d'un jugement de valeur se justifie par le fait, d'une part que ces

mouvements issus de l'art contemporain se fondent sur une compréhension erronée de l'architecture religieuse qu'ils prennent pour modèle, et d'autre part qu'ils en viennent à privilégier des lignes idéologiques au détriment du "signe" que doit être une église.

Cette question est suffisamment grave pour avoir soulevé parmi les missionnaires d'amples querelles, dont la partie suivante rendra compte. Celles-ci, qui ne sont pas closes, tant s'en faut, sont une des facettes particulières du grand questionnement planétaire concernant ce qu'on appelle la "globalisation".



La Sagrada Familia à Barcelone, en cours de construction. (Internet)

L'émergence d'un nouvel emblème de l'architecture chrétienne ? C'est le "ministre de la culture" de Benoît XVI, le cardinal Ravasi, qui en a émis l'idée lors d'une exposition inaugurée le 24 novembre 2011 au Vatican et déjà réclamée par la Chine et le Japon. Commencée en 1882, consacrée en 2010 – la date d'achèvement (encore au moins une quinzaine d'années) dépend des mécènes –, ce monument fut pour son concepteur, Antonio Gaudi, au dire de tous ceux qui l'ont connu, un véritable chemin spirituel. Les deux "maîtres" de Gaudi, la liturgie et la nature, n'ont pas cessé d'inspirer ses sept successeurs. « Monde en suspension, forêt de symboles, symphonie inachevée, sacramental de pierre, vertigineux parcours offert au visiteur … » selon les expressions prononcées lors de cette exposition, le « Temple expiatoire de la Sainte Famille » semble condenser toute l'histoire de l'architecture catholique entre le XIIe et le XXe siècle. Dans une alliance de la foi et de la technique aussi "parfaite" qu'à Notre Dame ou au Thoronet, cette « architecture vivante » donne « une forme artistique aux mystères de la foi » et exprime le témoignage de foi, en perpétuel changement, de la Catalogne, fière de ses racines, de sa culture et de sa spiritualité (d'après les propos du cardinal Ravasi).

TROISIEME PARTIE

Quelle "inculturation" à Taiwan ?

Après avoir tracé les contours de l'architecture du "lieu-saint" chrétien, de l'avoir dessiné comme un métissage en redéfinition permanente, selon les contextes et les personnalités, de la *domus ecclesiae* avec le temple, recomposition bornée par deux emblèmes tout aussi valides l'un que l'autre mais incarnant des logiques opposées, recomposition canalisée par une sorte de "transcendance" historique qui en régente l'évolution selon les fils conducteurs de la spiritualité et de la stylistique associée, nous pouvons en étudier maintenant la pénétration dans la sphère culturelle de Taiwan. Partant des substrats mentaux et des présupposés culturels des missionnaires, et de leur mise en cause face aux réalités du terrain, nous progresserons vers une mise en lumière de ce contexte taïwanais, fait lui aussi de ruptures et de continuités, et s'affrontant au mode chrétien d'appréhension du monde par une inertie elle aussi en recomposition incessante.

3.1 La démarche d' "inculturation"

Toutes les considérations précédentes nous ont amené à comprendre que l'architecture chrétienne exige, de par sa nature même, une adaptation au contexte culturel dans lequel elle s'érige. Ce double mouvement de "désacralisation" et de "resacralisation" donne à cette adaptation une double face : l'une est "horizontalisante", elle consiste à ouvrir le saint des saints au regard – à la compréhension, à la sensibilité – des habitants du pays, le "tout-venant" local ; l'autre est "verticalisante", elle consiste à ouvrir la cour des païens au regard divin. Une église doit être ainsi faite qu'on y voie du premier coup d'œil et sa familiarité avec le peuple qu'elle représente, et sa familiarité avec le Dieu qu'elle manifeste.

Quel mot est le plus "adapté" pour décrire ce processus ?

> Que le mot "adaptation" lui-même ne soit pas adéquat, c'est possible, une chose reste bien certaine en tout cas : le simple bon sens, allié à un esprit surnaturel profond et à une grande ténacité, ne saurait exclure la nécessité d'un effort de généralisation et de réflexion, pour dégager des succès ou échecs quotidiens des principes d'action et des méthodes d'apostolat peut-être plus efficaces : nos aînés n'étaient pas outillés comme nous le sommes, nous

> n'aurons pas leurs excuses.[1]

Le père Philippe Gourraud[2], des Missions Etrangères de Paris, dans un article intitulé « Adaptation ou routine » et daté de 1957, s'adresse à ses collègues pour les exhorter à aller de l'avant. A quelques années de distance, en 1961, le père De Biesme[3] rejoint le père Gourraud dans sa volonté d'établir des critères de discernement concernant une adaptation, dont le principe est accepté d'emblée, et qui correspond à un vécu déjà conséquent.

> De nos jours, l'apostolat missionnaire est continuellement sous-tendu par l'idée de l'adaptation. Mais ce mot lui-même d'adaptation prête à équivoque : la fortune même qu'il connaît invite à ne pas l'utiliser sans discrimination.[4]

Depuis la rédaction de ces articles, une foultitude de documents ecclésiaux et d'ouvrages savants ont traité de la question. Ce présent travail s'insère dans cette grande lignée de « généralisation et de réflexion » et recueille déjà le labeur des cadets devenus à leur tour des aînés. Des divers vocables qui pourraient préciser, "discriminer", le mot "adaptation", plusieurs sont déjà apparus ou apparaîtront au cours de la rédaction : métissage, hybridation, indigénisation, contextualisation, acculturation… chacun reflétant un aspect de ces « principes d'action et méthodes d'apostolat » qu'appelait de ses vœux le missionnaire ci-dessus. Mais puisque cette thèse s'attache particulièrement à l'architecture catholique, c'est le néologisme d' "inculturation" qui sera privilégié.

"Inculturation" est un substantif qui fut mis à l'honneur par l'Eglise catholique au cours du grand brassage d'idées qui suivit le Concile Vatican II (1962-1965). Façonné par les Jésuites, diffusé sous le généralat de Pedro Arrupe[5], ce mot circulait déjà dans les milieux missionnaires, il fut remarqué et adopté pour signifier la double adaptation que provoque l'évangélisation, celle du missionnaire à ses missionnés et celle des païens à la représentation chrétienne du divin. Le préfixe "in" suggère une pénétration en profondeur dans la culture de l'autre, pas seulement une adaptation formelle mais une connaissance et une reconnaissance du contenu même de l'altérité. Si l'acculturation est un processus par lequel un groupe humain assimile tout ou partie des valeurs culturelles d'une autre groupe humain, elle n'est pas synonyme d' "inculturation", mais en constitue plutôt une première phase qui

[1] *Bulletin des Missions Etrangères*, 1957, p. 518.
[2] 1927-… (notice bio. 3984), en mission au Japon.
[3] Albert de Biesme, 1916-2002 (notice bio. 3929), Mep, en poste en Malaisie puis en Europe.
[4] *Bulletin des Missions Etrangères*, 1961, p. 189. Article : « Sur quelques petits côtés de l'adaptation ».
[5] Préposé général des Jésuites de 1965 à 1981; cet Espagnol avait été provincial au Japon.

appelle une réciprocité, dans une dynamique "transformante".

Que le mot "inculturation" lui-même ne soit pas adéquat, le pape actuel l'a laissé entendre récemment au cours de son voyage vers le Bénin, le 18 novembre 2011, quand il exprima aux journalistes sa préférence pour cet autre néologisme d' "interculturation", afin de « garder à la rencontre entre cultures une dimension d'universalité fondée sur la vérité commune de notre être en tant qu'humains, dans notre temps ». Puisque la désignation verbale du processus concerné n'est pas encore sédimentée, gardons prudemment le stade sémantique d' "inculturation", qui a l'avantage d'être né pendant la période-clé de ce travail (les années 1950-1970). Ce chapitre voudrait préciser le contenu de ce vocable.

Une angoissante dialectique…

L'altérité… Voilà pour l'homme en réflexion un point de départ "absolu", puisque la rencontre de l'autre est une condition nécessaire de la vie. C'est la gestion de l'altérité, le type de réciprocité mis en place, qui est à l'origine de l'immense diversité de la pensée humaine. Les missionnaires, parce qu'ils font de la rencontre de l'autre leur "profession", sont contraints de réfléchir sur la question de l'altérité, dans toute les catégories de la pensée, d'une approche spirituelle à une vision stylistique. Leurs conclusions peuvent être critiquées et contredites, elles ne peuvent être ignorées, car elles reflètent un effort d'explicitation dont les sciences humaines sont redevables. On peut vouer leurs méthodes aux gémonies, mais on ne peut balayer leur expérience de terrain, car leur effort d'acculturation, quels qu'en soient les présupposés et les achèvements, est un matériel de première importance au chercheur.

Cela est d'autant plus vrai pour le sujet qui nous intéresse : l'architecture chrétienne étant "inculturée" ou n'étant pas, elle nous renseigne à la fois sur la culture du missionnaire, sur celle du missionné, et sur les modalités de leurs interactions. La "fusion" de l'architecture chrétienne dans le paysage – "désacralisation" – et la marque de la Transcendance qui vient distinguer cette fusion – "resacralisation" - n'est pas une simple question d'inspiration, mais un véritable labeur, qui connaît des réussites et des échecs, qui reste toujours critiquable, toujours perfectible. L'universitaire – et peu importe par définition son degré d'implication dans les questions de foi – n'est pas "hors jeu" ; au contraire, il apporte le recul nécessaire à l'objectivité de l' "inculturation". A l'opposé, les hérauts de l'Evangile font des sciences sociales sans s'en rendre compte. Certains d'entre eux n'hésitent pas à entamer explicitement une démarche ethnologique ; même s'ils ne représentent pas la majorité, ils sont la face émergée de l'iceberg, ils rappellent qu'on ne peut, selon la vision catholique du moins,

annoncer le Christ sans prendre la mesure de l'altérité du missionné.[1]

Entre le concile de Trente et les rencontres d'Assise, la mise en présence progressive des peuples et des cultures, jusqu'au brassage actuel, a donné un tour dramatique à la question atemporelle de la relation entre vérité et charité. Ce dernier terme, choisit à dessein, indique que cette question a surtout travaillé le christianisme, même si elle est évidemment fichée au cœur de toute communauté humaine, étant au cœur de la relation à l'autre.

Dans un angle de vue occidentalisant, celui-là qui habite le mental de la grande majorité des missionnaires à Taiwan, la Vérité, en tant qu'absolu philosophique, est par essence objective et universelle, mais la parole humaine qui l'annonce est par essence subjective et circonstanciée. Ce fait crée une distorsion que le missionnaire chrétien, "annonceur" de la Vérité, subit au plus profond de lui, plus que tout autre. Toutes les spiritualités chrétiennes, missionnaires par nature, naissent de cette dualité, de l'exigence d'assumer cette dualité, non seulement pour la crédibilité du messager, mais aussi et d'abord pour sa survie psychologique et spirituelle. En d'autres termes, un chrétien qui n'a pas résolu *pour lui–même* cette question, soit s'étiole humainement, soit perd son identité religieuse. Nous verrons par la suite la conséquence architecturale de ce point capital.

Comment concilier l'adage « hors de l'Eglise point de salut[2] » et la proclamation d'un Dieu de bonté père de tous les hommes ? Comment concilier l'universalité du salut et le choix arbitraire de Dieu ? L'abrahamisme, fondé sur le concept d'élection, propose la figure *scandaleuse* d'un Dieu qui choisit les uns et laisse les autres, sans nul déterminisme, sans égard à la valeur morale des uns ou des autres ; ce scandale, les trois monothéismes sont tenus d'en rendre compte face au paganisme.[3] Comment être à la fois dans une annonce et

---

[1] Puisque nous nous intéresserons surtout aux membres des Missions Etrangères de Paris (les Mep), signalons l'exemple d'André Bareigts (1930-2005), missionnaire en Birmanie d'où il en fut expulsé en 1966 ; il suivit alors des études d'ethnologie à Paris, avant d'être envoyé à Taiwan, où il publia des ouvrages sur l'ethnie austronésienne *Amis* au milieu de laquelle il œuvrait, ouvrages qui sont une référence universitaire incontournable sur le sujet. Un autre Mep dont les articles sont une de nos sources est Jacques Dournes, considéré comme « un des maîtres de l'ethnologie de l'Asie du Sud-est ». Voir à son propos l'article de Claude Lange : « Le parcours de Jacques Dournes missionnaire au Vietnam et ethnologue (1922-1993) » dans *Spiritualités missionnaires…op. cit.,* pp. 221-236. A noter que le fond documentaire de Jacques Dournes fut légué en partie à l'IRSEA, par lui-même, et en partie à la MAP (Maison Asie-Pacifique) par sa famille.

[2] Par "salut" l'Eglise entend la communion entre l'homme et Dieu, le franchissement de l'abîme qui sépare le Créateur de la créature. A noter que mot grec *sotèria* désigne à la fois la guérison corporelle et la libération intérieure.

[3] Le terme de "scandale" au sens étymologique de "pierre d'achoppement" est proposé par St Paul en parlant de l'objet de la proclamation apostolique : « un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens » (1Co I, 23). La révélation biblique interprétée par le christianisme se présente ainsi comme le cheminement d'un Dieu qui « choisit » Abraham, et qui finalement « sacrifie » son propre fils. Un message si "politiquement incorrect" ne peut pas laisser indifférent. A noter que bien des penseurs contemporains, aussi bien juifs que chrétiens, comme Emmanuel Lévinas ou Jacques Maritain, ont vu dans l'antisémitisme une révolte contre

dans un dialogue ? Comment être à la fois le porteur de la Bonne Nouvelle et le serviteur de tous, solidaire et fraternel ? Comment croire que le Christ soit l'unique médiateur entre Dieu et l'homme, et l'Eglise l'unique sacrement du salut, tout en s'affichant respectueux des cultures païennes qui ignorent le Christ et l'Eglise ? En d'autres termes, et en sautant par-dessus quelques questions intermédiaires : comment concilier la liberté divine avec la liberté humaine ? Nous rejoignons ici le cœur de la problématique qui déchira l'Europe aux XVe et XVIe siècles et provoqua les grandes scissions internes à l'Eglise d'Occident.

Le futur missionnaire reçoit une formation pendant laquelle des réponses vont être données au paradoxe fondamental de la Révélation biblique – l'Invisible qui se révèle, l'Ineffable qui se dit… etc. Ce paradoxe est anthropologique : la création de l'homme est une coopération "aberrante" entre la glaise et le souffle ; il est aussi éthique : c'est en sacrifiant sa vie sur une croix que le Christ assure le salut de l'humanité. Mais une fois sur le terrain, ces réponses devront passer au crible de la réalité humaine dans laquelle s'immerge le missionnaire. Celui-ci ne peut pas ne pas connaître un jour l'angoisse : quand les réponses qui motivaient sa démarche semblent se dissoudre, quand le paradoxe énoncé passe de l'intellect au cœur. Car la résurrection du Christ, qui fonde le dynamisme missionnaire chrétien, n'aura jamais la justification évidente, factuelle, extérieure, de la science.

La plus redoutable des remises en cause, pour un missionnaire, est l'amitié. Quand, à force d'immersion au sein d'une société à missionner, il en devient "amoureux", c'est alors que la dialectique vérité/charité prend la consistance de la vie. Tant qu'on reste dans les idées, tant que l'autre n'est qu'une abstraction, les réponses sont faciles et tendent à l'inconditionnel. Mais quand l'autre devient le proche, quand surtout il devient l'ami, alors cet absolu ressenti qu'est l'amitié renvoie dans le relatif tout ce qui, dans le message annoncé, n'est pas en conformité avec cette amitié.

Il est impossible au missionnaire chrétien de ne pas être confronté, un jour ou l'autre, de façon existentielle, au choix entre vérité fondamentale et vérités vernaculaires, entre une vérité qui s'annonce avec autorité et une vérité qui se découvre par le dialogue, entre le rôle unique et irremplaçable du *Logos* tel que le définit la foi chrétienne et « les semences du Verbe » dont les ressemblances peuvent être si troublantes avec le Verbe lui-même.[1] Tout

---

l'arbitraire divin et l'utilisation humaine qu'on pouvait en faire. Sous ses formes les plus violentes, les plus "aberrantes", comme celle qui fut véhiculée par le Nazisme, l'antisémitisme serait finalement autant sociologique que "théologique" : toucher les Juifs pour atteindre Dieu.

[1] *Semina Verbi*. Expression forgée par Vatican II pour exprimer le travail de la Grâce à l'extérieur des frontières visibles de l'Eglise. En 1990, dans son encyclique *Redemptoris missio*, Jean Paul II reprenait ce thème : «L'Esprit se manifeste de manière particulière dans l'Eglise et dans ses membres ; cependant sa présence et son action sont universelles, sans limites dans l'espace et dans le temps… C'est encore l'Esprit qui répand les

missionnaire navigue entre Trente et Assise, entre ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire pour être sauvé, entre la parole à dire et la main à tendre pour transmettre le salut ; et cette navigation peut frôler par moment le naufrage.

…qui introduit dans le mouvement de la vie

L'étude des parcours individuels[1] tend à montrer que la dialectique vérité/charité, qui s'incarne sur le terrain dans une autre dialectique dont les extrêmes sont fondamentalisme/assimilation[2], est une lecture extérieure de la croyance qui mène le missionnaire à une impasse. Que la nécessité de choisir entre la vérité et la charité ne soit qu'un leurre, que la question soit tout simplement mal posée, le missionnaire ne le comprend qu'en accomplissant un cheminement par lequel il se réapproprie son appel, sa vocation. La seule façon pour lui de sauver et la foi et l'amitié est de s'extraire *par le haut* d'une l'alternative mortifère. Par le haut, c'est-à-dire par une avancée dans l'intériorité, par une recomposition adulte, c'est-à-dire personnalisée, des formules dogmatiques et des relations humaines, qui le rend capable d'intégrer le paradoxe de la vie. L'enfant n'apprend à marcher qu'en osant le déséquilibre et en fixant un objectif, l'un n'allant pas sans l'autre.

Ce cheminement est ternaire. Comme tout ce qui touche au vivant, l'évolution "normale" du missionnaire – si tant est qu'il soit possible de déduire un schéma commun à partir d'un ensemble de biographies – se décompose en trois phases : identité reçue, crise, identité choisie ; selon l'évolution "normale" de sa foi, qui se décompose pareillement en : croyance extérieure, doute, connaissance intérieure. Ce cheminement, par ailleurs, est à la fois linéaire et cyclique. Même s'il arrive fréquemment que le missionnaire connaisse *la* crise de sa vie – une version particulière de la "crise de la quarantaine" – il est en général plus juste de parler d'une succession de crises, d'un questionnement qui va d'impasses en résolutions et d'enthousiasmes en acédies[3], déséquilibre constant censé faire avancer.

"semences du Verbe", présentes dans les rites et les cultures, et les préparent à leur maturation dans le Christ. » *(paragraphe n° 28).*

[1] Quelques uns sont donnés dans l'ouvrage *Spiritualités missionnaires contemporaines… op. cit.*, mais nous avons aussi les cas bien étudiés des "champions" du dialogue interreligieux, tels Jules Monchanin (1895-1957) et Henri le Saux (1910-1973) avec l'hindouisme, ou Louis Massignon (1883-1952) avec l'islam (voir la bibliographie). Je m'appuie aussi sur le témoignage oral de bien des chrétiens en situation de mission rencontrés au hasard de l'existence.

[2] Nous prenons ici le mot "fondamentalisme" dans le sens dérivé d'un attachement tel à la notion de vérité qu'il en vient à détacher des affinités spontanées envers l'autre, et le mot "assimilation" dans le sens dérivé d'un attachement tel à la notion de charité qu'il en vient à renier toute valeur héritée qui ne serait pas celle de l'autre.

[3] Le mot "acédie" est tiré du vocabulaire monastique et désigne ce creux psychologique - ou spirituel, selon l'angle de vue – qui atteint nécessairement le moine au cours de son aventure intérieure. Souvent traduit par « mauvaise tristesse », il peut varier d'intensité, entre la déprime et la dépression.

Le Un de la fusion, le Deux de la séparation, le Trois de l'union. La symbolique romane dont tout guide de l'abbaye du Thoronet fait ses délices rejoint notre propos : entre le sol plat et angulaire, symbole de la terre et du chaos des origines, et la voûte qui défie "naturellement" la loi de la pesanteur, symbole du ciel et de la plénitude à venir, il faut passer par les murs et les piliers, sueur et technique de l'artisan, symbole de la verticalité qui sépare, qui sanctifie, qui accomplit. Verticalité, c'est-à-dire intériorité ; le but de l'église n'est pas d'atteindre la plus grande hauteur possible – ce qui serait une démesure[1], la logique de la tour de Babel – mais l'union de la terre et du ciel. Entre le sol et la voûte, la résonance du chant et le reflet du soleil ne cessent de parcourir l'architecture, au rythme de la journée et des saisons, une patine rendant de siècles en siècles la pierre plus chatoyante. L'œuvre monumentale est ainsi le miroir idéalisé de ce qui est attendu de son visiteur.

Ce grand cycle ternaire de la vie s'applique à l'annonce missionnaire : elle n'est pas de l'ordre de la pédagogie au sens où l'enseignant ne ferait qu'un avec l'enseignement, mais de la didactique, car, tout en tendant à s'identifier au message, le messager lui reste étranger. Il ne s'agit pas d'une relation à sens unique de l'enseignant vers l'apprenant, mais du partage d'un enseignement, qui enrichit et celui qui le reçoit et celui qui le transmet. Cela est d'autant plus vrai que l'enseignement en question n'est pas, dans l'option chrétienne, un objet de connaissance, mais un sujet, la personne du Christ. Cette image trinitaire – messager, message, récepteur qui fait miroir, le renvoi du message créant une dynamique n'ayant pas de fin – est au fondement même de la mission, ainsi que l'ont explicitée différentes écoles de spiritualité chrétienne.[2]

La découverte nouvelle que fait le missionnaire de l'altérité, et cela malgré le fait qu'il soit volontaire et s'y soit préparé, donne une nouvelle consistance à l'angoissante dialectique vérité/charité, et révèle un nouveau visage du mouvement de la vie. L'autre passe peu à peu du statut de sujet d'étude – d'une étude tendant à l'objectivité, tendant à faire du sujet un objet – au statut d'alter ego. L'annonce évangélique et sa réception sont à l'origine d'une communion entre le missionnaire et le missionné qui modifie les structures mentales de l'un et de l'autre. Et plus le fossé culturel entre les deux est profond, plus la modification intérieure est visible.

---

[1] Un excès condamnable, ce que les grecs appelaient *l'hubris*.

[2] Je relève en particulier le Cercle St Jean Baptiste, et la spiritualité de "l'Avent", animé par Mère Marie de l'Assomption et le P Jean Daniélou, qui connut un rayonnement considérable dans les milieux missionnaires de l'Eglise de France dans l'après-guerre. « C'est dans l'adoration du mouvement trinitaire que "l'Avent" trouvera, comme nécessairement, son élan missionnaire. C'est dans la contemplation de chacune des missions des Personnes divines au sein de l'Immuable et Bienheureuse Trinité, qu'il puise l'âme de son zèle et le secret de son expansion. » Présentation que fit Marie de l'Assomption au Cardinal Suhard en 1946, cité par Françoise Jacquin, « Le cercle St Jean Baptiste », dans *Spiritualités missionnaires contemporaines, op. cit.*, p.106.

Car le missionnaire n'est pas un transmetteur froid et indifférent, c'est avec toute sa subjectivité qu'il s'engage ; il ne peut pas ne pas en attendre un intéressement. L'évangélisation n'est pas gratuite, elle est motivée. En ce monde relatif, la gratuité n'est qu'une proposition intéressée de plus, et le « pur amour » des mystiques n'est qu'une formule poétique. Quand St Bruno, le fondateur de l'Ordre cartusien s'exprimait ainsi dans une lettre : « Ce que la solitude et le silence apportent de joie et de paix intérieures, ceux-là seuls le savent qui en ont fait l'expérience », il ne faisait que rappeler qu'on ne fait rien, que mû par un désir, dans le but de satisfaire ce désir. Le tartuffe, celui qui veut attirer sans donner l'impression de le faire, est toujours un repoussoir… Pour reprendre les termes d'une encyclique papale, *agapè* et *eros* sont inséparables dans tout mouvement vers l'autre.[1] Le missionnaire donc va vers l'autre pour répondre à un désir complexe qui l'habite, où l'attirance ontologique de l'altérité se mêle au goût de l'aventure ou à la recherche d'avoir "bonne conscience".[2] Mais en retour, la rencontre de l'autre bouleverse les représentations identitaires du missionnaire, l'incite à un voyage non plus extérieur mais intérieur, et lui fait redécouvrir le Christ qu'il annonce, redécouvrir l'altérité du Christ.[3]

> En Chine, plus que partout ailleurs, le Christ survient comme Etranger. Les vicissitudes de l'histoire ont compliqué encore les conditions du dialogue entre Jésus de Nazareth manifesté par Dieu au monde et l'antique culture chinoise. C'est justement depuis cette position d'altérité, d'humilité que l'appel du Christ peut résonner. Ses dires et sa personne interpellent la culture chinoise et l'éveillent autrement à elle-même. Et quand le défi est accepté, la réponse renvoyée questionne l'interlocuteur avec une acuité semblable. Mise au défi, la sagesse propre au monde chinois soulève à son tour des interrogations radicales tant sur les racines de la foi chrétienne que sur ses expressions culturelles. Comment donc la Chine à son tour nous révèle-t-elle un Christ Etranger ? Le "Christ chinois" est bien Celui dont la petitesse interroge la grandeur d'une culture multimillénaire et qui, une fois reçu dans cette culture, découvert et affirmé par une communauté croyante, redit autrement au reste du monde les merveilles du mystère de Dieu. En recevant le Christ, en le communiquant, en

[1] La lettre encyclique *Deus Caritas est* de Benoît XVI, du 25 décembre 2005. Pour définir simplement ces mots grecs : *Agapè* « l'amour qui donne », et *eros* « l'amour qui reçoit ».

[2] Car la mission est un devoir pour tout chrétien, selon la célèbre phrase de St Paul : « Malheur à moi si je n'annonce pas l'Evangile » (1Co IX, 16).

[3] Une altérité « plus large et plus profonde », selon les mots d'Yves Raguin, qui illustre particulièrement bien ce mouvement de croissance en va-et-vient.
Citons ici ce passage d'un de ses ouvrages, *Le Christ et son mystère*, Paris, Vie Chrétienne (Supplément n°226), 1979, p. 4 : « Voilà près de quarante années que je m'intéresse aux religions de l'Asie… continuellement j'ai été amené à regarder le Christ avec les yeux de quelqu'un qui a essayé de pénétrer un peu plus chaque jour dans le mystère de la pensée asiatique. Peu à peu j'ai été ainsi amené à voir le Christ sous des aspects qui étaient moins familiers à ma formation première. Le Christ est maintenant beaucoup plus grand et beaucoup plus riche pour moi qu'il ne l'était quand je le voyais uniquement dans la perspective de la pensée occidentale. »

> l'espérant avec constance, la Chine réinterprète son aventure spirituelle et partage son trésor avec tous ceux pour qui Dieu se redonne toujours sous un visage nouveau.[1]

Cultures et stratégies

Le cheminement du missionnaire est à la fois individuel et collectif, il peut s'étudier en termes psychologiques et sociologiques. Certes, la crise que traverse le missionnaire ou son institut, crise qui fait passer d'une certitude "enfantine" à une certitude "adulte" - ces qualificatifs désignant les étapes d'une progression, et non un jugement de valeur – est avant tout une crise métaphysique. Une réponse intellectuelle n'en est pas une, et ne saurait ni résoudre l'angoisse, ni provoquer un remodelage. La missiologie n'explique ni la défection ni le martyre. Cependant, défection ou martyre, étiolement ou épanouissement personnels, vieillissement ou croissance communautaires, se vivent dans un cadre temporel, dans un contexte éthique, dans un terroir culturel, qui eux sont appréhendables par les sciences humaines.

Nous avons présenté « l'angoissante dialectique » du missionnaire sous les diptyques de vérité/charité, puis de vérité/amitié, inflexion qui la "personnalise", nous pourrions encore l'exprimer par le doublet foi/culture, ou encore, ainsi que nous l'avons déjà évoqué, Eglise-communauté/église-bâtiment. Comme dans toute dialectique, l'intérêt réside dans les liens qui se tissent entre les deux termes. On ne sort de l'angoisse que par trois chemins dont les deux premiers sont, dans la logique catholique, un piège : la négation des liens – foi et culture sont deux univers qui ne se rencontrent pas –, ou l'assimilation, au sens d'un phagocytage, de l'un par l'autre – cela donne la théocratie, que le *theos* en question soit un dieu totalitaire ou une absence totalitaire de dieu –, ou encore l'acceptation d'un déséquilibre en vue d'un équilibre supérieur.[2]

> En un sens, tout chrétien a une double appartenance, souffre d'une double dynamique. La première dynamique est celle d'un investissement personnel radical dans la dimension de la foi qui représente la perspective d'ouverture de la culture à la transcendance. La seconde dynamique veut offrir à l'expérience spirituelle une expression entière dans l'espace de l'histoire et de la société, celui où la nature humaine implique un être là, engagé dans le monde. D'un côté, il donne donc un corps culturel à sa foi, en l'exprimant dans toutes les

[1] Quatrième de couverture du collectif *Le Christ chinois*, sous la direction de Benoît Vermander, DDB, 1998.
[2] Ou, pour reprendre une terminologie appartenant à l'histoire universelle des religions mais qui a été si bien colonisée par le christianisme qu'on ne peut plus aujourd'hui penser l'une sans l'autre : l'acceptation d'une mort en vue d'une résurrection.

> dimensions de sa vie, et de l'autre, il donne une dimension de foi à sa culture…. La transcendance de la culture par la foi n'est pas un phénomène extraculturel ou extranaturel. C'est au contraire, l'événement de la conscience culturelle d'une limite dépassée.[1]

C'est à ce niveau-là d'interpénétration entre la foi et la culture dans une angoisse métaphysique, que nous pouvons introduire le mot de "stratégie" sans le galvauder. Parler de "stratégie missionnaire" sur un registre d'école de commerce risque d'amener à une analyse superficielle de l'aventure missionnaire, même si certaines formes de prosélytisme s'inspirent de fait des techniques de vente. Il est difficile de porter un jugement sur la valeur subjective d'un engagement personnel, et ce n'est pas de la compétence de l'historien ; cependant, eu égard au contenu du message évangélique, on peut discerner dans tout impérialisme religieux une négation de l'évangélisation. Celle-ci, dans l'interprétation catholique, se doit d'assumer et la démarche du concile de Trente, et celle des rencontres d'Assise, conséquence de l'écartèlement ontologique du chrétien aux prises avec ces deux pôles de la vérité et de la charité. Toute spiritualité catholique sera un pivot permettant l'articulation des termes opposés, un centre de gravité coordonnant les dynamiques centrifuges en vue d'une progression dans l'intériorité.

Précisons que celle-ci ne consiste pas à passer de Trente à Assise, du texte normatif à l'esprit d'ouverture, de l'institution au prophétisme, du matériel au spirituel, de la vérité à la charité, de la foi à la culture… etc.[2] Bien des sagesses sont fondées sur un tel cheminement, mais elles ne sont pas bibliques, et plusieurs enseignements d'Origène, tout Père de l'Eglise qu'il fût, furent condamnés par l'Eglise pour leurs tendances néo-platoniciennes.[3] L'intériorité ne consiste pas à passer d'un terme de la dialectique à un autre, mais à en assumer le paradoxe, jusque dans l'angoisse.

Les stratégies missionnaires dont nous parlons ici sont les moyens qui permettent aux missionnaires d'annoncer la foi tout en dialoguant avec la culture de l'autre, et aux missionnés de découvrir la foi chrétienne tout en scrutant leur propre culture. Certes, entre le

---

[1] De Paolo Dall'Oglio (SJ), *Amoureux de l'islam, croyant en Jésus*, pp. 38-39. Le « Père Paolo », qui se veut l'héritier de Charles de Foucauld et de Louis Massignon, développe dans ce livre-entretien une réflexion engagée à partir de son expérience de vie chrétienne en milieu musulman. Sa lecture du dialogue interreligieux ou de l'inculturation dépasse largement le contexte à partir duquel il écrit, et vient apporter un nouvel éclairage sur ces grands thèmes de la missiologie.

[2] Le fait que Benoît XVI, ancien gardien de l'orthodoxie de la foi, ait voulu renouveler la rencontre d'Assise, montre bien que le Vatican entend tenir ensemble ces deux propositions, en apparence contradictoires.

[3] Au 2^{e} concile de Constantinople en 553. La théologie chrétienne, fondée sur l'Incarnation, rejette toute dévaluation du corps. Les notions de corps-prison (pour Platon), ou de corps-enveloppe (pour Origène), malgré leur influence sur des *pratiques* du catholicisme, n'ont jamais été acceptées dans sa *doctrine*.

XVIe et le XXe siècle, la conception de la mission a évoluée, en ce sens que les cultures ont été davantage prises en compte, que la notion d'amitié a peu à peu atteint une valeur d'absolu. Malgré les apparences, il ne s'agit pas d'un changement de stratégie, mais d'un affinement ; non pas d'une adaptation à la mondialisation, mais d'une explicitation, grâce à la mondialisation, des invariants missionnaires de l'Eglise. J'en veux pour preuve le fait que le discours actuel de l'Eglise – des Eglises – à propos de la mission, est fondé sur la Bible[1], comme il l'a toujours été. L'exemple des frères Cyrille et Méthode au IXe siècle, envoyés conjointement par Rome et Constantinople pour évangéliser les peuples slaves, témoigne, par le souci constant qu'ils eurent d'une "inculturation" avant la lettre, de la continuité des stratégies missionnaires.[2]

On objectera que l'histoire des missions a aussi été faite par Charlemagne et les Conquistadors, qu'elle est aussi le témoignage d'une stratégie consistant à éradiquer purement et simplement les cultures rencontrées. Toute société humaine est travaillée par son "altérité interne" qui féconde sans cesse en elle de nouveaux paradigmes ; une société chrétienne subit les mêmes pesanteurs que toute autre société, elle en connaît aussi les mêmes ferments, la spécificité étant que son ferment "référent" est l'Evangile. La chrétienté, parce qu'elle avait pour "altérité interne" ceux qui voulaient se conformer en tout à cet Evangile – et qui ne furent jamais qu'une petite minorité, même au temps des rois « très chrétiens », les "hérétiques" se chargeant de le rappeler à temps et à contretemps –, put dépasser des modèles de mission qui n'étaient qu'un avatar "labellisé" des habituels appétits de puissance temporelle. Quand nos deux Notre Dame finissaient d'être érigées, Innocent III lançait la IVe croisade – celle-là qui s'empara de Constantinople à la suite d'un détournement d'intention. Le grand public a retenu de ce pape qu'il fut le chantre de la théocratie chrétienne, de la relativité des pouvoirs temporels vis-à-vis du Siège Apostolique. Mais ce même pape autorisa et encouragea la mission de François d'Assise et de ses compagnons, composante de "l'altérité interne" de la Chrétienté médiévale. Celui-ci, à Damiette, montra qu'une autre voie missionnaire que la croisade était possible à l'égard de l'islam ; cette voie –

[1] Ancien et Nouveau Testaments… Yves Raguin par exemple, reconnu dans l'Eglise catholique comme un des grands théoriciens contemporains de la mission *ad gentes* est l'auteur de : *Théologie missionnaire de l'Ancien Testament*, Paris, le Seuil, 1947, ouvrage dans lequel il énonce les grands principes de sa conduite en tant que missionnaire en Chine. Le modèle missionnaire par excellence a toujours été St Paul, ses stratégies (décrites notamment dans le Livre des *Actes des Apôtres*, attribué à son disciple Luc) ayant été *la* référence tout au long de l'histoire de l'Eglise.

[2] Jean-Paul II leur a consacré une encyclique, *Slavorum apostoli*, en 1985, dans laquelle il met en exergue leurs méthodes missionnaires, semblables à celles qui sont prônées depuis Vatican II : la traduction de la Bible en slavon, langue qu'ils firent ainsi passer de l'oralité à l'écriture, la composition d'une liturgie adaptée, l'effort de compréhension et d'adoption des coutumes locales… etc. Stratégies d'une "modernité" qui rend ce dernier qualificatif inadéquat, et qu'il faudrait plutôt remplacer par "atemporalité évangélique".

la rencontre et le dialogue – n'était pas une innovation personnelle, mais une simple conséquence de sa mise en pratique radicale de l'Evangile.[1] C'est au nom des traditions missionnaires de l'Eglise que bien des missionnaires luttèrent, et luttent encore, contre des façons de faire liées à des contextes historiques déterminés, comme celui par exemple de la Colonisation.[2]

Ces propos se fondent sur un fait qui n'a peut-être pas été suffisamment remarqué dans l'étude des missions catholiques : l'Eglise contemporaine s'est donnée deux modèles missionnaires, deux "patrons", l'un est St François Xavier (1506-1552), le pionnier de l'évangélisation en Extrême-Orient, l'autre est Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus (1873-1897), la carmélite de Lisieux.[3] On comprend pour le premier, bien qu'il ne se fût pas démarqué des autres ni par des succès extraordinaires ni par des théories révolutionnaires, mais pourquoi la seconde ? Une jeune fille dont le seul grand voyage fut d'aller en pèlerinage à Rome et qui, à quinze ans, s'enferma dans un couvent jusqu'à la mort… Mais elle exprime dans son autobiographie le souci qu'elle eut, toute sa vie de moniale, de prier pour les missionnaires. L'œuvre apostolique de François Xavier est appréhendable par le scientifique, pas celle de Thérèse de Lisieux. Pourtant les stratégies missionnaires de l'Eglise se fondent sur les deux.

Ces propos de Jules Monchanin, initiateur d'une vie monastique chrétienne en Inde, résument parfaitement ce qui vient d'être dit :

> Il s'agit, non de s'adapter par tactique aux coutumes de l'Inde, mais de s'assimiler par amour ce que l'Inde a d'essentiel dans les modes de son expérience spirituelle, de sa pensée, de sa vie consacrée. La tâche immense qui nous sollicite est de repenser toute l'Inde en chrétien et le christianisme en indien. La greffe de la révélation que les Pères grecs ont faite jadis sur la pensée hellénique, doit être tentée aujourd'hui sur la pensée indienne [...] Il est donc infiniment désirable que naisse un jour de l'Inde même, un ordre monastique voué à la contemplation du mystère trinitaire qui achèverait en les dépassant les aspirations millénaires de l'âme indienne au silence et à la méditation.[4]

---

[1] La IVe croisade eut lieu en 1204. La rencontre avec le Sultan égyptien Meleck El-Kamel eut lieu à l'automne 1219 lors du siège de Damiette par la Ve croisade. Nous mentionnons ce saint si populaire, en dehors même du monde catholique, parce que c'est à cause de lui que les rencontres d'Assise s'appellent justement ainsi.

[2] Un cas d'école a été donné par le P Vincent Lebbe, lazariste, qui remua ciel et terre, contre une pesanteur cléricale issue de l'ancien *Patroado*, et contre sa propre hiérarchie, pour obtenir en Chine une hiérarchie épiscopale autochtone. Il fut appuyé par Mgr de Guébriant, Mep, visiteur apostolique ; et Pie XI leur donna raison en ordonnant, en 1926, les six premiers évêques chinois.

[3] Les deux ont été proclamés "patrons des missions" par le pape Pie XI, en 1927.

[4] Jules Monchanin, 1895-1957, propos recueillis au cours de l'interview menée par un journaliste de *l'Union Missionnaire du Clergé,* lors de son voyage vers l'Inde, en mai 1939.

La stratégie de l' "inculturation"

Stratégie n'est pas synonyme de tactique ; une stratégie est une réponse globale à un défi donné, qui prend en compte tous les plans de la situation, du court au long terme, de la surface des choses à leur profondeur. Une tactique garde toujours un aspect factice, tandis qu'une stratégie, en modifiant, parfois imperceptiblement, les structures en jeu, se fait oublier. Il existe des tactiques missionnaires pour gagner des adeptes, mais une stratégie missionnaire voit bien au-delà d'une quantité à atteindre, bien au-delà même de l'entrée de tous les hommes dans l'institution ecclésiale. Selon le jésuite Yves Raguin, le fondateur de l'Institut Ricci de Taipei,[1] l'essence de l'action missionnaire est la rencontre et le dialogue, car l'Esprit est au cœur de la relation : l'Eglise doit accomplir les semences de chaque culture ; sa mission se fonde dans la mission du Christ, elle en est le prolongement.[2] Aussi, toute stratégie missionnaire chrétienne ne visera rien de moins que la réconciliation du genre humain avec Dieu, rien de moins que la transfiguration finale du cosmos. L'Eglise institutionnelle n'est pas vue ici comme une association de bienfaisance dont il faudrait grossir les rangs, mais comme le symbole de l'humanité sanctifiée.[3]

C'est dans ce regard on ne peut plus global qu'il faut comprendre l' "inculturation" : non pas une tactique pour se faire bien voir, pour attirer le chaland, mais une stratégie pour mener les cultures à leur sommet, pour les enfanter à ce qu'elles portent de meilleur. Bien loin d'un quelconque impérialisme culturel qui tendrait à remplacer une spiritualité par une autre ou une stylistique par une autre, l' "inculturation" consiste à être, selon une parabole

---

[1] L'Institut Ricci de Taipei, fondé en 1966, a pour but de « contribuer à la compréhension en profondeur de la culture chinoise, au travers de recherches, débats et publications. Ce travail interculturel veut en même temps faciliter la réflexion et la coopération entre les spiritualités et les religions » (tiré du site Internet de l'Institut). Deux autres Instituts Ricci ont été créés par la suite, à Paris, puis à San Francisco.
J'aurais pu appuyer ce paragraphe sur bien d'autres penseurs de la mission chrétienne (la citation du P Monchanin ci-dessus montre la similitude de leurs conceptions missionnaires), mais une étude centrée sur Taiwan se doit de le mettre à l'honneur. Ses publications sont aujourd'hui des références incontournables dès qu'il est question du dialogue interreligieux, de par leur sérieux et leur aspect visionnaire ; sa pensée a l'avantage d'être représentative de l'évolution de la spiritualité missionnaire catholique.

[2] D'après l'article d'Isabelle Pommel : « La spiritualité missionnaire d'Yves Raguin SJ », dans *Spiritualités missionnaires… op. cit.*, pp. 165-178. Cette vision de la relation à l'autre comme un absolu, c'est-à-dire habitée par l'Absolu, n'est pas une nouveauté dans la doctrine chrétienne, elle provient directement de la 1er épître de St Jean qui développe cette affirmation : « Dieu est amour » (IV, 16).

[3] Ou en cours d'accomplissement… On préfèrera, dans le "jargon" ecclésial, le mot "sacrement" à celui de "symbole". Un sacrement, dans la théologie catholique, est un signe efficace, un symbole au sens fort du terme, qui ne se contente pas de témoigner d'une réalité invisible, mais qui la rend présente matériellement, qui l'incarne, et qui, en retour, permet d'y accéder, de s'y unir. Ainsi, l'Eucharistie, selon le catholicisme, c'est le corps de Christ, dans sa matérialité même (la matière étant, en fin de compte, énergie et information), auquel on peut communier ; tandis que le protestantisme – mais il faudrait ajouter autant de nuances qu'il y a d'Eglises protestantes – voit l'Eucharistie comme une image du corps du Christ : ce n'est pas une actualisation, c'est une commémoration ; ceci dit, entre les deux mots, des passerelles sont possibles. Mais ces questions sémantiques nous entraîneraient vers la Théologie.

évangélique, « le levain dans la pâte », de façon à la faire monter.

L'originalité du discours missionnaire contemporain provient d'un retour à l'origine. Parce que l'Eglise a été obligée, de pas l'histoire contrastée de ses missions et la contradiction du monde présent, à expliciter, comme jamais auparavant, son rôle missionnaire, a émergé d'elle le concept, provisoire peut-être, d' "inculturation". D'une certaine façon, ce concept est biblique : le Dieu de la Bible en effet, est le premier à "s'inculturer", à apprendre les usages des hommes, à parler leur langage, à s'adapter à leur psychologie, jusqu'à se faire, dans le prolongement néotestamentaire, l'un d'entre eux. Dans la glose patristique, Dieu, en Jésus, s'unit à cette altérité qu'est pour lui l'humanité. De même que Dieu s'est fait homme parmi les hommes, son témoin doit se faire Grec parmi les Grecs, Chinois avec les Chinois, Austronésien avec les Austronésiens.

D'un autre côté, dans la tradition judéo-chrétienne, les hommes doivent s'adapter à Dieu ; non pas s' "inculturer" au divin, car la sphère du divin est au-delà des cultures, mais se sanctifier, car Dieu est saint. Si l' "inculturation" est dans les fondements de la mission chrétienne, elle n'en est pas le tout ; la conversion, même à Taiwan, même en France, reste une rupture, de l'ordre du sacrifice. Pour reprendre la terminologie du début de ce chapitre, Dieu, en se révélant, s' "horizontalise" : il ne regarde plus vers le bas comme dans la célèbre crucifixion de Dalí, mais il embrasse "face à face" ; et l'homme, de son côté, se "verticalise", il poursuit ce mouvement qui le différencie de l'animal, jusqu'à la "divinisation". L'union au Christ, selon l'économie du salut développée par les Pères de l'Eglise – ou l'obéissance à la Torah, écrite et orale, dans le judaïsme rabbinique – rend l'homme participant de la vie divine. Selon la formule lapidaire de St Irénée de Lyon au IIe siècle – celui-là même qui affirmait la nécessité des hérésies pour obliger l'Eglise à *expliciter* sa foi – « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ».[1] L' "inculturation" est ainsi, pour le missionnaire chrétien, le premier temps d'une stratégie divine, visant à élever toute la création vers son accomplissement.

L' "inculturation" concerne tous les aspects de la communication de la foi. Celle-ci naît de l'éblouissement face à un événement, et perdure, se communique de génération en génération, dans la célébration de cet événement – commémoration et/ou actualisation. Aussi, c'est la liturgie (la célébration) qui est la principale concernée par la question de

[1] Cette célèbre formule devenue une sorte de condensé de la foi chrétienne (la kénose) apparaît telle quelle en fait chez St Athanase d'Alexandrie (inc. 54, 3 : PG 25, 192B). Mais elle est communément attribuée à St Irénée, probablement en raison d'une formule approchante, mais plus longue : « Car telle est la raison pour laquelle le Verbe s'est fait homme, et le Fils de Dieu, Fils de l'homme : c'est pour que l'homme, en entrant en communion avec le Verbe et en recevant ainsi la filiation divine, devienne fils de Dieu. » (*Ad. hær*. 3, 19, 1).

l'adaptation aux cultures et de leur transformation intérieure.

> La liturgie est le critère, elle est la forme vitale de l'Eglise dans sa totalité, nourrie directement par l'Evangile. La religiosité populaire signifie que la foi plonge ses racines au cœur des peuples d'une façon telle qu'elle s'introduit dans le monde du quotidien. La religiosité populaire est la forme première et fondamentale de l' "inculturation" de la foi, qui doit continuellement se laisser orienter et guider par les indications de la liturgie, mais qui, à son tour, féconde la foi à partir du cœur.[1]

La stratégie de l' "inculturation", parce qu'elle vise au cœur, aux racines, aux structures les plus fondamentales des communautés et des individus, demande du temps. Une tactique se construit et se modifie au gré du terrain et des circonstances, dans l'immédiateté émotionnelle. Une stratégie au contraire, s'édifie patiemment, en s'accommodant de l'inévitable décalage qui existe entre la versatilité des foules et l'inertie du rituel. Le changement brutal de liturgie qui eut lieu aux lendemains de Vatican II, entraîna, sans surprise pour qui observe de l'extérieur les phénomènes sociologiques, d'un côté une crispation sur l'ancien rituel, et de l'autre côté une course à la modification ne laissant au nouveau rituel qu'un rôle de plus en plus évanescent de cadre indicatif.[2] L' "inculturation" ne consiste pas à adapter des formules ou des décors, mais à transformer, à métamorphoser, à "évangéliser", les substrats intérieurs où naissent formules et décors. Elle ne modifie les réalisations liturgiques ou architecturales que parce qu'elle a modifié les motivations spirituelles. Et ce type de modification s'inscrit dans une durée.

L'église, en tant que bâtiment liturgique, participe au premier chef à cet effort, à cette stratégie, à cette grande ambition qu'est l' "inculturation". C'est peut-être même l'architecture, parce qu'elle est dépendante de la durée des matériaux, qui en manifeste le mieux les défis, les réussites, les impasses. Une église qui ne serait pas le fruit de l'angoisse métaphysique de son bâtisseur, n'aurait plus rien à dire ; elle serait ou bien esthétiquement fade, ou bien perdrait ses caractéristiques de lieu-saint chrétien. L'architecte, directement s'il est aussi le pasteur de la communauté, ou par procuration s'il est mandaté par le missionnaire, doit se sentir écartelé entre la filiation divine de son œuvre – le signe de la transcendance – et la

[1] Du Cardinal Ratzinger, quand il était préfet pour la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dans son *Commentaire théologique du message de Fatima*, publié le 26 juin 2000.

[2] Cette "erreur stratégique", puisqu'elle est une méprise de la durée nécessaire à toute stratégie, a abouti d'un côté à un schisme – du courant traditionnaliste, le « lefebvrisme » – et de l'autre à une accélération, incontrôlable par l'autorité ecclésiale, des innovations liturgiques, jusqu'à la rupture – qui ne s'identifie plus comme schisme, puisqu'elle s'actualise dans un mouvement d'évidement de la structure.

solidarité humaine dont elle témoigne – l'incarnation dans une culture donnée. Paradoxalement, alors que dans la nouveauté chrétienne le temple de pierre se relativise, sa construction demande une implication plus dramatique. Car il est plus facile de construire pour les dieux que pour les hommes ; pour les premiers on se contente de reproduire un modèle canonique, pour les seconds il faut faire œuvre créative…

Cette création, nouvelle dans chaque culture, émerge peu à peu, au long des années. Le mot hébreu *shana* qui désigne l' « année » est dérivé d'une racine qui signifie à la fois « répéter » et « changer », et dont on tire également le mot « sommeil » (*shena*). L'inculturation de la foi, que l'on envisage généralement comme une démarche volontaire, serait ainsi plutôt à étudier dans la religiosité populaire, c'est-à-dire par le biais d'adoptions et de résiliences inconscientes.

Ce qui est exprimé par les sources missionnaires est peut-être davantage de l'ordre de la tactique, leurs non-dits se révélant finalement plus "parlants" pour illustrer les véritables stratégies missionnaires que seul le recul des ans permet d'identifier. Ce retournement mental donne aussi d'envisager chaque édifice cultuel comme le maillon d'une évolution, celle-ci étant imperceptible dans l'individuation de type monographique. Dans une stratégie d' "inculturation", chaque réalisation monumentale est autant la reproduction d'un modèle que sa transformation. Seule une approche globale sait discerner la transformation dans la reproduction, la dynamique dans le pétrifié.

Le chapitre suivant, en analysant les grands traits d'une réflexion, non dénuée de polémique, menée par des prêtres des Missions Etrangères de Paris, et dédiée à la question de l'adaptation, se propose d'illustrer tout ce qui vient d'être dit. Cette réflexion, poursuivie sur plusieurs années par rebondissements scripturaires successifs, montrera combien les archives missionnaires donnent corps à ces questions existentielles qui restent, pour la plupart des chrétiens, dans l'implicite d'une vague intuition.

3.2 *Disputatio* entre MEP

Toutes les congrégations missionnaires catholiques, dans les années cinquante, avaient déjà à cœur de mettre en pratique cette attitude qui sera ensuite appelée "inculturation", et que le chapitre précédent a tenté de circonscrire. Mais seules les Mission Etrangères de Paris ont dans leur charte de fondation un tel appel :

> Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'ils ne soient évidemment contraires à la religion ou à la morale… N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi, cette foi qui ne repousse ni ne blesse les rites ni les usages d'aucun pays pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais, bien au contraire veut qu'on les garde et qu'on les protège. Il est pour ainsi dire inscrit dans la nature des hommes d'estimer, d'aimer, de mettre au-dessus de tout les traditions de leur pays et ce pays lui-même. Aussi n'y a-t-il pas de plus puissante cause d'éloignement et de haine que d'apporter des changements aux coutumes propres à une nation, principalement à celles qui y ont été pratiquées aussi loin que remontent les souvenirs des anciens… Ne mettez donc jamais en parallèle les usages de ces peuples avec ceux de l'Europe : bien au contraire, empressez-vous de vous y habituer. Admirez et louez ce qui mérite la louange. Pour ce qui ne la mérite pas, s'il convient de ne pas le vanter à son de trompe comme font les flatteurs, vous aurez la prudence de ne pas porter de jugement, ou en tout cas de ne rien condamner étourdiment ou avec excès. Quant aux usages qui sont franchement mauvais, il faut les ébranler plutôt par des hochements de tête, et des silences que par des paroles, non sans saisir les occasions grâce auxquelles, les âmes une fois disposées à embrasser la vérité, ces usages se laisseront déraciner insensiblement. [1]

Cet extrait est tiré des *Instructions* qui furent adressées aux premiers volontaires Mep[2] envoyés en Asie au milieu du XVIIe siècle. Elles étaient signées par le secrétaire de la Propagande[3], après avoir été revues par tous les cardinaux ; leur rédaction fut le résultat d'une relecture globale de l'enseignement missionnaire de l'Eglise catholique. Trois quarts de siècle auparavant, en 1582, était entré en Chine un certain Jésuite Matteo Ricci…

Les Mep dans l'histoire des missions

Les liens entre les Mep et les Jésuites sont pour ainsi dire "congénitaux", puisqu'en amont de cette réflexion du Saint Siège sur la mission, de laquelle germera la réponse des prélats français fondateurs des Missions Etrangères de Paris, se trouve un jésuite : Alexandre de Rhodes. Celui-ci, fort de son expérience au Vietnam, était arrivé à la conclusion qu'une

[1] *Instructions romaines* données le 10 novembre 1659 à Mgr Pallu avant son premier départ pour l'Asie. Mgr Pallu est considéré comme le principal fondateur des Missions Etrangères de Paris. Cité dans *Missions Etrangères de Paris* de Jean Guennou (Fayard 1986).

[2] L'abréviation « Mep » sera utilisée à la fois comme substantif pour désigner le membre de la Société des Missions Etrangères de Paris, et comme adjectif pour désigner ce qui est accompli (mission, œuvre… etc.) par les membres de cette Société.

[3] *Congregatio Generalis Propaganda Fide,* appelée aussi « Congrégation pour la Propagation de la Foi », dont le nom a été changé en 1982, par Jean-Paul II, en « Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples ».

Chrétienté n'a de chance de durer au milieu d'un environnement hostile qu'avec le soutien d'un clergé local, ce qui n'était pas à l'ordre du jour d'un monde missionnaire soumis au régime du *Padroado*.

Ce « patronat » s'était mis en place au début du XVIe siècle, sous la légitimité d'une papauté plus ou moins consentante. Puisque l'Espagne et le Portugal s'étaient partagés le monde au Traité de Tordesillas, en 1494, l'Eglise qui avait arbitré l'affaire mais qui n'avait pas encore assimilé dans son organisation interne le récent et incommensurable recul des frontières de la mission *ad gentes*, confiait aux souverains de ces deux pays la responsabilité d'évangéliser les nouveaux peuples que les grandes découvertes du siècle avaient révélés. Comme toujours dans ce genre d'histoire, il s'agissait pour Rome d'une situation provisoire, imposée par l'urgence et l'état de fait, le temps de réfléchir à la nouvelle donne missionnaire, tandis qu'il était acquis pour les rois « très chrétiens » que désormais l'évangélisation du monde sauvage était leur chasse gardée, et qu'il n'était plus question de remettre en cause ce privilège. Le missionnaire devenait donc ipso facto agent de la Couronne, poursuivant, selon son statut, la même politique de prestige de la Couronne que tout autre fonctionnaire. De là à envisager la conversion au Christ comme un acte d'allégeance au pouvoir temporel de son royal lieutenant, il n'y avait qu'un pas. Alexandre VI n'était pas Innocent III, et la querelle d'influence entre le Sacerdoce et l'Empire n'était plus qu'un souvenir : les souverains de la péninsule ibérique avaient cette assurance et cette ambition qu'ont tous ceux que la vague de l'Histoire porte au zénith. Un siècle plus tard, la vague étant passée et Rome étant toujours dans Rome, la papauté ne pouvait pas ne pas reprendre les rênes de la mission universelle.

Parmi toutes les congrégations missionnaires, la papauté avait à son service particulier la Compagnie de Jésus, qui lui permettait à la fois de respecter le *padroado* là où c'était nécessaire, et à la fois de se forger une expérience directe du terrain. Peu à peu s'élaborait une jurisprudence et se construisait une réflexion en profondeur, pour faire face à cette nouveauté radicale d'un monde païen enfin accessible et plus vaste que tout ce qui avait été imaginé. On avait bien entendu parler des missions nestoriennes du VIIe siècle[1], on avait bien envoyé quelques Franciscains en ambassade à la Cour du Grand Khan[2], mais tout cela

[1] En 1625 fut retrouvée près de Xian (l'ancienne capitale Chang'an), une stèle dont le texte, étudié et traduit par les Jésuites, décrit cent cinquante années d'implantation chrétienne en Chine, sous les Tang. Elle date de 781 et a été attribué, d'après les expressions théologiques employées, au christianisme nestorien. Aujourd'hui muséifiée par les Chinois et vénérée par les chrétiens, mise en exergue dès qu'on met en lien Chine et christianisme, elle est un superbe exemple de stèle commémorative devenue sujet de commémoration…

[2] Jean de Montecorvino (OFM) fut envoyé en 1289 en Chine où l'on disait l'empereur mongol favorable au christianisme. Le pape Clément V (premier pape d'Avignon) le nomma en 1307 archevêque de tout l'Orient avec Pékin pour siège. Dans les années suivantes plusieurs évêchés suffragants furent créés. Cette première chrétienté latine chinoise s'évanouit les premières années de la dynastie Ming dans les alentours de 1360-70. A noter que le

était bien peu, et tous les rêves avaient buttés contre la terrible réalité de l'islam, encerclant la Chrétienté, et la maintenant sur la défensive. La tenaille des « mahométans », comme on les appelait alors dans les chaumières occidentales, peu à peu se refermait sur une Europe balkanique qui avait perdu son glacis byzantin.[1] Mais au même moment, voilà que s'ouvrait, *à l'Ouest,* d'infinis horizons, et que par le Sud des routes maritimes rejoignaient désormais l'Orient lointain et fabuleux, contournant l'Orient proche et maudit. Il est difficile d'imaginer, du XXIe siècle, le bouleversement mental que fut le délaissement de la Route de la soie pour la Route des épices…

En 1622 Grégoire XV créait la Congrégation pour la Propagation de la Foi. En 1626 les Dominicains débarquaient à Jilong[2], au nord de Taiwan, accompagnant la flottille espagnole venue initier une nouvelle implantation de la Cour madrilène. L'aventure ne dura pas ; en 1642 l'Espagne fut évincée par la Hollande. Le *padroado* avait vécu. Les concurrents européens entendaient bien faire leur place au soleil de la croissance ; les missions catholiques devaient désormais s'habituer au voisinage des missions protestantes. En 1658, François Pallu et Pierre Lambert de la Motte[3] étaient sacrés évêques, et nommés par Alexandre VII vicaires apostoliques pour la Chine.[4] Leur but : former un clergé autochtone. Les Missions Etrangères de Paris étaient nées.

Par leur longévité sur le terrain, par le nombre de leurs fondations, par leur implication dans toutes les grandes controverses théologiques et pastorales concernant la mission chrétienne, par leurs actions concrètes et fécondes en faveur de populations minoritaires, notamment aborigènes, en plusieurs pays, les Mep sont incontournables pour qui veut étudier les missions catholiques en Asie. Ils furent le fer de lance de la politique missionnaire pontificale en Extrême-Orient[5] aux XVIIIe et XIXe siècles et jusqu'à ce que des hiérarchies locales se missent en place, en étant les représentants du Saint Siège, vicaires et visiteurs

---

best seller de Marco Polo, *Le livre des Merveilles,* paru en 1295.

[1] 1453: Chute de Constantinople. 1571: Bataille de Lépante. Entre ces deux dates, l'Europe vécu avec l'angoisse d'une avancée constante des Ottomans sur le continent, jusqu'à Vienne, et de la perte progressive de la Méditerranée comme espace de communication et de commerce.

[2] *Keelung* en translittération traditionnelle. Le plus grand port septentrional de Taiwan.

[3] François Pallu, 1626-1684, vicaire apostolique au Tonkin, administrateur du Laos et des provinces chinoises adjacentes ; Pierre Lambert de la Motte, 1924-1479, vicaire apostolique en Cochinchine, administrateur des provinces chinoises du Sud-est.

[4] Le troisième évêque pour la Chine, Ignace Cotolendi, 1630-1662, fut sacré en l'église St Louis des jésuites à Paris, mais il mourut avant d'arriver à son poste à Nankin. Il est intéressant de noter qu'en même temps la Propagande nommait François de Laval Montmorency, vicaire apostolique pour le Canada, pour *l'Ouest*.

[5] La sphère de mission des Mep était exclusivement l'Asie, mais des soubresauts politiques survenus au XXe siècle ont donné à quelques prêtres Mep l'occasion de travailler à Madagascar ou au Brésil.
A noter qu'un des principaux instituts missionnaires en Afrique, la Société des Missions Africaines, a été fondé au XIXe siècle par un Mep, Mgr Melchior de Marion Brésillac (1813-1859), qui fut un temps en poste en Inte.

apostoliques. Ils furent, et le sont encore dans certains pays d'Asie – Cambodge, Laos… etc. – parmi les premiers Ordinaires nommés, assurant la transition entre la « brousse du paganisme » et la chrétienté organisée.

La Société des Missions Etrangères de Paris est ainsi éminemment porteuse de la "référence théorique" que constitue pour le monde catholique le magistère romain. Elle eut notamment, dans le contexte du XVIIe siècle, le ministère particulier d'accueillir au nom de l'Eglise les cultures vernaculaires d'Asie. Il est inscrit dans son acte de naissance d'investir dans le long terme, en ouvrant des séminaires d'où sortiront pour les chrétientés locales des cadres issus de leurs rangs. Nous pouvons traduire cela par "investir dans la pierre" ; car d'une part l'architecture est un des meilleurs moyens de s'ancrer dans la durée ; et d'autre part il n'est pas concevable de former des chefs de communauté qui sont aussi des sacrificateurs sans, dans le même mouvement, construire les lieux habilités au sacrifice eucharistique. Certes les bâtiments peuvent être détruits, mais certains d'entre eux, même dans les régimes les plus hostiles à l'Evangile, échappent à l'éradication, et finissent par intégrer le patrimoine national, restaurés par ces mêmes régimes politiques pour servir les causes les plus diverses, celle du tourisme par exemple.[1]

Un autre aspect de la Société des Missions Etrangères de Paris semble autoriser le fait qu'on lui accorde la prééminence dans l'étude présente : en tout pays où ils interviennent, les Mep apparaissent comme les défricheurs par excellence de la mission, des hommes de terrain qui demandent d'abord d'une théorie qu'elle soit efficace, jusque dans le plus trivial de la réalité missionnaire. Toutes leurs cogitations pastorales et théologiques sont déterminées par leur propre expérience missionnaire, expérience qui aura toujours la primeur, dans la chronologie et la hiérarchie des valeurs, sur les grandes idées. Le genre de phrase, trouvée de façon récurrente dans les archives consultées : « Nous avons à tirer une leçon de… » est suivie d'un exemple pratique, vécu, et non d'un trait de génie conceptuel. Les Mep ne sont pas ignorants des grandes théories concernant l'évangélisation ou l' "inculturation", mais ils veulent d'abord du résultat. Il faut que "ça marche".

Simplifiant jusqu'à la caricature, on peut dire qu'il existe deux grandes lignes de conduite parmi les missionnaires catholiques : les théoriciens et les pragmatiques. Les premiers, selon l'opinion commune, du moins dans une approche française, sont représentés par les Jésuites ; les seconds par les Mep. Dans les siècles passés leurs options furent surtout déterminées par le type sociologique des populations vers lesquelles ils furent envoyées : les Jésuites plutôt

[1] Impossible d'ouvrir un guide touristique du Vietnam ou de la Chine, pays où les gouvernements font preuve à l'égard de l'Eglise romaine de politiques ambigües se prolongeant périodiquement par des persécutions en bonne et due forme, sans trouver des photos de cathédrales.

vers les citadins et les lettrés, les Mep plutôt vers les habitants des campagnes reculées[1]. Leur antagonisme dans la fameuse querelle des rites chinois est resté dans l'inconscient collectif catholique comme un cas d'école. Si les anciens clivages n'ont plus une semblable mainmise sur les esprits d'aujourd'hui, le spectre missionnaire de Taiwan en montre des reliquats avec une forte présence Jésuite dans les milieux de l'Université et de la communication[2], tandis que les Mep assurent une grande part de la pastorale du diocèse de Hualien où la composante aborigène est importante et les conditions géographiques difficiles.

Cependant, que leur approche soit plus théorique ou davantage pratique, les uns et les autres, de concert avec l'ensemble des congrégations missionnaires – on pense au lien particulier qui unit à Hualien les Mep, les Chanoines Réguliers du Grand St Bernard (CR) et les membres de la Société des Missions de Bethléem (SMB) – eurent le même souci de l' "inculturation". Pour les Missions Etrangères de Paris, dès ses origines, assurer la survie des Eglises d'Asie, durant les périodes d'expulsion et d'interdiction de toute présence étrangère, impliquait de faire confiance aux autochtones, à leur foi, leur moralité, leur persévérance, leurs valeurs, leur culture. Pour les Mep, plus que pour tout autre missionnaire, parce qu'il s'agissait de leur raison d'être, exercer l'autorité pastorale consistait à déléguer, évangéliser signifiait se mettre à l'écoute.

Le sujet de cette thèse n'étant pas « les missionnaires », il n'est pas nécessaire de passer en revue l'ensemble des congrégations présentes à Taiwan. Chacune apporte dans l'architecture catholique de ce pays ses réponses propres, selon sa pesanteur et son charisme, mais chacune de ces réponses contient toutes les autres, car il s'agit toujours d'adapter la norme générale à un contexte particulier. Cette thèse, en cherchant à comprendre les enjeux de l'architecture chrétienne à travers l'église "made in Taiwan" s'attache spontanément à ce qui est commun à tous, et non à ce qui les distingue. Aussi, la richesse des archives Mep et la facilité de leur consultation constituaient-elles aussi un argument dans l'élaboration de la problématique du présent travail.

---

[1] Existe-t-il ou existait-il une sociologie du recrutement du personnel missionnaire pouvant justifier leur options pastorales, les Jésuites étant plutôt d'extraction bourgeoise, les MEP plutôt d'extraction paysanne ? Peut-être, en partie du moins ; mais il ne faudrait pas minimiser le facteur "caractère" de l'individu. Il y aura toujours les "astronautes" et les "astronomes"…

[2] L'antenne du Centre Ricci (Jésuites) à Taipei est une référence incontournable autant dans les *Taiwan studies* que dans toutes les questions théologiques et pastorales de l'Eglise catholique en Asie. Les Jésuites sont une des trois autorités gérantes de l'université catholique de Fujen, avec les Verbistes (Missionnaires du Verbe Divin, ou SVD) et l'Eglise diocésaine, assurant notamment l'enseignement à la Faculté de théologie. Le Centre multimédia (radio, journal) de Kuangxi joua un rôle important dans l'évangélisation du pays ; voir à son propos la thèse de Chen Tsung-Ming, *Les Jésuites à Taiwan de 1951 à 1975*, thèse sous la direction de Christian Henriot, soutenue à l'Université Lumière Lyon II, le 19 décembre 2006.

Une critique de l'adaptation

Dans l'avant-propos de son ouvrage sur l'architecture missionnaire, le père Briault s'adresse à ces missionnaires

> qui, parvenus [à l'étape de construire *en dur*], hésitent. Ils ne connaissent pas l'architecture. Ils n'ont, en fait d'édifices religieux, que le souvenir des églises et chapelles de leur pays, mais ils devinent vaguement que ces constructions ne peuvent pas se transporter sans adaptation en pays tropical.[1]

Et un peu plus loin, traitant des lois générales de l'adaptation :

> C'est une autre condition pour une église que l'adaptation de son esthétique générale au climat. Il ne s'agit pas ici de son adaptation *pratique* dont on s'occupera plus tard, mais uniquement de la relation entre la silhouette du monument et le cadre du pays qui l'entoure. L'art de l'Orient ne convient pas au ciel gris du Nord. Nos hautes flèches gothiques de Picardie seraient dépaysées parmi les palmeraies africaines. Ces choses-là ne se démontrent pas, elles se sentent : il faut plaindre celui qui ne les sent pas.[2]

Vingt ans plus tard, alors que les missionnaires à Taiwan se trouvaient dans la nécessité de bâtir les églises par brassées, il ne s'agissait plus pour eux de deviner « vaguement » une possible adaptation ou de « sentir » les choix les plus judicieux ; et leurs collègues Mep du Japon, de Chine, du Vietnam, bénéficiant de l'expérience de chrétientés déjà anciennes, se préoccupaient d'établir des critères objectifs d'adaptation, de lister ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. Avaient-ils lu l'ouvrage du P Briault ? Difficile de le dire ; en tout cas ils ne le citent pas dans les articles consultés. Mais ils avaient sous les yeux, à n'en point douter, des églises réalisées par des missionnaires qui ne l'avaient pas lu, qui n'avaient pas « senti » les choses de l'adaptation ou qui les avaient « senties » avec excès.

Quand en 1950 débarquaient à Taiwan des dizaines de missionnaires expulsés de Chine, on n'en était plus à justifier la nécessité d'une "inculturation" de l'architecture des églises en rappelant les fondamentaux de la foi, mais au stade d'un premier bilan : l'adaptation qui avait été pratiquée était-elle une véritable "inculturation" ou pas ? Et les missionnaires à Taiwan n'avaient pas tant, pour peupler leur imaginaire architectural, les images des églises

[1] *L'architecture en pays de mission… op. cit.*, p. 21.
[2] *Ibid.* p. 24.

de leur pays d'origine que celles de leurs premières missions…

En tête du chapitre précédant, nous citions le père Gourraud, Mep, qui affirmait que « le simple bon sens, allié à un esprit surnaturel profond et à une grande ténacité » – qualités qui, rassemblées en une seule personne, semblent déjà caractériser un missionnaire digne de ce nom – ne suffisait pas. Encore faut-il pratiquer le retour d'expérience qui doit conduire à « un effort de généralisation et de réflexion ». Le but est d'être toujours plus efficace dans la mission. Le but n'est pas de produire de belles théories ; puisqu'elles existent, autant les prendre, mais « avec intelligence », à savoir : l'intelligence pratique de l'homme de terrain.

> Sans écarter a priori les vues des missiologues, sachons les étudier, au contraire, avec intelligence, non seulement pour discerner le danger de leur réduction en systèmes trop rigides, mais aussi pour profiter de leur apport positif à l'œuvre missionnaire.[1]

Le lieu idéal pour cueillir cette façon « intelligente » de penser la mission, est le *Bulletin des Missions Etrangères*. Celui-ci était la revue mensuelle des membres de la Société, qui leur permettait de donner aux confrères, aux amis et aux bienfaiteurs, un aperçu de l'évolution de chaque mission.[2] Elle proposait également un *Reader Digest* théologique et d'autres articles de réflexion servant à apporter de l'eau au moulin des questions habituelles du pasteur confronté au quotidien d'une communauté paroissiale à évangéliser, ce qui en faisait une sorte de "formation continue" du missionnaire. Ce "forum de discussion" est une source inépuisable pour le chercheur, qui y découvre comment les Mep eurent le souci, au jour le jour, de s'adapter aux réalités du terrain. Le regard, certes, est orienté : il est dirigé de l'Occident vers l'Orient. Le premier à sortir de chez lui pour aller vers l'autre, c'est le missionnaire, l'Occidental ; il a l'initiative. Le regard de l'asiatique sur le missionnaire est une réponse. Cette réponse, nous l'avons en filigrane dans nos archives, car comment

---

[1] *Bulletin des Missions Etrangères*, 1957, p. 525, conclusion de l'article du même P. Gourraud.

[2] Il fut édité de janvier 1922 à décembre 1961. A partir de janvier 1962, la revue prit le nom d'*Epiphanie,* avec, l'habituelle chronique mensuelle (la rubrique « Vie des missions ») et un supplément trimestriel de recherche pastorale. Voilà le texte d'annonce de la création du *Bulletin* : « Notre but est d'établir un lien de plus entre les membres de notre Société, dispersés depuis les Indes jusqu'au Japon, et, pour cela, entretenir les vénérables traditions de la famille des Missions Etrangères, rappeler les labeurs et les vertus de nos devanciers, réveiller les souvenirs, pour beaucoup déjà lointains, du cher Séminaire de la rue du Bac, relater les événements quelque peu importants de chacune de nos Missions, suivre de loin les luttes et les travaux de ceux qui furent nos condisciples et sont demeurés nos frères, unir enfin nos prières pour ceux qui succombent. […] Aux nouvelles de la Société nous ajouterons le résumé des faits religieux et même des événements politiques qui intéressent le monde entier : cela pour suppléer aux livres, revues et journaux que tous ne peuvent se procurer. »
(http://archives.mepasie.org/bulletin-des-missions-etrangeres/la-cra-c-ation-du-bulletin-mensuel-des-missions)
Chaque citation de ce *Bulletin* sera désormais référencée sous le sigle BME (ou le nom *Epiphanie*) suivi de l'année et de la page.

s'adapter à l'autre si on ne l'écoute pas ? La structure dialogique du *Bulletin* est évidente. En étudiant une architecture chrétienne asiatique, le chercheur pénètre dans les mécanismes d'une adaptation particulière, il décrypte de ce fait ce que le missionnaire a "écouté" de la société qui l'a accueilli. La réponse indigène est passée par des prismes plus ou moins déformants.

Mais les missionnaires n'en sont pas dupes :

> Notre recherche adaptatrice doit particulièrement tenir compte d'un autre fait, contraignant... et qui commande toute l'adaptation : *l'avis des intéressés*.
> On ne le leur demande guère. Et pourtant, il faudra bien savoir comment ils comprennent et acceptent l'adaptation, il faudrait connaître leur empressement ou leur répugnance à l'admettre et pour quels motifs. Il faudrait chercher les secteurs où ces peuples se félicitent de l'adaptation, ceux où la volonté adaptatrice de l'étranger leur paraît : une sottise, un anachronisme, une indélicatesse, une comédie ou (beaucoup plus grave) une malhonnêteté, une recette imaginée pour tromper et attirer le badaud.[1]

Le père François Dufay[2], dans un article intitulé « Adaptation »[3], fait une critique sans complaisance de ce qui lui apparaît plus une mode, voire une manie, qu'un véritable souci missionnaire. Et vers la fin de sa diatribe, il énonce :

> Adapter et christianiser sont deux choses qui, peut-être, ne se recouvrent pas. Les mots, ici, ne sont pas indifférents. Adapter c'est, sans les précautions nécessaires, faire de l'archéologisme ou risquer plus d'une fois l'impasse dans un exotisme superficiel et faux. Christianiser est un travail en profondeur, lent, tout autant éducation des fidèles qu'assomption des richesses culturelles locales. L'attention aux données concrètes du problème ferait indigéniser plus vite l'expression religieuse chrétienne que les théories trop générales.[4]

Ce qui est mis en cause ce sont des stratégies missionnaires fondées sur une certaine "adaptation". L'enjeu, pour le Mep, c'est la christianisation des populations vers lesquelles il est envoyé. Nous sommes au cœur de cette troisième partie intitulée « Quelle "inculturation" à Taiwan ? » Car il ne s'agit pas de remettre en cause l' "inculturation". Même si le mot n'est

[1] BME, 1956, p 316.
[2] 1916-2004 (notice bio. 3717), Mep, en poste en Chine puis à Singapour. Auteur de : *En Chine, l'étoile contre la croix*, Casterman, Paris, 1954.
[3] BME, 1956, pp 307-325.
[4] BME, 1956, pp 322-323.

pas cité – son heure n'avait pas encore sonné – c'est la réalité que ce mot véhiculera quelques années plus tard qu'il faut sauver. Cette dernière risque d'être gâchée par une adaptation mal faite, qui se révèle un frein à l' "indigénisation". L'adaptation qui est ici contredite est à l'opposé d'une écoute de l'autre, elle n'est qu'une écoute de soi qui se pare – qui s'empare – des vêtements de l'autre.

Le missionnaire ne s'en prend pas tant aux coutumes locales, qu'à des collègues qui imitent les coutumes locales sans prendre le recul nécessaire, c'est-à-dire sans chercher à comprendre le lien entre les natifs et leurs pratiques culturelles. Ce qu'il reproche finalement c'est, de la part des missionnaires, un manque de conscience ethnologique. Quand le père Gourraud lui répond l'année suivante par son article « Adaptation ou routine », en critiquant la critique, en en faisant ressortir les outrances[1], il est dans la même logique : son cœur se veut du côté des missionnés. Les deux prétendent parler "pour l'autre", les deux plaident pour une meilleure écoute de l'autre, afin de construire une autre forme d'adaptation. La distinction qui est faite entre « adapter » et « christianiser », malgré la contradiction apparente qu'elle offre à tout ce qui a été exposé dans les chapitres précédents, ne fait que renvoyer, me semble-t-il, à la distinction entre "tactique" et "stratégie". Le verbe « christianiser » signifie, dans le contexte, la dynamique de l' "inculturation", tandis que le verbe « adapter », loin d'en être ici un synonyme, représente une démarche opposée.

Si *disputatio* il y a, ce n'est pas sur le fait d'imposer ou non un *package* "Evangile et culture occidentale" ; tous sont d'accord pour affirmer que l'Evangile ne s'identifie pas à une culture particulière. Quand le père Dufay critique par exemple les représentations indigènes des personnages historiques, ce n'est pas parce qu'il préfèrerait garder des représentations européennes, mais au nom d'une vérité historique que les « non-chrétiens évolués » des pays de mission attendent. « Le Christ, la Vierge n'étaient pas des Jaunes » – ni des Blancs – « mais des Sémites, nos Asiatiques le savent. »[2] La vraie question, celle qui fait naître une sainte colère et incite à monter au créneau, c'est celle de l'altérité.

De même que la « querelle des rites » n'a pas été – contrairement à la présentation caricaturale qui en est souvent faite auprès du grand public – une demande d'adaptation de la part de missionnaires ouverts et visionnaires qui se heurta au refus d'une autorité obtuse et susceptible, mais bien plutôt deux conceptions différentes, irréconciliables, de l'

[1] « …l'article du P Dufay pourrait entraîner des effets que lui-même ne veut sans doute pas… Ne risque-t-il pas de tranquilliser à tort la conscience de bon nombre de bâtisseurs improvisés que la lecture de certaines revues modernes avait peut-être commencé d'ébranler ? » BME, 1957, p 518.
[2] BME, 1956, pp 318-319.

"inculturation", on voit à l'intérieur même de la Société des Missions Etrangères de Paris des options divergentes concernant la gestion de l'altérité.[1] Le "choc" des cultures, le missionnaire le vit d'abord dans sa propre congrégation, chez les siens qui se révèlent avec le temps si différents de lui, parmi ses proches qui sont déjà pour lui "les autres". Affrontant l'altérité au sein même de sa maison, le missionnaire peut parfois se sentir plus en communion d'esprit avec son missionné qu'avec son confrère.[2] Parce qu'il n'est pas une "île", parce qu'il reçoit sa mission d'un autre – son supérieur, sa communauté, son Eglise – il n'est pas ignorant des jeux subtils de la relation interculturelle.

Et parce que ce sont des Mep, ils ne se basent pas sur un portrait-robot de "l'autre", sur une idée qu'ils s'en feraient, mais sur leur expérience d'une altérité faite de visages, de gens qui expriment leur avis, avec qui ils ont été en dialogue, avec qui ils ont œuvré et enduré le poids du jour. Leurs articles sont des rapports de "terrain", au sens ethnographique du terme. Et l'observation objective de ce "terrain" est capitale, car d'elle nos missionnaires tirent les orientations pastorales en général, et la construction des églises en particulier.

Concernant justement l'architecture des églises, le père Dufay, le père Gourraud et quelques autres se rejoignent dans une sorte d'unanimité. La *disputatio* qui s'ensuit commence par un même constat, et celui-ci est négatif, comme il se doit – les gens heureux n'ayant pas d'histoire, la communication naissant de l'imperfection…

> Lors de mes premiers voyages au Japon, j'ai été frappé par la laideur anachronique de la plupart de nos églises. Sans incriminer personne, constatons le fait et sachons en tirer les conséquences... Dans un pays comme le Japon, si passionné pour les arts, n'est-il pas regrettable que le christianisme qui a fait germer tant de chefs-d'œuvre se présente trop souvent affublé d'oripeaux ?[3]

---

[1] Cf BME, 1956, pp. 321-322. A propos des rites chinois, le P. Dufay rappelle que, quand ils furent autorisés par Rome, des prêtres chinois s'opposèrent aux adaptations faites sans tarder par des confrères occidentaux, car, « si légalement, ces rites n'avaient plus de signification religieuse, en des masses populaires profondes ils la gardaient intacte. » Pour ces pasteurs autochtones, dont l'avis sert à légitimer le propos du P. Dufay, adapter signifie ici « favoriser la superstition ».

[2] Il est intéressant d'écouter les missionnaires raconter leur retour au pays après des années de mission, quel décalage ils éprouvent avec un monde qui était le leur *avant,* et qui ne l'est plus, tant ils ont été imprégnés des us et des valeurs de leur société d'accueil. Pour la plupart d'entre eux, quand vient la vieillesse et son cortège de rétractions, la pensée de mourir à la tâche, d'être enterré sur le lieu de mission, est une consolation. Le rapatriement sanitaire au pays d'origine, quand il a lieu, est le plus souvent vécu comme un déracinement.

[3] BME, 1957, pp 518-519. On peut également reproduire cet avis du P. Freuler (CM), exprimé par un article paru dans la revue *Liturgical Arts*, cité par le même P. Gourraud à la page 525: « A part quelques rares exceptions, le résultat global est déplorable. L'architecture occidentale décadente du XIXe siècle a perduré à travers les soi-disant styles classiques. A Tokyo par exemple, ont été construites des églises en vieux pseudo-style européen, qui ressemblent maintenant à d'affreuses pièces de musée enchâssées dans un environnement avant-gardiste. » *(With*

> Je laisse de côté les édifices religieux du Vietnam : les plus anciens, bâtis à grands frais par des missionnaires tentés de reproduire l'église de leur pays d'origine ; les plus récents, en néo-Assy, comme on faisait du néo-gothique au siècle dernier ; tous bâtiments sans caractère, sans vérité, plaqués brutalement sans qu'on aie cherché de racines dans la pensée religieuse des populations, qui finissent par trouver beau ce qu'on leur a imposé d'autorité.[1]
>
> Un jour, je passais dans un district possesseur d'une très belle église, de pur style chinois : toit en corniches, aux tuiles coloriées, coffrages sculptés, colonnes intérieures et revêtements laqués, teinte différentes et très belles des motifs décoratifs, petites fenêtres chinoises et autel de style, un peu partout des sentences en magnifiques caractères dorés, rouges ou bleus, soieries multicolores classiques. Le tout présentait une véritable unité artistique et s'alliait très bien au paysage. J'admirai. Par contre, devant mon enthousiasme, le curé (chinois) faisait la moue. Il était pourtant favorable à la « sinisation », je le savais pour avoir entendu de sa bouche nombre de remarques et désirs sur le sujet. Mais son église "chinoise" ne lui plaisait guère. « Non, ce n'est pas une réussite. C'est idiot d'avoir mis tant d'argent là-dedans, et ça ne sert à rien. Les païens y sont indifférents, quant aux chrétiens ils ne l'aiment pas : ça ressemble trop à une pagode, cette ressemblance les gêne. »[2]

Trois expériences de terrain différentes, trois aires géographiques distinctes, la même dénonciation d'une adaptation ratée, une adaptation des formes et non du fond, selon la lettre et non selon l'esprit, une adaptation qui a en outre le démérite de coûter cher aux paroisses. Ce qui est rapporté, ce n'est pas uniquement un avis subjectif, c'est le fruit de nombreuses années sur le terrain, d'une lente acclimatation au milieu autochtone, d'une immersion – les missionnaires Mep ne vivent pas dans le quartier des expatriés d'une banlieue chique de métropole… Leurs schémas artistiques ont été peu à peu modelés par le contact physique, vital, avec la population du pays d'accueil. Si leur premier mouvement reste occidental (on admire l'église en style chinois), ils prennent de suite du recul, grâce à leur faculté de communication (dans la langue locale, donc une langue "étrangère") avec les locaux. Tous sont d'accord pour la sinisation de l'Eglise en Chine ou la vietnamisation de l'Eglise au Vietnam, pour l' "inculturation" des églises aux divers milieux où elles prennent forme ; là n'est pas la question. Ce qui est en jeu c'est l'efficacité des moyens. Si « les païens sont indifférents » et si les convertis n'approuvent pas, alors on s'est trompé sur les moyens,

---

a few exceptions, the general result is deplorable. The decadent western architecture of the nineteenth century was continued in the so-called classical styles. In Tokyo for instance, churches in old European pseudo-styles have been built which now look like ugly museum pieces of old, set in a modern progressive neighborhood.)

[1] « Les racines d'un art missionnaire » de Jacques Dournes (Mep), dans *Documentation MEP*, 1963, p 190.

[2] BME, 1956, p 322.

il faut changer de type d' "inculturation".

C'est le constat d'un d'échec, sur lequel les missionnaires vont rebondir ; un Mep ne s'avoue pas facilement vaincu : l'échec est analysé, le discernement entraîne des condamnations, et immédiatement des propositions concrètes sont formulées.

Tous ces articles de fond ont en commun d'être des sortes de *débriefing* d'une adaptation, dont la réalité et la nécessité ne fait aucun doute pour personne. Si les expériences dont on parle sont critiquables, le constat n'est que l'occasion de rectifier le tir et de continuer le même effort d'adaptation sur des bases plus justes.



Une église de Chine (Internet, sans autres références. Elle pourrait être celle dont parle le P. Dufay…)
On voit la croix (jaune, couleur impériale), les trois caractères identificateurs (*Tianzhu tang)*, pour le reste (du moins dans l'aspect architectural extérieur), rien ne distingue cette église de n'importe quel temple de Chine, l'habituelle modification (christianisation) des sujets sculptés n'étant pas visible sur cette photo. Une « véritable unité artistique », mais les immeubles du fond à droite font de cette église un « exotisme ». Reste à savoir si cet exotisme correspond au type de sacralité que les missionnaires veulent transmettre ; et c'est sur ce point que les avis divergent. Le constat négatif fait par les Mep met en accusation une adaptation du "style" local qui est une mésinterprétation de la "spiritualité" locale. Cette église serait donc le reflet d'une brisure dans le mouvement démiurgique dont l'homme biblique est participant. Mais ce mouvement – nécessairement historicisant, et restant donc ouvert sur l'avenir –, par une nouvelle courbure, peut très bien assimiler cette brisure ; et le chercheur – emboîtant le pas aux missionnaires eux-mêmes – voit dans cette église, non pas un "échec", mais une étape.

Pour les Mep, la critique n'est utile que si elle est constructive. Leur critique est parfois virulente – ils ne connaissent pas la langue de bois, ce qui rend leur discours si "agréable" au chercheur… –, mais c'est une critique franche, qui ignore la méfiance ou le soupçon. Pour eux il s'agit de ne pas "jeter le bébé avec l'eau du bain", de ne pas « tranquilliser à tort la

conscience de bon nombre de bâtisseurs improvisés »[1]. Le seul véritable danger, c'est une bonne conscience, c'est-à-dire une conscience endormie. Il y a pire qu'une mauvaise adaptation : ce serait un renoncement à l'adaptation sous prétexte que celle-ci sera toujours bancale. Ainsi, le Père Gourraud conclue :

> Pas de récriminations contre les générations précédentes; s'il y a eu des erreurs, il n'en reste pas moins vrai qu'avec des moyens souvent très réduits, nos devanciers ont jeté et solidement établi les bases des futures églises d'Asie. Saurons-nous les développer ? Pas de fixisme non plus: tout est commencé, tout reste à faire.[2]

François Dufay : un renversement des valeurs

Au point où nous en sommes, nous ne pouvons présenter un panel complet des idées missionnaires en matière d'adaptation architecturale ; ce serait d'une part trop théorique, parce que prématuré – nous n'avons pas encore "atterri" à Taiwan –, et ce serait surtout contradictoire avec le but recherché par les articles qui servent de base au présent chapitre. Les Mep que nous citons ici se contentent de lancer quelques idées issues de leur expérience ; à charge, dans nos prochaines parties, de développer ces idées, de suivre sur notre terrain particulier les pistes ébauchées, afin d'obtenir la meilleure compréhension possible des enjeux culturels de l'architecture chrétienne.

Le père Dufay, le contempteur de la belle église « de pur style chinois », après avoir vivement mis en garde contre une imitation de modèles déjà anachroniques, contre un attachement à des formes en train de disparaître, contre un intérêt pour des traditions que les générations nouvelles rejettent – « La théorie sinisante légifère pour le passé, les Chinois sont tendus vers l'avenir »[3] –, avance l'exemple de sa propre église. Il ne donne pas une leçon, il ne propose pas un exemple "exemplaire" qu'il faudrait suivre afin d'être sur la bonne voie, il se contente d'un échantillon destiné à apporter de l'eau au moulin :

---

[1] BME, 1957, p 518
[2] BME, 1957, p 525
[3] BME, 1956, p. 318. Et il cite le père De Vooght qui, dans un autre contexte géographique et pour un autre aspect de la vie missionnaire, formule pourtant le même grief : « La sélection à faire dans les rites païens n'est pas seulement délicate à cause du danger d'idolâtrie ou de superstition. Quoi qu'on fasse, l'évolution générale des peuples apportera, dans leurs goûts et leurs coutumes, des remaniements qui bientôt leur feront peut-être considérer certains de leurs rites actuels comme des souvenirs émouvants d'un passé auquel les vieillards aimeront à se reporter, mais aussi comme des rites parfaitement désuets et impraticables. Ne risquons-nous pas parfois de nous lier à ce qui est en train de se décomposer ? » *Rythmes du Monde*, 1955, tome 3, n° 2, p 164. Il écrit par rapport à l'adaptation des rites liturgiques par l'Eglise du Cameroun.

> Au surplus, la question de l'art indigène ne vient pas tellement bloquer l'apostolat, du moins d'après mon expérience personnelle. Mon église était un rectangle de planches et torchis de pur "style" chinois : un vrai hangar construit selon les règles des charpentiers du pays ; pas un atome de décoration. Comme "art", une classique madone de Lourdes surmontant l'autel. Les nombreux païens qui la visitaient ne cachaient pas leur admiration. Raison : la propreté méticuleuse de l'ensemble et de chaque partie. Ils opposaient à haute voix cette blancheur à la saleté des pagodes (de campagne, les seules qu'ils connaissent), à leur coins et recoins obscurs, refuges des chauves-souris, des chiens… et de leurs fientes, sans compter les détritus de toutes sortes et la boue qui y régnaient les jours de marché, plusieurs éventaires s'installant dedans. Quant à ma Vierge, c'était infailliblement le clou : « Qu'elle est belle, la Kouan In des chrétiens ! » J'ai toujours été frappé par l'immédiat respect qui tombait sur les visiteurs : ils regardaient la statue interminablement, en baissant la voix. Des âmes simples, naïves, qui ne s'embarrassaient pas de théories artistiques mais sur lesquelles agissait par sa seule force la pureté chrétienne. Ils devaient bien plaire à leur Mère inconnue mes braves paysans païens.[1]

Le but est toujours le même : l'efficacité de l'apostolat, la réussite de la mission. L' "inculturation" qu'il présente a l'avantage d'être simple – et a priori bon marché, d'après les critiques qu'il a précédemment adressées à un type d'adaptation dispendieux. Cette simplicité, au sens de sobriété, si elle ne convertit pas forcément, au moins ne fait-elle pas de mal ; ce type d'adaptation ne repousse pas le païen, il ne fait pas écran à la foi. On est toujours face à une église « de pur style chinois », mais elle s'est adaptée à la Chine différemment : non pas dans son esthétique, mais dans sa technique. Ce n'est pas une acculturation des formes – on n'a pas cherché à copier un « hangar » ! –, mais on y a « mis la forme ». Le plus important est là : le lieu est accueillant et il inspire le respect. On n'a rien pris de la sacralité religieuse locale, on n'a rien pris, par contrecoup, du négatif qui est lié à cette sacralité religieuse ; mais la solidité de la construction, la « propreté méticuleuse » du lieu, issue autant du balayage de la poussière que de la lisibilité de la structure, la "limpidité" de l'architecture, font entrer dans un autre type de sacré, celui qui seul mérite d'être appelé ainsi, car il n'en a pas que les accidents mais l'essence.

Pour le père Dufay, dans cette église il y a adaptation, la preuve irréfutable en étant apportée par les visiteurs qui s'expriment « à haute voix », tout en la « baissant ». Le paradoxe de cette description fait entrer dans une démarche apophatique : l'adaptation est davantage marquée dans l'absence ; elle se fonde sur une indifférenciation – l'image du

[1] BME, 1956, p. 319.

« hangar » –, sur une rétraction – « pas un atome de décoration » –, sur un désengagement – « une classique Madone de Lourdes ». La désinvolture fonctionne : cette Madone, loin de choquer, est le « clou » de la visite. Dans l'église rectangulaire et propre, le *Qi* circule ; l'incongruité de la Vierge de Lourdes déborde les schémas « classiques » qu'on se fait d'une église en Chine, et renvoie à une origine de la rencontre des cultures – bien avant Ricci, avant même St Paul – pleine de potentiel.[1] Une désinvolture qui déstabilise tous les montages savants de la missiologie, et qui, en inversant ouvertement le mouvement général de la sinisation, la recentre et la redynamise.

> Voilà tout le résultat de l'apostolat par "l'art" que j'ai connu. C'est *une* expérience, elle ne préjuge pas de celles que d'autres peuvent avoir faites en milieux différents. Mais prenons garde de mettre à la place de l'essentiel ce qui n'est qu'accidentel, et de condamner tout ce qui n'est pas conforme à cet "essentiel".[2]

Le Mep dit ce qu'il pense crûment, mais avec humilité ; il reconnaît ses limites, mais il court vers la mêlée. Cela ne donne que plus de pertinence à son discours. Quand il s'élève contre une adaptation « accidentelle », c'est uniquement au nom de ce qu'il a vu dans l'étroit cercle de son ministère ; mais cet enracinement lui permet justement de mieux discerner « l'essentiel », c'est-à-dire l'homme réel. Pour le missionnaire, ce sont les âmes qu'il faut sauver, et non les théories. Nous pourrions voir dans "l'iconoclasme" dont fait preuve le père Dufay, la recherche d'une stratégie. Celle-ci dénonce, en les moquant s'il le faut, les tactiques qui encombrent l'adaptation missionnaire, et qui la menottent à la surface des cultures.

Si, pour le père Dufay, la notion d'adaptation doit être retournée – convertie au sens étymologique du terme – c'est parce qu'elle se fonde sur un renversement de perspective concernant le rôle du missionnaire. Dans un autre article, dédié aux « adaptateurs naturels », il affirme :

> Nous ne serons pas les vrais adaptateurs. […] Pour indigéniser la religion, aucun missiologue, ni dans leurs principes ni dans leur action, ne m'ont jamais paru aussi puissamment qualifiés ni aussi efficaces que… mes paysans. […] Comme tous les

[1] Je pense ici au chapitre « La grande image n'a pas de forme » dans François Julien, *Le détour et l'accès… op. cit.*, p. 259 et sq. Il est bien entendu que mon interprétation outrepasse la pensée du P. Dufay ; je pose ainsi la question de savoir s'il n'aurait pas, par l'intuition d'une simplicité toute évangélique (mais peut-être aussi imposée par les circonstances), rejoint ce point où la parabole chrétienne croise la sinusoïde chinoise. Question très abstraite et très éloignée des préoccupations d'un Mep…

[2] BME, 1956, p. 320.

> missionnaires je m'efforçais de mon mieux de "présenter" l'Evangile à la chinoise, de le vivre et de le faire vivre à la chinoise. Mais à côté de la façon "chinoise" dont mes fidèles recevaient et traduisaient dans leur existence ces enseignements, mes efforts apparaissaient lourdement patauds, embarrassés. […] La qualité "chinoise" de leur christianisme, tant pensé que vécu, dépassait de très loin tout ce que je pouvais dire ou faire pour le siniser. […] Mon expérience personnelle – elle vaut ce qu'elle vaut – m'a donc persuadé que l'adaptation ne sera pas notre œuvre à nous missionnaires "étrangers".[1]

Toujours en insistant sur l'aspect limité de son témoignage, fondé sur son expérience « fragmentaire et localisée »[2], il montre combien le caractère « étranger » du christianisme en Chine est le problème des étrangers et non des autochtones. Confronté à l'imprégnation par le régime communiste de la société provinciale du Sichuan où il exerce sa mission, le père Dufay tente de discerner les futurs rapports de force entre les cultures, et envisage une relativisation radicale de l'acculturation du christianisme en y voyant une problématique occidentale. Par une inversion des données, il fait de l'indigénisation un processus naturel en faveur duquel le missionnaire ne peut pas grand-chose, sinon éviter de lui faire obstacle. L'indigénisation du message du Christ serait ainsi "endogène", ce qui, me semble-t-il, met hors-jeu le mot même d' "indigénisation". Le missionnaire serait ainsi, pour reprendre une parabole évangélique, le semeur, celui qui passe en jetant la semence, la croissance étant le seul fait du terrain fécondé par les éléments météorologiques – la bonne volonté du missionné travaillé par la grâce divine.

Dans une telle vision ces choses, l'étude présente perd de son intérêt, la problématique soulevée dans cette troisième partie s'affadit : si l' "inculturation" du christianisme est un mouvement naturel qui ne nécessite pas d'intervention consciente des acteurs de l'évangélisation, celle-ci ne soulève plus d'enjeux culturels, et la seule stratégie à adopter est de ne plus en avoir. Une étude de l'architecture chrétienne à Taiwan ne serait plus alors que le descriptif du passage de bâtisses occidentales à des bâtisses taïwanaises, parallèle à la transmission par les missionnaires étranges de la prise en charge des chantiers à des architectes locaux.

On sait que la réalité du terrain est plus complexe que cela. Les propos du père Dufay font preuve d'une outrance qui n'a pour but que de bousculer. Si lui-même « fait de son mieux » pour s'adapter à ses ouailles, ceux-ci, à n'en pas douter, font aussi de leur mieux pour s'adapter à leur pasteur. L'éloge que fait notre missionnaire de ses fidèles présentés comme

[1] BME, 1956, pp. 401-403.
[2] BME, 1956, p. 401.

des « adaptateurs naturels », est aussi motivé par un climat de polémique à l'encontre de confrères qui s'accapareraient la gloire de l'adaptation. La partialité du discours fait ressortir une vérité – un chinois est plus à même de siniser le message chrétien qu'un européen – et en cache une autre – quelle que soit le degré de sinisation du message chrétien, sa réception restera toujours pour un Chinois une "conversion", avec une part d'arrachement, comme elle l'a été pour les Juifs ou pour les Grecs. L'acculturation n'est pas le tout de l' "inculturation" ; le message chrétien n'est pas d'abord un texte ou un art mais une personne.

La partialité inhérente à la parole humaine empêche toute clôture du discours, et le père Dufay savait bien que son propos obtiendrait un retour.

Philippe Gourraud : des moyens modestes mais prometteurs

L'apophatisme pouvant aussi devenir une simple tactique, et dégénérer en un système fermé où l'altérité n'a plus de place, l'âpre fraternité Mep vient à la rescousse en apportant la contradiction, en provoquant la provocation.[1] Une première lecture de la "réponse" fournie par le père Gourraud peut cependant donner l'impression qu'il accrédite son confrère, qu'il se défausse de la mission d' "inculturer" le christianisme :

> En art religieux aussi la synthèse se fera. Ce n'est pas nous qui la réaliserons.[2] […] Que nos églises ne soient donc d'abord que de "grandes maisons" et laissons à nos successeurs le soin de construire des "cathédrales". En un certain sens aussi, qu'elles soient toujours provisoires : si nous pouvons orienter les recherches, ce n'est pas nous qui trouverons la ou les formules de l'architecture chrétienne japonaise. [3]

Le missionnaire est, et restera, un étranger; ce n'est pas à lui que revient la tâche de faire aboutir l'adaptation du christianisme. Il n'est qu'un passant, qui lance le mouvement mais ne maîtrise pas son développement. Mais, s'il donne raison au père Dufay, il imprime à son propos une inflexion qui en modifie la teneur et lui dégage un horizon :

> Le P. Dufay voit juste, mais prenons garde au moins de ne pas aller à contre-courant : il nous

[1] Les Mep ne vivent pas habituellement en communauté, chacun demeurant dans sa paroisse. Mais ils forment une « société », que des rencontres régulières manifestent – à une fréquence dépendant des pays et des conditions géographiques. Comme me disait l'un d'entre eux à propos de ces temps fraternels : « Nous sommes aussi contents de nous retrouver pour échanger que de nous séparer pour retrouver nos missions. »
[2] BME, 1957, p. 520.
[3] BME, 1957, p. 524.

> revient quand même d'orienter les artistes chrétiens, de les défendre contre les tentations de l'exotisme qui, plus que le snobisme des chinoiseries ou japonaiseries chez les Européens, risquent de les égarer et de donner au christianisme en Extrême-Orient un visage si étrange que les gens ne pourront jamais s'y sentir chez eux.[1] […] Ne refusons donc pas de mettre les chrétiens d'Asie en contact avec l'art chrétien d'Europe, mais expliquons-nous.[2]

Et, face à ce qui lui semble le plus dangereux dans la provocation de son confrère, il ne peut s'empêcher de lancer :

> Quant aux deux exemples : l'église de style chinois détestée par les prêtres chinois eux-mêmes, et l'admiration des braves paysans pour la Vierge de Lourdes, on n'a pas fini de les entendre citer…[3]

Le missionnaire n'est pas qu'un semeur, mais aussi un éducateur. Il n'est qu'un passant, certes, mais son passage est suffisamment long pour donner des ancrages. Il n'est pas l'homme des aboutissements, certes, mais il lui revient « d'orienter » et d'expliquer, de « défendre » et de mettre en contact. L'indigénisation, pour le père Gourraud, n'est pas un processus si naturel que cela, elle nécessite du missionnaire non seulement une intervention initiale, mais encore un accompagnement vigilant. La rencontre des êtres n'aboutit pas automatiquement à un mieux, elle peut aussi amener à un échec de l'évangélisation et à un affadissement des cultures ; une parole de discernement et d'explicitation est donc nécessaire, dont seul le missionnaire est capable, parce qu'il est depuis plus longtemps, comme baptisé et comme membre d'une nation chrétienne, familier du Christ. « Ne pas aller à contre-courant », ce qui semblait vouloir signifier pour le père Dufay « ne pas trop en faire », prend une connotation positive avec le père Gourraud, et consiste à « donner les bonnes impulsions ». Puisque le missionnaire est condamné au « provisoire », que ce provisoire ne soit pas un retrait, au risque d'une passivité, mais au contraire une tension vers l'avant. L'action du missionnaire doit permettre aux gens d'Extrême-Orient de « se sentir chez eux » dans le christianisme, ce qui amène notre auteur à deux propositions concrètes.

> La bonne politique serait de mettre fin d'abord au commerce d'objets de piété importés d'Europe ou d'Amérique, qui est une solution de facilité et, dans un pays où la vie est

[1] BME, 1957, p. 520.
[2] BME, 1957, p. 523.
[3] BME, 1957, p. 519. Ce présent travail en fait foi !

> difficile, un tort porté à beaucoup d'artisans sans emploi. […] Si nous cherchons des artisans et des amateurs qui, groupés en ateliers, soutenus et orientés se verraient confier les travaux modestes dont nous avons besoin, je dis qu'il y a en a bien plus qu'il n'en faut. Ne pas repousser non plus l'idée de faire travailler des artistes non chrétiens *en union avec des camarades chrétiens*. Ce ne serait pas une forme d'apostolat plus mauvaise qu'une autre. Dans ce domaine tout est possible au Japon : il suffirait de s'en donner la peine.[1]

En renvoyant dos à dos deux "excès", les « oripeaux » d'une sous-culture artistique occidentale à thème religieux qui inondent les églises du Japon et se répandent jusque dans les oratoires privés, et le bannissement de toute représentation traditionnelle de la foi sous prétexte qu'elle n'est pas japonaise, le père Gourraud entrouvre une troisième voie, *modeste*, comme toute vie à son commencement, et enracinée dans le concret. C'est une « politique » fondée sur le développement économique local, un peu à la façon de celle des Dominicains à Wanjin, avec les achats de terre arable destinés à donner du travail aux chrétiens de la paroisse. Faire du "*Made in Japan*" chrétien, afin de soutenir et de motiver les artistes chrétiens du Japon. On part d'un besoin pastoral – la catéchèse par la décoration des églises – et on englobe tous les domaines de la vie – éducation à la beauté, valorisation professionnelle et relationnelle… L'adaptation passe par l'art, mais ce n'est pas l'expression artistique qui est ciblée, ce sont ses conséquences économiques et sociales. Il y a un déplacement du point focal, un glissement de l'adaptation qui est, me semble-t-il typiquement Mep : on ne se désintéresse pas des questions esthétiques, mais elles ne sont pas essentielles. Ce qui compte, c'est d'éviter le mauvais goût tout en activant la vie concrète des communautés. On fait d'une pierre deux coups ; c'est d'une efficacité palpable, qui se garde des grandes théories et des solutions extrêmes.

> Pas de nationalisme, certes… pas d'exotisme non plus, ni dans un sens, ni dans l'autre : la vérité objective. Or la vérité objective, c'est que chacun prie selon ses habitudes de penser et de sentir…[2]

Chacun aura bien sûr son idée sur « la vérité objective »… Pour le père Gourraud, cette « vérité objective », qui est à la fois modeste et prometteuse, est un recentrage sur le particulier ; et par rebondissement, elle est aussi l'occasion d'une envolée dans l'universel :

---

[1] BME, 1957, p. 521.
[2] BME, 1957, p. 522.

> La Vierge et le Christ, comme l'Eglise, sont catholiques, avant même d'être juifs. Or, qui dit "catholique", dit unité et non unicité, synthèse sans défaut de tous les types humains pris en leur singularité même, synthèse d'autant plus forte, d'autant plus belle, que les éléments resteront plus distincts et plus fortement individualisés.[1] […] Les styles engendrent les styles, a dit Malraux, c'est vrai. La beauté est internationale et quelque chose de notre art chrétien passera dans le futur art chrétien chinois ou japonais, mais ce ne doit pas être aux dépens ni de l'art chinois ni de l'art japonais.[2]

Puis, suit une critique du « style moderne international »[3] prôné par un confrère, le père Freuler, dont nous aurons à reparler. Deux types d'universalité, aux antipodes l'un de l'autre ; l'une est valorisation des arts indigènes, l'autre est leur négation. La différence entre les deux ? Peut-être la « peine » qu'on se donne… Si je tente une traduction du mot « peine » tel qu'il est employé par le père Gourraud, dans le jargon propre de cette thèse : l'acceptation de se faire bousculer par l'altérité.

La seconde proposition concrète apportée par notre auteur est pleine de réminiscences de ce que nous avons développé précédemment, et mérite d'être rapportée *in extenso* :

> Chacun sait que l'église chrétienne, "maison de Dieu", lieu de rassemblement des fidèles pour la prière en commun, ne correspond pas, le plus souvent, à la notion du temple bouddhiste ou shinto, où les gens n'ont pas à entrer. Par ailleurs, il est bien exact que l'emprise de ces religions sur les esprits est encore si profonde, quoique parfois très dégradée en superstition, qu'il serait imprudent de vouloir en transposer la plupart des symboles. La question n'est pas là. Pourquoi ne pas partir de l'habitat du pays ? Ce ne sont pas les temples que j'étudierais pour chercher un style d'église japonais, j'irais me documenter sur les maisons[4] et sur l'évolution moderne des "canons esthétiques", si je puis ainsi m'exprimer, qui en règlent l'architecture depuis des siècles. Il y a place là pour un art décoratif, je ne dis pas indépendant de toute influence religieuse peut-être encore subsistante, mais certainement beaucoup plus utilisable.[5]
>
> Quelques réalisations malheureuses ont retardé les recherches de ce côté : construction d'églises en faux style japonais avec toits de tuiles mais nef à colonnes comme dans

[1] BME, 1957, p. 522.
[2] BME, 1957, p. 523.
[3] *Ibid.*
[4] « Tout comme les premières basiliques romaines – les monuments les mieux adaptés aux exigences du culte chrétien, au dire des spécialistes de la liturgie – n'ont pas été copiées des temples païens, mais ne sont autre que le 'forum couvert' ». (la note fait partie de la citation)
[5] BME, 1957, pp. 523-524.

> n'importe quelle église banale néo-gothique ou romane. L'erreur est trop grossière pour qu'elle ne soit pas d'emblée appelée impasse définitive. En fait avec leurs cloisons coulissantes et amovibles, les maisons japonaises offrent des possibilités d'adaptation et, ces derniers temps, quantité de détails ont été modernisés : éclairage, disposition de l'entrée, voire même suppression des "tatami" (sorte de nattes épaisses qui tiennent lieu de plancher), etc… Ce ne sont pas les livres et revues qui manquent sur le sujet. Que nos églises ne soient donc d'abord que de "grandes maisons" et laissons à nos successeurs le soin de construire des "cathédrales" […]
>
> La mode est au ciment armé. Des millions sont dépensés comme si l'on voulait s'aligner, en vain, sur les édifices publics, gares, mairies, magasins. Pourquoi vouloir rivaliser avec les 'Maruzen' ou les grands hôtels ? Combien de millions ont coûté telles églises en ciment, destinées à recevoir au plus 1500 fidèles… parfois à peine le tiers, quelquefois même un petit troupeau ne dépassant guère la centaine ! Les destructions causées par la guerre nous avaient donné une magnifique occasion de renouveler l'architecture des églises du japon…[1]

L'effort d'adaptation du missionnaire ne doit pas se tromper de sacralité ! Le père Gourraud confirme ici la réticence du père Dufay devant les églises conformées aux temples païens du pays d'accueil. En Chine ou au Japon ou en bien d'autres civilisations, on est ici devant cette inadéquation fondamentale entre le lieu-saint d'un paganisme lié à un Etat centralisé et la célébration du mystère chrétien. La *domus ecclesiae* ne peut s'accorder à une architecture religieuse représentant un système de sacralisation qui n'est pas fondé sur la religion, mais sur la politique et/ou le ludique.[2]

Mais si les deux missionnaires parviennent à la même conclusion, c'est pour des raisons différentes. Le père Dufay se place sur un plan pastoral et épouse la réaction de défense de ses fidèles : les églises qui « ressemblent trop à des pagodes », véhiculent et expriment les croyances païennes ; la conversion est trop proche, on est encore dans la période où celle-ci est signifiée par la rupture.[3] Tandis que le père Gourraud repart des caractéristiques

---

[1] BME, 1957, pp. 524-525. Accompagné de la note:
« Beaucoup d'églises avaient été détruites par les bombes et le feu, d'où la nécessité d'entreprendre tant de nouvelles constructions. Une opportunité architecturale particulièrement intéressante était à prendre. (*Many church buildings had been destroyed by bombing and fire, much new construction has of necessity to be undertaken. A peculiarly interesting architectural opportunity was at hand)* (1963, Mgr de Furstenberg, nonce apostolique au Japon) »

[2] Il existe bien quelques exemples de temples romains transformés tels quels en église (je pense entre autres au Panthéon de Rome – qui n'en est plus une actuellement – ou à la Santa Maria sopra Minerva d'Assise) mais ce sont des exceptions qui confirment la règle… La plupart ont été détruits pour laisser place aux nouvelles structures chrétiennes.

[3] Cf BME, 1956, p. 321. « Demander à nos chrétiens (les miens) d'indigéniser la sainte Vierge, c'est équivalemment demander aux contemporains de Trajan de la représenter – et de l'honorer – sous les traits de Minerve ou Vénus. »

fondamentales du lieu-saint chrétien, espace liturgique, « signe dans la cité ». Encore une fois sa proposition se veut modeste, le signe doit être sans prétention, adapté à la réalité du terrain, à la taille et aux moyens financiers de la communauté envisagée. Encore une fois elle se veut prometteuse, jusque dans la précarité des édifices à bâtir, précarité positive, témoignage de leur adaptabilité, et prémices d'un aboutissement stylistique en gestation

Jacques Dournes : responsabilité et ambition

Le Mep en mission en Chine présentait son église en « pur style chinois » comme un hangar. Le Mep en mission au Japon en est venu à la conclusion que le bâtiment local sur lequel les temples chrétiens doivent prendre modèle n'est pas le temple shinto, mais la maison d'habitation. Le Mep en mission au Vietnam, le père Dournes[1], l'ethnologue, parle quant à lui d'une maison particulière.

Je vois une progression entre ces différents articles ; la *disputatio* porte ses fruits. Cette progression n'est pas que chronologique (1956-1957-1963), elle est de l'ordre de l'enfantement. Le modèle qui servira à la construction des églises émerge du chaos de la superficialité des imitations et des tentatives malheureuses ; il se différencie et se précise. La démarche d'adaptation s'approfondit et s'aguerrit. Le grand intérêt de cette période est qu'elle précède immédiatement la réunion du concile Vatican II (1962-65). C'est sur la base de cette expérience concrète du terrain missionnaire, dont les articles étudiés sont à la fois l'expression et la critique, que les pères conciliaires élaboreront les textes normatifs. La période des pères Dufay, Gourraud et Dournes est celle qui voit l'Eglise passer de l' "indigénisation" à l' "inculturation".

Les trois énoncent le constat négatif dont nous avons déjà parlé, mais ils rebondissent différemment. Le père Dufay présentait ses paroissiens comme les seuls vrais adaptateurs du christianisme ; le père Gourraud a rappelé que le missionnaire est partie prenante de la démarche d'adaptation ; le père Dournes va plus loin en affirmant :

> Le païen ne connaît de Jésus que l'image que le missionnaire lui présente. La responsabilité de ce dernier est écrasante.[2]

Pour notre auteur, le missionnaire, et tous ceux qui œuvrent de près ou de loin pour les

[1] 1922-1993 (notice bio. 3740).
[2] « Les racines d'un art missionnaire », *Documentation Mep*, mars 1963, p. 190.

missions, doivent avoir une conscience aigüe de leur responsabilité. Ils sont en quelque sort *l'icône* du Christ, une icône vivante ; tout ce qu'ils font et proposent prend pareillement, par prolongement naturel, valeur d'icône. Si on envoie pour les missions de l'art « hideux » et « vulgaire », c'est cela qui deviendra « canon d'esthétique religieuse » et qui sera copié.[1] Les initiatives du missionnaire ne sont pas seulement, comme le suggérait le père Gourraud, une orientation ou un accompagnement, mais elles sont, pour le père Dournes, un "formatage". Aussi, pour construire les églises, est-il capital de ne pas se tromper de modèle.

> Au sein de nos tribus archaïques, il est des villages chrétiens. Au centre, un édifice impressionnant, d'une élévation hardie, solide non sans finesse, parfaitement inséré dans les lignes du paysage et dans le volume du village : ce n'est pas l'église, mais la "maison commune" traditionnelle, désacralisée puisqu'on n'y célèbre plus les rites d'autrefois. Non loin, une case indigente, plus minable encore que les habitations voisines, faite sans soin par des gens qui n'y appliquent pas leur sens du sacré : c'est la chapelle…[2]

Certes, on a pris pour modèle une maison, mais pas la bonne ! La désinvolture ici ne fonctionne plus, elle serait plutôt le reflet d'une méprise, voire d'un mépris. Le « hangar » du père Dufay avait au moins le mérite d'être propre. Peut-être que la chapelle de ces villages incriminés ici est également propre, mais là n'est plus la question ; la comparaison avec la « maison commune traditionnelle » la rend « indigente ». Ce n'est plus, dans ce cas, une démarche apophatique, mais une erreur ; et dans le contexte si sérieux de l'évangélisation, une erreur de ce type est une faute.

Alors quelle maison choisir ? La réponse n'est pas évidente, et, pour ce qui est de l'ethnie Jörai auprès de laquelle a été envoyé le père Dournes, la réflexion suit des méandres.

> J'ai une église à bâtir : vais-je la faire dans le style des Jörai, comme une case de village (puisqu'il n'y a pas d'autre temple) ? Mieux vaudrait la construire comme une de leurs granges, plus pures de ligne, plus soignées dans l'exécution que les simples maisons. Mais si j'emploie leurs propres matériaux, je risque de faire moins bien qu'eux, même en travaillant avec eux. Surtout, je condamne l'édifice à la précarité et, si peu qu'il dure, il restera en retard sur les autres constructions, qui évoluent. […] Quant à "faire du Jörai" avec d'autres matériaux, en remplaçant le bois par le fer et le bambou par le ciment, c'est interdire à

[1] *Ibid.*
[2] *Les racines… op. cit.*, p. 190.

> l'œuvre d'être vraie et juste. [1] […] Dans ces conditions, une paillote jörai simplement mieux faite sera la première chapelle, la langue vulgaire sera employée dans la liturgie de la Parole. La chapelle provisoire amènera à l'église, élaboration originale et durable, comme la liturgie de la parole conduira au mystère de la liturgie eucharistique célébrée en une langue sacrée. Dans l'entre-deux, le catéchuménat est le temps de l'adaptation progressive.[2]

Dans les coupures indiquées par les points de suspension entre crochet, sont des méditations sur l'adaptation, la conversion, l'art sacré en général et l'art jörai en particulier… On parvient au modèle de la « paillotte jörai simplement mieux faite » au terme de circonvolutions qui montre que ce modèle ne s'impose pas de lui-même. Et le résultat reste de toute façon une chapelle provisoire, rien n'étant dit de l'église sinon qu'elle sera « originale et durable ». Un piètre résultat qui semble encore demeurer dans le paradoxe puisqu'il s'agit de bâtir un édifice provisoire mais qui ne soit pas « condamné à la précarité »...

Mais la déception que pourrait faire naître cette analyse du père Dournes au sujet d'une proposition concrète d'adaptation des lieux de culte chrétiens, ne serait-elle pas l'invitation à se détacher des formes extérieures et matérielles ? Ses digressions généralistes sur l'adaptation permettent de résoudre l'apparent paradoxe.

> Une part du travail de christianisation consiste à développer des virtualités, à achever des préparations, à répondre à une attente, donc à tenir compte d'un passé et de toutes ses valeurs. Mais l'homme à christianiser est vivant, il évolue. […]Ecartons une fausse conception des valeurs à conserver : ce sont des hommes vivants qu'il faut sauver, et non pas des formes transitoires. […] Car c'est par l'intérieur que les hommes peuvent communier ; seul le superficiel divise. […] Une œuvre d'art authentique est universellement assimilable : une sculpture romane, une peinture russe, même une Bouddha contemplatif… C'est notre œil qui doit s'adapter s'il n'en saisit pas l'intériorité. [...] Convertir, c'est retourner la terre, l'enrichir par des apports extérieurs pour adapter le plant à de nouvelles conditions ; c'est modifier et revaloriser le cadre pour le rendre apte à porter un germe qui s'épanouisse mieux.[3]

Le modèle par excellence de l'adaptation, c'est l'homme vivant. On chemine vers une intériorisation des mots, et des réalités qui y sont attachées. Le missionnaire est en travail d'enfantement ; l'église qu'il doit bâtir doit tirer son origine de profondeurs artistiques et

---

[1] *Ibid.*, p. 192.
[2] *Ibid.*, p. 193.
[3] *Les racines… op. cit.*, pp. 191-193.

spirituelles dans lesquelles vains sont les discours habituels. Comme le titre de son article l'exprime, le père Dournes a l'ambition de remonter aux racines, de tout reprendre au commencement, et c'est tout naturellement, selon la logique chrétienne, que son dernier paragraphe s'intitule : « La liturgie, canon de l'art sacré ».

Ce que l'angle d'approche du père Dufay cachait est ici explicité :

> La liturgie est une discipline : elle exige le dépouillement. Le missionnaire doit oublier sa paroisse d'origine ; le néophyte doit oublier la maison de ses ancêtres.[1]

Non plus un retrait par incompétence ou par admiration de la compétence des autres, mais un dépouillement : on a changé de registre ; on est passé d'un discours sur l'adaptation à une exhortation morale. La réalité de l' "inculturation" est déjà là sans être encore nommée : il ne s'agit plus d'un métissage formel d'éléments culturels, mais d'une reconnaissance mutuelle de l'altérité, en cette profondeur où tous les hommes participent à la même humanité, au même appel à « quitter ».[2]

Le père Gourraud déjà tendait à ce changement de registre quand il concluait que « l'adaptation n'est pas un vain mot, mais une œuvre de dépouillement et d'abnégation ».[3] Et le père Dournes conclue lui aussi sur la confiance à accorder aux fidèles du lieu, car ce sont eux qui créeront « hardiment les formes nouvelles convenant à leur communauté chrétienne qui est et qui devient » – la stratégie missionnaire est dans la durée. Cependant, sans attendre les générations suivantes, notre dernier Mep s'est ambitieusement attelé à cette œuvre d'adaptation – au sens d' "inculturation" –, et semble bien, dans les lignes qui précèdent sa conclusion, avoir atteint son but, par les détails concrets qui viennent enfin décrire l'église à bâtir – et il n'y a plus de modèle architectural à imiter, car l'inspiration part du cœur !

> Seul enfin l'amour porte à faire attention à des détails dont l'omission rendrait vaine toute application des principes qui précèdent. L'église sera largement ouverte, pour être accueillante et parce qu'il fait chaud. Elle n'aura pas de bancs, car ceux-ci se voient seulement à l'école, et les femmes qui portent un enfant ne trouveraient pas de place. Elle

---

[1] *Ibid.*, p. 196.

[2] L'abrahamisme trouve son origine dans cet appel de Dieu à Abraham que la Bible formule en ces termes : « Quitte ton pays, ta parenté, et la maison de ton père… » (Gn XII, 1). A noter que le nom « Abraham » vient de la racine hébraïque *avar* qui signifie « passer d'une rive à une autre »… Présenter le fait de « quitter ses parents » comme constitutif du développement humain, est très biblique ; n'est-il pas écrit : « L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et tous deux deviendront une seule chair » (Gn II, 24) … union de laquelle se transmet l'humanité. La démarche missionnaire peut être aussi lue selon ce registre.

[3] BME, 1957, p. 525.

sera entourée d'un périmètre sacré servant de transition entre la vie du village et la vie de la liturgie.[1]

3.3 Taiwan, terre de mission

Maintenant que nous avons, à la suite des Mep, revisité la dynamique, historique et spirituelle, de l' "inculturation", accostons à Taiwan. Nous avons vu ce qu'il fallait entendre par ce mot et comment les missionnaires, à l'heure même où ce concept naissait, en envisageaient, progressivement, concrètement, les modalités. C'est dans cet état d'esprit, avec ce poids d'expérience, que Taiwan fut rencontrée par le christianisme.

Si le chapitre précédent nous a fait voyager dans les missions Mep de Chine, du Japon, du Vietnam, c'est aussi pour introduire ce point déterminant de l'architecture chrétienne à Taiwan : elle est le fruit, dans la majorité de ses exemplaires, d'une "inculturation" qui n'a pas été commencée sur place.

Taiwan est une mission qui a ceci de particulier, qu'elle est à la fois une destination originale et une destination par défaut, à la fois une première épouse et une épouse de substitution. Taiwan est à la fois terre de mission et terre de repli, à la fois point d'arrivée et base de départ ; les missionnaires catholiques s'y sont rendus, et s'y rendent encore, pour elle-même, mais aussi en vue d'autres missions. C'est une terre où l'expérience missionnaire s'est construite, mais où celle-ci s'est aussi reposée. Taiwan est à la fois un lieu d'expérimentation et de retour d'expérimentation ; ce qui en fait un laboratoire idéal.

Pour comprendre cette caractéristique missionnaire de l'île de Taiwan, un historique est indispensable, depuis les grands mouvements d'expansion européenne du XVIIe puis du XIXe siècle, jusqu'aux problématiques actuelles de la République de Chine.

Nous ne proposons pas ici un énième récit de l'évangélisation de Taiwan– cela a déjà été fait par d'autres, avec force détails[2] –, mais simplement un contexte, qui mettra en relief les particularismes de cette évangélisation, et introduira le paysage architecturale du christianisme à Taiwan dans une vue d'ensemble dynamique.

---

[1] *Les racines… op. cit.*, p. 196.

[2] Pour le XVIIe siècle, je renvoie aux travaux de José-Eugenio Borao, notamment cet article: « The Catholic Dominican Missionaries in Taiwan (1626-1642) », consultable intégralement sur le site : http://homepage.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/6.%20misioneros.pdf
Pour le XIXe siècle, les ouvrages abondent, je renvoie à la bibliographie de cette thèse, en attirant l'attention sur les travaux de Chantal Zheng (quoique davantage tournés vers les presbytériens) qui ont l'avantage de s'adresser à un public francophone.



http://www.canalmonde.fr/r-annuaire-tourisme/monde/guides/cartes.php?p=tw

Notre historique se divisera en quatre périodes : l'évangélisation avortée du XVIIe siècle ; les fondations du XIXe siècle et leur lente progression sous la colonisation japonaise ; l'arrivée massive des missionnaires après 1949, suivie de cette marche glorieuse dite du "miracle de Taiwan" les deux décennies suivantes ; le basculement des années soixante-dix, marqué par un enracinement et une stagnation, période de la démocratisation et de la sécularisation du pays entraînant une transformation de la chrétienté locale ; enfin, dans une sorte de cinquième "période" – le mot est ici plus à prendre dans un sens rythmique que chronologique –, l'aujourd'hui de l'Eglise qui est à Taiwan.[1] Nous allons parcourir ces différentes étapes en nous attachant plus particulièrement à l'évolution catholique.

Le XVIIe siècle

En 1624 les Hollandais installaient une citadelle à *Anping bay,* sur ce qui était alors une île, face à la ville de Tainan. Elle est connue sous le nom de *Fort Zeelandia*. Elle est aujourd'hui un haut-lieu du patrimoine historique de Taiwan. Cette fondation représentant une menace au commerce lucratif des Espagnols qui naviguaient entre leur colonie des Philippines, les villes côtières du Fujian et le port de Nagasaki au Japon, ils envoyèrent en mai 1626 une flotte à l'opposé de l'île de Taiwan, au Nord-est, dans la baie de Jilong[2], pour créer une zone portuaire et une citadelle pour la défendre.[3] A bord de cette flotte était le père Bartolome Martinez (OP), supérieur de la Province dominicaine du Saint Rosaire, Province d'Extrême-Orient regroupant les missions des Philippines, de Chine et du Japon.[4] Le Dominicain était accompagné par trois collègues.[5]

A la mission calviniste du Sud répondait la mission catholique du Nord. A Jilong, furent tout de suite construits un fort et une chapelle, remplacés l'année suivante par des bâtiments en dur. A côté de l'église s'éleva la résidence des pères dominicains, qui fut le quartier

[1] Ce découpage s'inspire de la courbe des constructions (il est utilisé par Olivier Lardinois dans *Church alive… op. cit.*). Un autre découpage est parfois proposé – moins pertinent pour notre angle d'approche – avec une deuxième étape de 1859 à 1895, une troisième pour la période japonaise et une quatrième de 1945 à aujourd'hui (voir le mémoire de Master de Marco Lazzarotti *: The Ancestors Cult in the Taiwanese Catholic Church,* soutenu à la National Taiwan University en juillet 2008, et qui dépend du récit des *Verbist Study Notes* de 2004).

[2] *Keelung* selon l'ancienne translittération.

[3] Olivier Lardinois, *Church alive…op. cit.*, pp. 58-59. Pour le commerce espagnol voir : J.E. Boreo-Mateo, « Fleets, Relief Ships and Trade Communications between Manila and Jilong, 1626-1642 ».

[4] *Our Lady of the Rosary Province* fut créée en 1587 par les Dominicains comme la Province missionnaire par excellence. Son centre fut longtemps Manille, avant d'être transféré en 1972 à Hong Kong. Les archives provinciales se trouvent à Manille et à Avila en Espagne. Voir le site officiel de la Province : http://www.holyrosaryprovince.org/2011/index.htm
et le site officiel des Dominicains à Taiwan : http://www.catholic.org.tw/dominicanfamily/

[5] Olivier Lardinois, *Church alive…op. cit.*, p. 59.

général de la Mission. La citadelle, dédiée au St Sauveur, devint l'ancrage à partir duquel la nouvelle colonie du roi Philippe IV d'Espagne ne pouvait que s'étendre. Les deux premiers baptêmes furent célébrés l'année même[1]; dix ans plus tard le frère Francisco Vaez puis le frère Luis Muro furent décapités par les aborigènes de la région.[2] Le frère Jacinto Esquivel composait dans le même temps un dictionnaire, une grammaire et un catéchisme dans la langue de l'ethnie aborigène Ketalagan[3] ; il ouvrait des dispensaires aux soins gratuits pour contrer l'influence des shamans, et créait dans les quatre principaux villages missionnés une école où les garçons apprenaient à lire et à chanter tout en étant catéchisés.[4]

Quand les Espagnols, colons et missionnaires, furent expulsés par les Hollandais, la mission catholique comptait six paroisses avec des églises en dur – toutes disparues : celles du fort San Salvador à Jilong et San Domingo à Danshui[5], St Jean Baptiste à Tamaoli (*Taparri*, au nord de Jinshan), St Joseph à Jinbaoli (*Quimaurri*, au nord de Jilong), Notre Dame du Rosaire à Senar (près de Danshui) et St Dominique à Sandiaojiao, à l'extrémité Est de Taiwan, là où la flottille avait d'abord mouillé avant d'atteindre Jilong (la toponymie actuelle n'est que la simple translittération de *Santiago*)[6]. Six autres villages, en pays Ketalagan et Kavalan[7] constituaient des stations missionnaires, sans édifice religieux notable.[8] Malgré les promesses optimistes que les Dominicains formulaient à propos de cette mission taïwanaise, et la survivance d'une foi catholique en quelques familles de la région, ce labeur interrompu trop tôt se révéla une expérience sans lendemain.[9]

Sur le plan architectural, seul le fort San Domingo construit en 1629 à Danshui survécut, en grande partie reconstruit par les Hollandais après 1662, ce qui lui valut le nouveau nom de *Hongmaocheng* (« château des cheveux rouges »), puis annexé en 1867 par le Consul

---

[1] Jiang Chuan-de, *L'Eglise catholique à Taiwan*, Gaoxiong (Kaohsiung), 1992, p. 86.
[2] Boreo-Mateo J.E., *Spaniards in Taiwan* (Taipei, 1999) vol. 1, pp. 239-244.
[3] Un des 11 groupes de ces « Aborigènes des plaines » appelés *pingpu*, qui luttent actuellement pour une reconnaissance de leur identité par le gouvernement de Ma Ying-jiu. Leur zone d'habitat historique est aujourd'hui englobée dans la commune de Taipei.
[4] *Spaniards… op. cit.*, pp. 189 et 206.
[5] *Tamsui* selon la translittération la plus répandue dans nos archives.
[6] *Verbist Study Note*, 2004. Le même document mentionne d'autres églises qui furent détruites soit par les typhons soit par les autochtones, ainsi que deux monastères, un dominicain à Ilang et un franciscain à Jilong, ce dernier brûlé par les Hollandais.
[7] Les Kavalan sont l'un des 14 groupes aborigènes officiellement reconnus par la République de Chine. Ils sont près de 900 individus. Après avoir été incorporés au groupe des Amis, ils ont obtenu une reconnaissance officielle en 2002. Les Kavalan sont originaires du comté de Ilan, au XIX^{e} siècle ils migrèrent dans les comtés de Hualien et de Taitung. La majorité des Kavalan se trouve actuellement dans ces deux comtés.
[8] Olivier Lardinois, *Church alive… op. cit.*, pp. 63-64.
[9] Au retour de sa visite pastorale sur Formose, Mgr Diego Aduarte (évêque de la Nouvelle Ségovie dont la juridiction s'étendait à l'île de Taiwan) publia un rapport encourageant à propos de la conversion des aborigènes : « Les adultes qui ont été nourris de pratiques superstitieuses depuis leur jeunesse ne font pas de grands progrès, mais les enfants qui ont été baignés dans le lait de la foi aux pieds de nos missionnaires croîtront… » Cité par J.E. Boreo-Mateo, *Spaniards… op. cit.*, Vol 1, pp. 190-191.

britannique qui construisit à côté son imposante résidence. Propriété de la République de Chine depuis 1980, il est aujourd'hui classé « Monument historique de première classe », particulièrement réputé pour ses couchers de soleil sur le Mont Guanyin et l'embouchure du fleuve Danshui…[1] Mais à part ce fort, ainsi que quelques celliers ou poudrières, aucune église. Les remparts arasés du fort du St Sauveur de Jilong sont conservés dans le *Hoping Coastal Park* ; les autres restes de la cité espagnole de *Santissima Trinidad*, l'ancêtre de la ville actuelle, furent détruits en 1937 par les Japonais, en raison de l'agrandissement du port.[2] Au sud de l'île, chez les protestants, Fort Zeelandia et son annexe Fort Provintia, aujourd'hui monuments historiques de la ville de Tainan, ne subsistent que sous formes de murs de briques servant de soubassements à des constructions de l'époque japonaise. Là encore aucun lieu de culte n'est parvenu jusqu'à nous.





Les restes arasés du Fort St Sauveur à Jilong, et le Fort San Domingo à Danshui. (Internet) Ce sont les seuls vestiges européens du XVIIe siècle au nord de Taiwan. Sur la photo de droite, on aperçoit l'ancien consulat britannique et les tours de l'église de l'université presbytérienne *Aletheia,* autres monuments classés, du XIXe s.





Ce qui reste du Fort Zelandia, et la Chihkan Tower (époque japonaise) construite sur les soubassements du Fort Provintia, seuls vestiges européens du XVIIe siècle au sud de Taiwan. (Internet)

[1] Petit descriptif sur : http://eng.taiwan.net.tw/m1.aspx?sNo=0002038&id=2129&jid=66

[2] Voir l'article de J.E. Boreo-Mateo : « The 17th Century Fortress of Kelang: Past and Present », sur Internet: http://homepage.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/5.%20Quelang%20fortress.pdf, pp. 12-14. D'après Jia-lu Chen (*Tianzhujiao Yibainian Jianli*, Kaohsiung, 1960), il reste un mur de l'église dédiée à Tous les Saints, inséré dans un des quais du port…

Il est intéressant de remarquer que le christianisme, dans ses composantes catholique (au Nord) et calviniste (au Sud), fut introduit à Taiwan en même temps que les religions chinoises apportées par les nouveaux immigrants hakkas et han. Et il est tout aussi intéressant de noter que cette remarque est formulée sur le site officiel du gouvernement taïwanais, qui précise même que beaucoup de ces nouveaux habitants han (les actuels *Bendiren*, ou "les gens du cru") furent amenés dans les bagages de la Compagnie hollandaise des Indes Orientales qui les employait comme ouvriers agricoles dans les plantations de canne à sucre et dans les rizières[1]. Aussi, le plus vénérable temple dédié aux cultes chinois, « taoïsme, bouddhisme ou une variété d'autres traditions religieuses » ne saurait à Taiwan être plus ancien que les édifices chrétiens, si du moins ceux-ci avaient survécu.[2]

Intermède comptable

Mais cette première étape devrait, sur le plan monumental, plus justement s'appeler la "préhistoire" de l'évangélisation de Taiwan. Quand on aborde son histoire proprement dite, avec l'arrivée - ou le retour comme on voudra – en 1859 des frères dominicains, il est opportun de laisser parler les chiffres. Des statistiques de la Conférence épiscopale de Taiwan au 1er mars 1982 donnent :

> 800 églises catholiques à Taiwan, dont 44 dans la seule ville de Taipei et 15 dans celle de Kaohsiung, alors qu'il n'y avait dans l'île que 52 lieux de culte catholique en 1945. Dans les années 50, un immense effort a été fait pour assurer partout la présence de l'Eglise. Si l'on compte aussi les stations où se célèbre la liturgie catholique, c'est plus de 1000 lieux de culte qu'il faudrait compter.[3]

Ces chiffrent sont en évolution constante, dans le sens de la croissance comme de la

---

[1] http://www.gio.gov.tw/taiwan-website/5-gp/yearbook/2008/ch21.html. Ce « livre de l'année 2008 » présente les croyances aborigènes, « combinaison d'animisme et de culte des ancêtres », comme des traditions affaiblies par les différentes vagues « d'immigration et d'invasion de l'étranger », chinois et européens confondus. Cette dernière remarque est gommée du « livre de l'année 2009 »… On est passé entre temps d'un gouvernement DPP à un gouvernement KMT…
L'arrivée de Han sur Taiwan est aussi attribuée aux Espagnols qui cherchaient de la main d'œuvre pour l'extraction du souffre à Beitou (rapporté par le journaliste Jim Hwang sur : http://taiwanauj.nat.gov.tw/fp.asp?xItem=36179&ctNode=1629
Précisons cependant que des habitats hakkas et han existaient sur Taiwan bien avant l'arrivée des Occidentaux…

[2] Ainsi, le premier temple à Confucius sur l'île de Formose fut construit en 1665 par le fils de Koxinga, donc *après* le départ des Espagnols. Voir : http://www.taiwan.gov.tw/ct.asp?xItem=24374&CtNode=1732&mp=13

[3] Statistiques citées dans le *Rapport annuel des évêques* des Missions Etrangères de Paris, année 1982, dans le deuxième chapitre (« l'Eglise à Taiwan »).

décroissance[1], cependant, vingt-cinq ans plus tard, on tournait toujours autour d'un millier d'églises au total, les abandons ayant été compensés par les nouveaux chantiers.

Une tentative de comptabilisation des constructions, y compris les édifices disparus ou déconsacrés, met en exergue, de façon très nette, trois périodes :[2]

De 1859 à 1949 : 4%

De 1950 à 1959 : 53%

De 1960 à 1969 : 32%

De 1970 à 1979 : 6%

De 1980 à 1989 : 3%

De 1990 à 1999 : 1%

De 2000 à 2010 : 1%

Ou, avec un découpage plus explicite :

De 1859 à 1949 : 4 %

De 1950 à 1969 : 85%

De 1970 à 2010 : 11 %

Ainsi, une première période s'étend sur près d'un siècle, du milieu du XIXe au milieu du XXe siècle, des premières églises en pisé de Kaoshiung et de Wanjin fondées par les Dominicains aux premières églises de bambou fondées par les Mep dans les villages aborigènes de l'arrière-pays de Hualien

La deuxième période est spectaculaire : en moins de deux décennies, plus des quatre cinquièmes des églises sont construites, sur l'ensemble de Taiwan, avec un pic dans les années 1954-57, où l'on approche les quatre-vingt chantiers par an. C'est ce laps de temps qui correspond aux rapports missionnaires, à la fois enthousiastes devant le "miracle" des conversions en masse, et inquiets du manque de moyens et de personnel, que nous étudierons dans la partie suivante. Pendant ces années, pour les Mep en particulier, il n'est pas de compte-rendu de la mission de Taiwan qui ne mentionne le lancement, l'avancée ou l'inauguration de nouvelles églises.

---

[1] Le *Rapport* de 1997 mentionne : « Pour la même période [les six dernières années], le nombre des églises et chapelles a diminué de 851 à 817. Ce phénomène est surtout dû au dépeuplement des campagnes. » (rubrique « l'Eglise à Taiwan »).

[2] N'ayant pas pu rassembler les dates de construction de toutes les églises catholiques de Taiwan, je préfère raisonner en pourcentages plutôt qu'en valeurs absolues. Ces chiffres sont cependant représentatifs puisqu'ils ont été calculés sur une base de 494 édifices, donc presque la moitié des bâtiments catholiques construits à Taiwan depuis 1859. La comptabilité des manquants pourrait ajouter ou enlever quelques points aux données chiffrées, mais ne saurait modifier la courbe générale qui est confirmée par les archives, ainsi que par la similitude des courbes diocésaines (pour tous les diocèses, à part celui de Chiayi dont je n'ai presqu'aucune donnée – mais il s'agit du moins loti) ; il serait même probable que cette courbe soit accentuée, puisque l'annuaire diocésain – papier ou numérique – qui est ma principale source, suit la tendance naturelle de retenir en priorité les dates les plus rares, c'est-à-dire avant 1950 et après 1970.

Puis, brutalement, on passe des dizaines – jusqu'en 1969 - aux unités – à partir de 1970.[1] Ce signe éloquent d'un basculement qui est noté dans toutes les statistiques socio-économiques concernant Taiwan, dans un large spectre allant des produits financiers aux consommables domestiques, et de la durée moyenne de la scolarité à l'âge de l'engagement matrimonial, lui confère ici une "dramatisation", comme si l'architecture religieuse catalysait et amplifiait les grands mouvements de société.[2]

Une croissance laborieuse

Entre 1642 et 1859, malgré le passage en pointillé de missionnaires et une mémoire chrétienne passée dans le fond culturel de certains villages aborigènes, la Taiwan du loyaliste Ming, Koxinga, puis des Qing à partir de 1683, ne fut point une terre de mission.[3] Sur le plan architectural, il faut attendre les premiers travaux du frère Sainz à Takao (Kaoshiung) puis à Wanjin.

Entre ces deux dates, la composition ethnique et culturelle de l'île avait considérablement changé : d'un environnement quasi exclusivement aborigène, la population était devenue majoritairement sinisée, du fait de l'immigration favorisée par la Cour mandchoue de colons des Provinces méridionales de la Chine, autant que par la politique d' "assimilation"– ou de "civilisation", selon le vocabulaire des mandarins – des habitats aborigènes de la côte occidentale, avec la mise en place d'un accès gratuit à l'école dans les villages. Ceux qui étaient appelés les *pingpu* (les « barbares cuits », ou « aborigènes des plaines ») parlaient désormais le minnan, et faisaient *baibai*[4] devant l'autel des Ancêtres. Mais cela ne signifiait pas pour autant qu'ils fussent devenus chinois, et dans le regard des autres – les "vrais

[1] Ma comptabilité, fondée sur les dates indiquées dans l'annuaire diocésain, vérifiées, rectifiées ou complétées par des recoupements avec divers autres sources, rapporte :
1967 : 11 chantiers ; 1968 : 10 ; 1969 : 8 ; 1970 : 3 ; 1971 : 4 ; 1972 : 1 (il faudrait doubler les chiffres pour être plus près de la réalité, puisque je n'ai la date que d'une petite moitié des édifices, mais cela ne déplacerait que d'une année le passage des dizaines aux unités).

[2] Je renvoie à cette très remarquable étude américaine dirigée par Arland Thornton et Lin Hui-sheng : *Social Change and the Family in Taiwan*, the University of Chicago Press, 1994, qui me semble être "la Bible" pour tout étudiant travaillant sur la sociologie de Taiwan. Bien que l'aspect religieux n'y soit présenté que par des pourcentages de pratique (et le christianisme n'est pas spécifié), cet ouvrage apporte une étonnante clarté sur les "enchaînements" d'une évolution sociale, sans qu'il soit possible d'un point de vue scientifique de démêler la ou les causes originelles, tant les différents plans de la vie s'imbriquent.

[3] Les *Verbist Study Notes* de 2004 parlent de 4000 baptisés au départ des Espagnols en 1642. Ce chiffre n'est pas confirmé par ailleurs. Pour ce qui est des missionnaires de passage, il faut mentionner Mgr François Pallu, Mep, qui resta quelques mois à la fin de 1683, au cours de son déplacement du Siam à Amoy ; mais il fut cantonné à Tainan, et ne put visiter les descendants des communautés évangélisées au nord de l'île (Archives anciennes des Mep, vol. 855 ; pp. 489-490). Quelques Jésuites au service de Koxinga trouvèrent des restes de pratique (cité par Ku Wei-ying, dans *Footsteps in Deserted Valleys… op. cit.*, p. 14).

[4] "Faire *baibai*" : offrir de l'encens en signe de vénération.

Chinois", c'est-à-dire les Hakkas et les Hoklos – ils restaient des barbares qui n'avaient pas de "droit du sol" à faire valoir. C'est ce groupe, en crise identitaire et sécuritaire, qui fut, de façon empirique, la cible de l'évangélisation de notre deuxième période.

En 1859, le frère Sainz acheta un grand terrain à Qianjin, alors à l'extérieur des murailles de Kaohsiung, et construisit une première bâtisse provisoire ; elle fut remplacée en 1863 par l'église Notre Dame du Rosaire et le centre paroissial. Dès 1859, une mission fut ouverte par le frère Sainz près de Tainan en pays Siraya ; en 1865 une autre commença dans la région des Paiwan sur l'initiative du frère Herce.[1] Par étape, toute la seconde moitié du XIXe siècle, des catéchistes de Wanjin assurèrent le développement de chrétientés dans les régions de Jiayi[2] et de Zhanghua[3] dans des villages Siraya, Makatao et Hoanya.[4] Entre temps, suite à une dispute entre le missionnaire presbytérien George Leslie Mackay et certains de ses fidèles, une mission catholique commença dans le nord de l'île. En 1888, le frère Arranz achetait un terrain et construisait une petite église à Heshangzhou, au nord-ouest de Taipei. Une autre église était créée dans une maison louée à Dadaocheng, dans la banlieue de Taipei.[5] Cette expansion du catholicisme, qui se fit essentiellement par capillarité, suite à des demandes formulées par des locaux, a déjà été décrite en détail, village après village ; mais elle ne ressemble pas à une conquête irrésistible, à l'avancée glorieuse de l'Evangile que les hagiographies pourraient laisser supposer. En 1895 on comptait environ 1000 baptisés catholiques – pour 2700 protestants – dont plus de la moitié étaient de Wanjin.[6] Pour une population globale supérieure à deux millions et demi, ce n'était guère.

Ces trente-cinq premières années furent marquées, pour les missionnaires et leurs fidèles, par d'incessantes brimades de la part des mandarins, et d'actes d'hostilité, allant jusqu'à la violence physique, d'une grande partie des populations hakka et hoklo. Ténacité des chrétiens et rejet des natifs ont été mis en lumière par Ku Wei-ying dans son article « *Conflit, confusion and control : some observations on the missionary cases in nineteenth century Taiwan* ».[7] Le terme de « confusion » utilisé dans ce titre est approprié à double titre : d'une part les Chinois – y compris certaines autorités – ne font pas la différence entre catholiques et presbytériens, qui subissent les mêmes animosités ; d'autre part, tous les Occidentaux

[1] Jiang Chuan-de, *op. cit.,* pp. 47-52, et P Fernandez, *op. cit.,* pp. 58-62. Les Paiwan sont un des 14 groupes aborigènes reconnus par le gouvernement.
[2] *Chiayi* en translittération traditionnelle.
[3] *Changhua* en translittération traditionnelle.
[4] Jiang Chuan-de, *op. cit.,* pp. 116-130. Les trois noms désignent des groupes aborigènes de la plaine occidentale non reconnus par le gouvernement.
[5] *Verbist Study Notes, op. cit.,* et Jiang Chuan-de, *op. cit.,* pp. 139-140.
[6] Jiang Chuan-de, *op. cit.,* p. 311.
[7] Dans *Footsteps in Deserted Valleys… op. cit.*, pp. 11-38.

(Espagnols, Français, Anglais ou autres) sont mis dans le même panier lors de pogroms xénophobes qui surviennent après chaque humiliation infligée au gouvernement Qing – notamment au lendemain de la guerre sino-française de 1884, et lors de la révolte contre les Japonais en 1895. Le résultat en est une liste d'églises qui, à peine construites, furent brûlées…[1] avant d'être reconstruites quelques années plus tard. Aussi, les rares qui ont survécu jusqu'à nos jours sont-elles mises sur un piédestal ; mais, à part celle de Wanjin, elles sont presbytériennes.[2]

De cette époque des pionniers, on peut retenir aussi une plainte – on l'entendra tout au long de l'histoire de la mission catholique, jusque dans les années soixante – concernant le manque de moyens et de personnel, ce qui donnait aux protestants une longueur d'avance : les demandes d'évangélisation qui ne pouvaient être satisfaites par les frères dominicains se tournaient alors vers les missionnaires presbytériens, qui n'étaient pas forcément mieux lotis, mais qui surent peut-être mieux gérer le succès en amenant les communautés néophytes à l'autonomie.

Les uns et les autres vécurent la colonisation japonaise comme à la fois un cadre plus serein et un contexte moins porteur. En effet, l'armée d'occupation quadrilla le terrain et mit fin à l'insécurité latente dont les missions souffraient ; et cela fit perdre aux missionnaires occidentaux l'aura dont les populations aborigènes les entouraient, et dont elles avaient espéré jusque là un remède contre l'adversité ambiante.[3] L'administration coloniale se montra globalement tolérante envers le christianisme, sous ses différentes dénominations, sans pour autant en encourager l'expansion : tout contact avec les populations aborigènes non sinisées des montagnes fut notamment interdit aux missionnaires.[4] Avec l'approche de la seconde guerre sino-japonaise, un contrôle plus rigoureux s'appesantit sur les missions, jusqu'à empêcher les pasteurs occidentaux d'exercer leur activité pastorale, comme nous l'avons déjà vu dans le cas de Wanjin.[5]

---

[1] A titre d'exemple : en 1868, une émeute antichrétienne éclata à Tainan et détruisit trois églises, une que le frère Sainz venait de terminer et deux que le Révérend Maxwell avait fondées, le tout accompagné d'un lynchage des catéchistes catholiques et presbytériens ; le consul britannique protesta, des canons tonnèrent dans la baie, et le *Daotai*, le plus haut mandarin de la Province, dut payer des réparations (Ku Wei-ying, *op. cit.,* p. 16).

[2] Même celles qui ne furent pas détruites par les « ennemis de la foi chrétienne » furent remplacées par des édifices plus adaptés, plus grands et plus solides, sous les Japonais. Le « Custom Office Report of Tainan, 1882-1891 » traduit par Qianxiang (dans *Taiwan Bank Quarterly, 9:1, 193)* parle de 10 églises catholiques en 1891 ; et il précise même : « 4 en style occidental et 6 en style chinois ». A ma connaissance, aucune de ces églises n'existe plus. L'annuaire diocésain de l'Eglise de Taiwan cependant, comme nous l'avons vu pour Wanjin, donne les dates de fondation des paroisses, et non de la construction des églises paroissiales actuelles, ce qui oblige à prendre ces indications avec précaution et à les corriger quand c'est possible, au cas par cas.

[3] Voir Olivier Lardinois, *Church alive… op. cit.*, pp. 74-75.

[4] Olivier Lardinois, *Church alive… op. cit*., p. 73.

[5] Les déplacements et les visites de chrétientés plus lointaines furent peu à peu soumis à une inquisition méfiante puis interdites. Voir entre autre : http://www.gio.gov.tw/taiwan-website/5-gp/yearbook/2009/ch21.html

Les conversions cependant continuèrent, au même rythme lent et laborieux, grâce en particulier aux œuvres sociales et éducatives que les missionnaires – surtout protestants – avaient mises en place, grâce aux achats de terres cultivables destinées à subvenir aux besoins économiques des missions, ainsi qu'au message chrétien lui-même qui ne fait pas acception des personnes. Si l'assimilation des Aborigènes de la plaine continua sous la domination japonaise, c'est peut-être parce que ceux-ci purent trouver dans les Eglises une force spirituelle capable de maintenir leurs traditions communautaires.[1] En 1945, Taiwan comptait près de 10000 catholiques – pour plus de 24000 protestants – dont un sixième étaient des Aborigènes de Wanjin et de Wukuaicuo dans la banlieue de Kaohsiung.[2]

William J. Richardson qualifie les trente-cinq premières années de la mission catholique à Taiwan comme « petite et régressive » ; pour le demi-siècle suivant, elle est présentée sous la forme d'une « croissance sans développement ».[3]

Ce jugement semble confirmé par l'aspect architectural de la mission : il apparaît en effet que la majorité des lieux de culte qui ont été construits sous les Japonais sont venus en remplacement d'édifices préexistants ; ce sont des églises qui viennent soutenir l'accroissement de chrétientés déjà bien établies, mais qui ne correspondent pas à de nouvelles emprises sur le terrain. L'église de Luocuo (dans le comté de Zhanghua)[4] ou l'ancienne cathédrale de Taipei sont caractéristiques de ce phénomène ; le cas le plus emblématique est l'actuelle basilique du Rosaire à Kaohsiung, qui date de 1931, mais que bien des présentations touristiques de la ville qualifient d' « église la plus ancienne de Taiwan » ; la nouvelle cathédrale fut de fait construite sur l'emplacement de la toute première église du frère Sainz, édifiée dès 1859… Quelques extensions furent cependant possibles, comme par exemple la fondation de l'Eglise de Taichung, à partir d'un achat de terrain par les Dominicains en 1910[5], là où s'élèverait plus tard la cathédrale de ce diocèse, ou la construction à partir de 1913 de l'église de Notre Dame de Chine à Meishan (dans le comté de Jiayi), déclarée « sanctuaire marial national » (le second, après Wanjin).

---

[1] C'est l'explication soutenue par beaucoup, formulée par exemple par William J. Richardson dans sa thèse: *Christianity in Taiwan under Japanese Rule,* New York, St John's University, 1971.

[2] La mission de Wukuaicuo fut fondée par l'émigration de la chrétienté siraya de Laopi (à une dizaine de kilomètres de Wanjin) dont le village fut détruit en 1895 (cf Jiang Chuan-de, *op. cit.,* pp. 122-127). Les chiffres sont donnés par M. Chang dans son ouvrage *A History of Christianity in Taiwan*, Tainan, 1985, pp. 11-21.

[3] Richardson, *op. cit.,* pp. 25 et 31.

[4] *Lotsu* en translittération traditionnelle. Cette église est datée dans l'annuaire diocésain de 1875, il s'agit comme toujours de l'année de la première évangélisation. La première architecture fut construite en 1882, sur un terrain acheté par le frère Arranz. Cette « première église du centre de Taiwan » fut détruite par un tremblement de terre en 1906 et reconstruite en 1912. Voir aussi le mémoire de Master de Hsu Wui-sun, *Catholicism Development in Tienchung Churches of Taichung Diocesan*, dont un résumé est en ligne sur : http://140.133.6.46/ETD-db/ETD-search/view_etd?URN=etd-0620105-142156

[5] Bulletin de l'*Agence Fides* http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=28977&lan=eng

Le fait d'avoir pu construire des édifices comme la cathédrale de Kaohsiung montre que l'Eglise avait déjà sa place sous le régime colonial, dans un urbanisme taïwanais en pleine modernisation. Elle avait déjà parcouru un long chemin depuis l'époque des pionniers, quand les mandarins et les notables de Taiwan la voyaient comme un parasite.[1] Malgré cela, au milieu du XXe siècle, les catholiques de Taiwan n'avaient tout au plus à leur disposition qu'une cinquantaine de bâtiments, dont plusieurs ont depuis été reconstruits.

Si ce siècle de présence catholique à Taiwan ne représente que 4% de ses églises, il leur confère en revanche la dignité de l'âge. La "vénérabilité" afférente à tout ce qui est rare leur a donné une publicité spontanée, via les différentes publications universitaires ou gouvernementales dédiées au patrimoine architectural de l'île. Nous n'échapperons pas à cette loi de sacralisation par l'ancienneté – un chapitre a déjà été "consacré" à la basilique de Wanjin –, mais nous voulons aussi droit à cette masse monumentale qui constitue le corps de l'architecture chrétienne à Taiwan, et qui s'édifie avec l'arrivée et l'installation de Tchang Kai-chek et de son armée nationaliste.





Le sanctuaire ND de Chine à Meishan et la cathédrale de Kaohsiung (Internet)
Deux églises "vénérables" de la période japonaise (1913, 1931)
On est là dans un modèle occidental qui, à Taiwan, devient à partir du milieu du XXe siècle, "l'ancien modèle". Le contexte architectural "colonial" de l'époque japonaise devait favoriser cette perpétuation d'un style "néo-XIXe" qui présente pourtant déjà les marqueurs de l'architecture chrétienne à Taiwan (voir le chapitre 5.2).

[1] Voir cet avis du gouverneur Ding du Fujian, la plus haute autorité régionale, quand il dût résoudre en 1877 un litige de propriétés entre le Révérend Mackay et des notables chinois de Taipei : « Au début, les autorités locales ont été timides et intimidées ; quand les chrétiens violaient les lois, elles cherchaient l'apaisement. En conséquence, les chrétiens ont fait toute sorte de méfaits. Si nous ne les punissons pas sévèrement maintenant, et les exécutons en public, je crains que les chrétiens ne pensent que les lois n'ont pas à être respectées et que leurs adeptes croissent en nombre. D'un autre côté, des citoyens ont vu leurs plaintes négligées, et cela produit une accumulation de la haine. Cela pourrait avoir un impact crucial sur la paix sociale et tout le peuple. » (Traduction personnelle). Cité par Ku Wei-ying, dans *Footsteps in Deserted Valleys… op. cit.*, p. 22, (d'après *Ding Richang's memorial attachement*, "the Archives of the Guangxu Monthly Memorials, the Twenty-seventh of the Second Month of the Third Year of the Guangxu reign").

Du "miracle de Taiwan" aux bouleversements contemporains

A partir de 1949, la mission catholique de Taiwan allait, sur des bases réduites mais cependant bien implantées, connaître une extension étonnante qui méritera toute notre attention. Commençons par un résumé chronologique et contextualisé.

Taiwan avait été élevée en 1913 au titre de préfecture apostolique, devenant ainsi, au regard des autorités ecclésiales une entité autonome, alors qu'elle avait été jusque là incluse dans la préfecture du Fujian. Fin 1949, Taiwan était partagée en deux préfectures apostoliques, celle du sud avec Kaohsiung laissée aux Dominicains (OP), et celle du nord avec Taipei confiée à l'Institut des Disciples du Seigneur (CDD), institut chinois de prêtres séculiers fondé dans les années vingt par Mgr Costantini, quand il était nonce apostolique en Chine. En 1951, la région de Taichung prenait son indépendance en devenant à son tour préfecture. Le 7 août 1952, tandis que Taipei était nommée archevêché, Hualien et Jiayi étaient distinguées comme préfectures apostoliques. Une dizaine d'années plus tard, toutes ces préfectures se normalisaient en évêchés, en ajoutant Hsinchu et Tainan. Chacune de ces villes avaient dès lors sa cathédrale et son cortège d'églises paroissiales, illustrant par l'architecture l'organisation canonique.

Aux côtés des Dominicains et des Disciples du Seigneur, s'adjoignirent à la moisson les Maryknoll (MM) à Taichung en 1951, les Mep à Hualien en 1952, et toujours la même année, les Franciscains (OFM) dans le comté de Taoyuan, les Jésuites (SJ) à Hsinchu, les Pères du Verbe divin (SVD) à Jiayi, les Camilliens (MI) dans le comté d'Ilan, puis les Pères de l'Institut Séculier Missionnaire de Bethléem (SMB) dans celui de Taitung, avec de nombreuses autres congrégations missionnaires, moins fournies en personnel mais tout aussi efficaces sur le terrain. Au côté des prêtres qui eurent le souci d'offrir une église à chacune de leurs communautés, il faut aussi mentionner les religieuses, en multiples congrégations, aux multiples apostolats, dont les chapelles de couvent pourraient gonfler nos comptes d'une bonne centaine d'édifices.[1]

Les quelques huit cent lieux de culte de cette période que l'on peut recenser aujourd'hui laissent dans l'ombre toutes ces églises qui furent construites et aussitôt démolies ; typhons ou tremblements de terre furent des tests de solidité que bien des bâtiments inaugurés dans une certaine fièvre missionnaire ne purent passer. Le climat tropical de Taiwan avec ses excès explique aussi que bien des églises de la période précédente ne nous soient pas

[1] Mais à part quelques exceptions, nous les laisserons de côté parce qu'elles ne sont pas forcément ouvertes au culte public. Certaines d'entre elles sont certes d'intéressants exemplaires d' "inculturation", mais il est plus difficile de se procurer de la documentation les concernant, ne serait-ce que des photos.

parvenues. C'est la question des matériaux qui est ici en jeu. Aucun édifice de bambou, bois ou pisé n'a survécu. Seules les photos d'archive ou le témoignage des anciens – et bientôt des "très anciens" – en garde la mémoire. Mais le béton non plus, à la différence de la pierre ou de la brique, n'a pas la promesse de la "vie éternelle". Ce ne sont pas les changements de normes liturgiques qui ont provoqué des remplacements d'églises entre les années cinquante et les années quatre-vingt, mais des qualités médiocres de béton, ou des accroissements imprévus de l'assistance dominicale.

Les églises récentes étant moins nombreuses, étant donc plus chères au cœur des fidèles, les discussions entourant leur construction et leur décoration sont plus intenses. Si les réflexions à propos de l'adaptation furent présentes chez les missionnaires à Taiwan dès le XIXe siècle, si elles aboutirent à des réalisations audacieuses, voire avant-gardistes, dans les années cinquante, alors que l'urgence guidait pourtant les pasteurs face à une explosion de communautés nouvelles qu'il fallait nourrir, elles deviennent à partir des années soixante-dix plus "dramatiques". Si on n'a jamais vraiment "droit à l'erreur", en architecture en général et en architecture religieuse en particulier, c'est une loi d'autant plus prégnante que la croissance se ralentit et que la société se sécularise. Paradoxalement peut-être, les édifices les plus spectaculaires, les plus innovants, ne sont pas les plus récents, mais datent de la "belle époque", quand les paroisses n'avaient pas les finances d'aujourd'hui. Mais peut-être les églises de ces dernières années sont-elles davantage en symbiose avec le paysage extérieur et intérieur de Taiwan. Nous évoquerons ce point.

La période historique qui s'est ouverte aux alentours des années soixante-dix a été marquée, pour le monde catholique, par la promulgation et la mise en application de la réforme liturgique[1], puis d'un nouveau code de droit canonique[2] ; c'est la période de "l'après-concile", d'un grand souffle qui secoua l'institution, d'une "déconstruction" à vaste échelle, et qui s'ignorait en partie, où les interprétations les plus divergentes des documents de Vatican II ont amené, après l'ère juvénile des anathèmes réciproques, à des repositionnement en profondeur. La mission *ad gentes* a été repensée de fond en comble, et par le Magistère pontifical[3] et sur le terrain. A partir de la constitution conciliaire *Nostra Aetate*[4] sur les

[1] Le nouvel *Ordo* est publié en 1969.
[2] En 1983. Malgré une réactualisation en 1917, il n'avait pas été fondamentalement modifié depuis le Concile de Trente au XVIe siècle.
[3] Quelques références incontournables de Paul VI et de Jean-Paul II sur la question se trouvent dans la bibliographie. Un petit résumé de l'enseignement de Jean-Paul II est donné aux Editions Le Laurier sous le titre *La vocation missionnaire de l'Eglise*, Paris, 1995.
[4] Adoptée lors de la dernière cession du Concile, promulguée par Paul VI en octobre 1965.

religions non-chrétiennes, un nouveau regard a été posé sur les missionnés. En 1991, la Congrégation pour l'évangélisation des peuples et le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux écrivirent en commun un document de référence qui s'intitule *Dialogue et Annonce.*[1] L'ordre des deux termes du titre fut sujet à d'âpres discussions ; le fait que le *dialogue* fut placé devant l'*annonce* est révélateur de l'évolution. Sur le terrain, on est passé de la comptabilité des actes sacramentels, qui occupait systématiquement et au minimum la moitié de tout compte-rendu des missions, à ce type de profession de foi missionnaire : « Je viens là pour vivre ma foi… L'évangélisation est un partage de vie. Ce n'est pas tant parler de Dieu aux autres que parler à Dieu des autres. Ce qui compte, c'est la rencontre avec les personnes, plus qu'une annonce qui martèlerait de haut en bas. »[2]

Le bouleversement mental qui traversa l'Eglise catholique – et les Eglises protestantes traditionnelles – se confronta au bouleversement social de Taiwan, à l'émergence dans les modes de vie, dans la visibilité du quotidien, d'un processus de transformation qui s'était mis en place pendant l'époque japonaise et que l'après-guerre accélérait. L'industrialisation du pays, son adaptation au nouvel ordre économique mondial, l'apparition de nouveaux paradigmes de société et de développement personnel, la mise en cause, plus induite que voulue d'ailleurs, du modèle familial et des réseaux traditionnels de relation entre les générations et entre les corporations, le développement de l'instruction scientifique, de la médecine allopathique et de la liberté d'expression, tout ces enchaînements incontrôlés et interactifs furent désormais le cadre dans lequel l'Eglise qui est à Taiwan eut à vivre et proposer la Foi. Les catholiques taïwanais partagèrent les espoirs et les inquiétudes et les luttes de tous leurs concitoyens, ils évoluèrent mentalement avec l'évolution du moule social, et les missionnaires occidentaux durent subir le virage en essayant de ne pas devenir les "dinosaures" d'un contexte nouveau.

Sur le plan architectural, cette dernière période de l'histoire du christianisme à Taiwan – "dernière" au sens de "contemporaine", donc avec une valeur résolument chronologique et relative – me semble dominée par le sanctuaire de Notre Dame de Wufongci dans le comté d'Ilan ; j'y vois une sorte d'antithèse de la basilique de Wanjin. L'une est la plus récente[3]

---

[1] Le titre entier est : *Dialogue et Annonce : réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile*. Y sont donnés des repères pour aider les chrétiens à respecter davantage les croyants d'autres religions tout en étant fidèles à l'exigence d'annoncer l'Évangile.

[2] Propos du Père Gabriel Délèze, missionnaire suisse, chanoine du Grand St Bernard, dans le film « Sur les toits du monde » consacré aux missionnaires à Taiwan, et réalisé en 2006 par Chantal Zheng et Pierre Boccanfuso (Maison Asie-pacifique).

[3] Elle l'était du moins en 2007, date de publication de l'annuaire diocésain dont elle ornait la couverture. Depuis, au moins une autre église a été inaugurée (celle de Tulan dans le comté de Taitung) et d'autres sont en construction.

l'autre la plus ancienne, mais les deux sont la fierté de l'Eglise catholique à Taiwan. La seconde est le symbole des commencements, la première celui des accomplissements, les deux bornent l'histoire dont nous parlons. Un chapitre sera consacré à ce "bijou" d'architecture, qui a cependant du mal à se faire accompagner de l'épithète "taïwanais". Laissons cela pour plus tard, et n'oublions pas que ces dernières décennies ont aussi vu la construction d'une quinzaine d'églises dans les montagnes aborigènes du comté de Taitung, ainsi que d'autres édifices "médiatiques" comme Notre Dame de Guadalupe à Taichung. « Enracinement et stagnation » disions-nous au début de ce chapitre ; nous pourrions inverser les données pour en retirer une impression plus positive ; car, après la flambée des années cinquante et soixante, il n'y a pas eu de retour à la situation d'avant : on est indubitablement dans une continuité.

Le visage actuel de l'Eglise qui est à Taiwan

Que le détour missionnaire soit opportun pour accéder, non seulement à la compréhension de l'univers architectural chrétien, mais aussi à celle des réalités asiatiques, ainsi qu'aux lignes de rupture et de transformation du monde de demain, nul ne le contestera, la globalisation actuelle rendant plus que jamais vitale l'étude de ces premiers métissages entre les cultures que furent les entreprises de propagation de la foi chrétienne. Mais le bref historique qui vient d'être présenté, au-delà de spécificités locales qu'il suggère et que nous développerons, fait naître la question : Taiwan est-elle encore une terre de mission ? L'architecture chrétienne qui aujourd'hui s'édifie à Taiwan est-elle encore une "architecture missionnaire" ? L'historique que nous venons de tracer est-il clos ? A-t-il une unité intrinsèque ? Contient-il toutes les phases de l'évolution missionnaire, des prémices héroïques d'une première annonce à l'établissement "définitif" de l'Eglise ? Ou reste-t-il inachevé, tendu vers une stabilité encore incertaine ? En d'autres termes : notre détour n'appartient-il qu'au domaine historique, ou nous plonge-t-il dans une contemporanéité rendant toute conclusion fragile et provisoire ?

Au vu de l'histoire de l'évangélisation de Taiwan, peut-on dire qu'elle a atteint son but ? Ou est-elle encore dans les affres d'une adaptation laborieuse ? Les églises qui aujourd'hui s'édifient à Taiwan, sont-elles encore, pour reprendre les expressions du père Gourraud, « de grandes maisons » en attente d'une chrétienté autonome, ou sont-elles déjà « des

cathédrales », filles de la créativité taïwanaise.[1] Taiwan est-elle aujourd'hui en mesure d'offrir au christianisme universel de nouveaux emblèmes architecturaux ? Si nous sommes dans une « continuité », celle-ci est-elle simplement une absence de régression, ou est-elle le signe d'un rythme de croisière, d'un dynamisme de maturité ?

La frontière entre la mission "ontologique" de l'Eglise et sa mission "ministérielle" n'est pas une ligne tracée au cordeau, mais une zone plus ou moins distincte.

Qu'est-ce qu'une "terre de mission" pour un catholique ? L'appréciation subjective que chacun aura de cette dénomination est bornée par deux critères objectifs. L'un est minimaliste et fondé sur une notion territoriale : est terre de mission tout espace qui n'est pas encore quadrillé par un ensemble de diocèses dirigés par un évêque. Toutes les circonscriptions ecclésiastiques gérées par un Ordinaire n'ont pas le même statut, certaines sont "temporaires" – le vicariat apostolique par exemple – d'autres sont "définitives" – le diocèse. L'autre critère est maximaliste et fondé sur une notion comptable : est terre de mission tout pays dont les habitants ne sont pas encore tous entrés dans le giron de l'Eglise. Selon le premier critère Taiwan n'est plus terre de mission depuis le 15 juillet 1963, date de création du dernier diocèse, celui de Hualien, ou au plus tard 1967, quand fut créée la « Conférence régionale des évêques de Chine » le corps administratif final signalant la conclusion du processus d'organisation d'une Eglise locale. Selon le second critère, même l'Italie ou la France sont des terres de mission puisque leurs populations ne sont qu'en partie baptisées.

Pour un protestant, moins attaché à l'organisation territoriale de l'Eglise, le premier critère sera moins précis et panaché d'un ensemble de données plus sociologiques, telles que la présence publique de la religion ou les valeurs politiques du pays. Et nous ne tenons pas compte ici de la dimension spirituelle de la mission qui veut que celui qui reçoit le baptême aura jusqu'à la fin le labeur de devenir vraiment ce qu'il est en potentiel ; le "déjà là" et le "pas encore"…

Il fut un temps où les choses étaient plus claires : quand un prince se faisait baptiser, tous ses sujets embrassaient la même foi ; une date et un lieu pouvaient ainsi marquer symboliquement le passage d'une principauté du statut de "terre de mission" à celui de "chrétienté". 496, Reims, pour la France, avec le baptême de Clovis… Rien de tel pour Taiwan dont le statut peut changer au gré des documents et au gré des besoins.

Dès lors, le missionnaire n'est plus tant caractérisé par la foi qu'il professe, que par le fait

[1] BME, 1957, p 524

d'être étranger. Entre un Mep et un prêtre taïwanais, le premier est dit missionnaire mais l'autre non, alors qu'ils effectuent le même travail apostolique. La conséquence architecturale immédiate est qu'on aura tendance à qualifier de "missionnaire" une église de style vaguement occidental, tandis qu'une autre en style vaguement local ne le sera pas, sans considération de leurs dates de construction.

Parler dès lors de Taiwan comme d'une "terre de mission" revient à adopter la terminologie de l'étranger : Taiwan est un pays où sont envoyés des missionnaires, c'est-à-dire des non-taïwanais, au service des chrétiens locaux, et où sont construites des églises avec un air de "déjà vu". Mais un prêtre taïwanais envoyé en Europe pour prendre en charge une paroisse de campagne sera-t-il désigné comme missionnaire ? Peut-être, mais avec moins de naturel, car un autre critère intervient, celui de l'ancienneté. Même si, en pourcentage, le nombre de fidèles fréquentant l'assemblée dominicale à Taiwan n'est pas loin d'égaler celui de France – de 3 à 4% de la population totale, toutes confessions chrétiennes confondues – ce dernier pays aura toujours l'avantage sur le premier d'avoir reçu des missionnaires bien des siècles avant.

Les choses se compliquent quand un chrétien de Taiwan est envoyé sur le Continent au service (ponctuel) d'une communauté locale. L'ancienneté de l'évangélisation de la Chine est alors mise en défaut par la situation présente de l'Eglise dont les démêlés avec le gouvernement en font davantage une Eglise de mission que celle de Taiwan, qui jouit de la reconnaissance de la société civile et dont les œuvres sont en partie cogérées avec les pouvoirs publics.

Dans la mesure où le premier critère qui définit une "terre de mission", le minimaliste, fait de Taiwan une terre de chrétienté, l'architecture chrétienne qui s'y bâtit n'est plus missionnaire. Ce « ne… plus » a d'ailleurs un effet rétroactif : les ruines de la crypte de St Victor à Marseille qui témoignent de l'époque du moine Cassien, un Oriental, un ministre de la mission donc, sont habituellement présentées comme une architecture indigène et non pas comme une architecture missionnaire. La basilique de Wanjin, inscrite au patrimoine national et servant d'église paroissiale pour un village à grande majorité catholique, et ce depuis les origines, appartient à la fois à l'aventure missionnaire – vision historique – et à la chrétienté taïwanaise – vision sociologique. Au fur et à mesure des années – caractère positif du temps qui passe – le monument se détache de la première pour s'attacher à la seconde.

Cependant, le chroniqueur de la mission de Hualien prévient :

> Qu'il s'agisse des païens à convertir, des catéchumènes à former ou des chrétiens à

> perfectionner, ils [les missionnaires] savent tous fort bien que le travail accompli ces dernières années est peu de chose encore en comparaison de celui qu'il leur reste à faire.[1]

Voilà bien un lieu commun du discours ecclésial... Il suffit que le "ils" désigne des pasteurs non enregistrés dans le personnel missionnaire, pour que cette phrase puisse être mise dans la bouche de n'importe quel évêque du monde…

C'est un fait que les cathédrales de Taiwan sont désormais bâties, et que les nouvelles églises ne sont plus d'abord des réalisations décidées et dessinées par des pasteurs étrangers mais par des architectes et des conseils paroissiaux autochtones. La grande majorité des évêques en exercice sont issus du pays – sept sur neuf, les deux restants étant nés en Chine continentale. L'Eglise a pignon sur rue, coopère avec le gouvernement en de nombreuses œuvres caritatifs, participe activement à la vie sociale. Et pourtant, plus de la moitié du clergé catholique est encore composé de prêtres étrangers.[2]

L'estampille "terre de mission" est donnée en fonction d'un état de l'Eglise locale ; et il est possible d'apporter une réponse à notre questionnement par l'étude des bâtiments. Mais cela ne suffit pas, car cette estampille est également accolée en fonction d'un regard extérieur, qui est celui des autres Eglises, et qui est aussi celui d'une "opinion publique internationale", cristallisation irrationnelle d'un bruissement d'information auquel tout un chacun a accès. Cet "inconscient collectif" que chaque individualité module selon ses propres agencements internes, ne peut dissocier l'Eglise qui est à Taiwan de l'image de Taiwan. Cette image est double : elle est le message qu'une société envoie d'elle-même, et le message de retour qu'on lui plaque dessus, les deux faces de l'image réagissant l'une à l'autre.

Le danger d'un historique est de faire croire à une linéarité de l'histoire, linéarité qui n'est jamais qu'une abstraction. L'histoire du vivant est faite d'à-coups, de charnières, de sauts qualitatifs et de temps morts. Il n'y a pas d'invariant absolu, d'axe essentiel autour duquel s'enroulerait toute l'évolution de la "nation" taïwanaise. Et s'il fallait discerner pédagogiquement un axe ou un fil rouge, celui-ci serait nécessairement pluriel, dépendant à la fois, dans ses extrêmes, de la créativité propre et imprévisible de tout groupe humain, et du déterminisme dans lequel l'homme enferme spontanément son voisin, déterminisme par lequel la réalité de Taiwan restera encore longtemps réduite au "*Made in Taiwan*" ; son

[1] BME, 1960, p.938.

[2] En ce qui concerne les congrégations féminines, par contre, les effectifs sont composés au deux tiers par des autochtones. Que cela soit dû à une diversité de stratégies missionnaires ou à une réception du christianisme différente selon le sexe et toute la sociologie qui y est liée, cette "féminisation" des cadres locaux de l'Eglise serait intéressante à étudier.

recouvrement progressif, en partant des jeunes générations, par le "*Made in China*" signifiant paradoxalement le renvoi de Taiwan dans une vacuité d'opinion où pourront s'actualiser de nouvelles représentations internationales.

La difficulté d'appréhension de la réalité ecclésiale taïwanaise – de la réalité taïwanaise tout court – est qu'on y évolue en deux temporalités différentes. L'une s'étend sur des siècles et se prête idéalement à l'analyse historique : celle de la civilisation chinoise (dans une optique continentale), ou celle de Formose de la préhistoire à nos jours (dans une optique insulaire). L'autre commence en 1949 – la Taiwan contemporaine – et offre, par la succession ramassée de ses dates symboliques, une résistance à la prise de recul de l'historien. Cette dualité, spécifique à la République de Chine, s'ajoute au décalage habituel entre la vitesse rapide des adaptations de surface – les modifications économiques ou politiques par exemple – et la vitesse lente des évolutions identitaires. L'infinité des rythmes intermédiaires peut se partager en un certain lot de marqueurs, chaque lot se référant à une discipline de recherche. La question de savoir si Taiwan est encore une terre de mission nous place d'emblée dans une interdisciplinarité, avec l'utilisation de marqueurs appartenant à l'Ecclésiologie, d'autres à l'Histoire, ou à l'Ethnologie, d'autres encore à la Sociologie. L'impossibilité de savoir si Taiwan ne serait pas en train de vivre une période charnière de son histoire, ne nous permet pas de trancher quant à la qualification de son Eglise. La tension qui traverse la société taïwanaise entre une autodéfinition taïwano-centrée et une autre sino-centrée, passe également, *mutatis mutandis*, à l'intérieur de l'Eglise locale.

Son destin est, me semble-t-il, soumis à l'enchevêtrement de trois problématiques autonomes : celle d'une évolution d'une Eglise de mission à une Eglise missionnaire, marquée par la dualité temporelle dont nous venons de parler ; celle de son lien, y compris symbolique, avec l'Eglise de Chine continentale, qui est tout à la fois une Eglise-mère, une Eglise-fille, et une Eglise-sœur[1] ; celle enfin d'une accélération locale de l'Histoire, créant, en un raccourci étonnant, un télescopage entre une première évangélisation et la « nouvelle évangélisation » initiée par Jean-Paul II, et formalisée par Benoît XVI avec la création, en

[1] Eglise-mère, car la mission de Taiwan, au XVIIe, au XIXe, et dans les années cinquante fut considérée par la hiérarchie – et souvent par les missionnaires eux-mêmes – comme une extension de la mission de Chine. Jusqu'en 1913, Taiwan fut incluse dans la Préfecture apostolique du Fujian. Jusqu'en 1992, tous les évêques de Taiwan étaient des Continentaux.
Eglise-fille, car la plupart des instituts missionnaires et ONG catholiques œuvrant en Chine ont leur base à Taiwan, et y forment une partie de leur personnel. La nonciature chargée des liens officiels entre le Vatican et la Chine est à Taipei (mais ce n'est qu'un "chargé d'affaire" et non un nonce, afin de laisser la porte ouverte à une éventuelle normalisation avec le Continent).
Eglise-sœur, car après 60 ans de séparation de fait, ces deux Eglises ont maintenant des vécus très différents, et donc des caractéristiques pastorales n'ayant plus rien en commun, sinon la fraternité qui doit unir toutes les Eglises particulières entre elles, dans la communion au Siège Apostolique.

septembre 2010, du Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle Evangélisation, puis avec le lancement, en mars 2011, du Parvis des Gentils.[1] En trois générations, l'Eglise de Taiwan est passée de la gestion des néophytes à l'usure des valeurs chrétiennes, des chapelles de bambous aux manifestes de l'art contemporain.

Aussi, la perplexité s'emparant de l'observateur extérieur quant au résultat de l'évangélisation à Taiwan et à son avenir, devons-nous continuer patiemment à creuser notre sillon, en étudiant ce que les missionnaires eux-mêmes en ont pensé.

3.4 Un état des lieux par les Mep

S'il peut être discutable de parler de Taiwan comme d'une "terre de mission", il est tout aussi contestable d'avoir la prétention de faire un "état des lieux", de présenter Taiwan comme une réalité sur laquelle les missionnaires se pencheraient de l'extérieur de façon à adapter leur message et leurs pratiques à l'aune de qu'ils en percevraient, afin que le tout entrât en résonance. Ce serait avoir une vision essentialiste de Taiwan, ce qui n'est pas a priori détestable – tout le monde en a une, à commencer par le natif – mais qui demande quelques mises en garde préalables

Il ne saurait plus être question aujourd'hui, dans une recherche en sciences humaines, de décrire une population à la façon d'un entomologiste, en établissant des listes de caractères, comme cela se faisait quand le monde vivait encore – ou donnait l'impression de vivre – en quartiers bien typés, et qu'il semblait de ce fait pouvoir être déchiffré à la façon d'un puzzle. Une "description" de Taiwan, à travers quelques grands thèmes, peut à la rigueur trouver sa place dans un ouvrage de vulgarisation touristique ; ce n'est plus acceptable dans un travail d'approfondissement.

Et pourtant il n'est pas possible de parler de métissage sans avoir un minimum de matière consistante à métisser. Comment l'architecture chrétienne pourrait-elle s'acculturer si la terre qui la reçoit, la" terre de mission", n'offre pas quelques traits identifiables et identifiants. Si le

[1] D'après Jean-Paul II lui-même (dans sa lettre *Tertio Millenio Adveniente*), le texte qui sert de base à ce foisonnement d'idées et d'initiatives appelé « nouvelle évangélisation » est l'exhortation apostolique *Evangelii Nutiandi* de Paul VI, écrite en 1975, qui condensait l'enseignement du Concile Vatican II sur la Mission. Le Conseil pontifical (Dicastère) associé a en charge la coordination et la stimulation d'une ré-évangélisation des pays où une première annonce de la foi a déjà retenti et où l'Eglise est bien établie, mais qui vivent dans un éloignement progressif des valeurs de l'Evangile.
Le Parvis des Gentils est une structure vaticane dépendant du Conseil pontifical pour la Culture, et destiné à mettre en dialogue croyants et non croyants. Par le moyen de colloques, de forums de discussion… etc. Il s'agit d'élaborer un langage anthropologique commun entre l'Eglise et les sociétés sécularisées d'Occident.

grand brassage mondial en cours rend de plus en plus difficile de trouver des groupes suffisamment homogènes et expressifs pour être définis par des marqueurs identitaires clairs et stables, il n'en est que plus nécessaire de travailler à l'élaboration de critères et de valeurs rendant possible une analyse scientifique. Il ne s'agit pas là de fantaisies de laborantin, mais de questions existentielles auxquelles tout missionnaire un jour s'affronte, sous peine de disparaître.

Essayons donc de distinguer quelques traits caractéristiques de Taiwan, un minimum vital pour justifier l'utilisation du mot "inculturation", pour éviter que celle-ci ne sombre dans le grand *melting pot* où "tout est en tout" et où nulle parole n'a de légitimité parce que la notion même de légitimité s'y est dissoute. Un essai que nous ferons cependant avec prudence…

Devant l'ampleur de la tâche, il semble judicieux de commencer en écoutant ce que les missionnaires – les Mep, pour rester dans notre sillon – ont vu, senti, compris de Taiwan. Bien sûr, l'image de Taiwan qu'ils renvoient est *une* réalité, et non *la* réalité. Nul n'a d'ailleurs la possibilité de la cerner dans sa totalité – ce serait une prétention proprement "divine". Ce qu'ils décrivent, malgré toute leur expérience de terrain, leur sincérité et leur effort d'objectivation, c'est une *certaine* Taiwan, la leur et celle de leurs informateurs, c'est une Taiwan reconstituée. Ce qui ne signifie pas que cette reconstitution, tout en étant par nature partielle et partiale, soit "fausse" ; nous jouons avec des catégories différentes. Et surtout, cette vision que les missionnaires se forgent de Taiwan et qu'ils restituent auprès de leurs lecteurs occidentaux, autant que de leurs propres fidèles, natifs du lieu, c'est déjà un travail d' "inculturation". Entre la Taiwan que les Mep et autres étrangers découvrent, et la Taiwan qu'ils décrivent après vingt ans ou quarante ans de présence, il y a interaction !

De toute façon, ce que les Taïwanais disent de leur pays est aussi une reconstitution, qui dépend de leur vécu personnel et familial, du vocabulaire que l'école et que les autres autorités leur ont donné pour analyser et exprimer ce vécu, et du regard des autres, du miroir que sont les commentaires des étrangers sur ce vécu.

> Alors que le Kuomintang avait imposé dans l'île, après 1945, une lecture du passé largement étrangère à la population locale, un récit nouveau fondé sur une perspective historique centrée sur Taiwan a vu le jour au tournant de la décennie 1980. En rupture avec la doxa nationaliste chinoise d'après-guerre, ce récit s'est élaboré dans le sillage de la libéralisation du régime insulaire, en même temps qu'il en a été le catalyseur… À quels types de constructions intellectuelles la réévaluation du passé insulaire par les activistes et les

> chercheurs taïwanais s'est-elle prêtée au cours des quarante dernières années ? Quelles grilles de compréhension des faits, quels cadres narratifs ressortent de l'élaboration d'une histoire proprement taïwanaise affranchie de la fiction nationaliste chinoise de la période autoritaire ? Sur quoi porte, au juste, cette nouvelle histoire ? Enfin, quels outils et modèles d'analyse sont susceptibles d'aider à sa compréhension ?[1]

L'étude de Damien Morier-Genoud sur l'historiographie à Taiwan et les questions qu'il soulève, rappellent la difficulté à s'abstraire des représentations qui sont imposées et par le politique – terrain sacralisé – et par les milieux académiques ou para-académiques, qui exigent, avant toute prise d'initiative, la répétition des inévitables – et de plus en plus interminables – lignées d'autorités, à la façon des hadiths en islam, qui doivent toutes remonter au "Témoin", au sens ethnologique ou théologique du terme. Mais il serait peut-être plus dangereux encore, à la façon de l'art dit "contemporain", de ne pas vouloir être cet *homo academicus* pointé du doigt par le sociologue Pierre Bourdieu (1930-2002), *homo academicus* qu'il fut d'ailleurs de façon exemplaire – il termina sa carrière comme professeur au Collège de France... Car il semble bien que l'homme qui s'affranchit d'une doxa, ne fait que passer d'une doxa à une autre…

La "partialité" des nos missionnaires, exprimée dans les rapports qu'ils sont tenus d'écrire régulièrement pour leurs supérieurs, leurs donateurs, leurs sympathisants, leurs soutiens spirituels, est une sorte de doxa, au sens où leur descriptif "impose" une certaine vision de Taiwan auprès de leurs lecteurs. C'est par cette "partialité" que nous pouvons appréhender les artifices d' "inculturation" que montrent les bâtiments cultuels construits par les missionnaires. Sans empiéter sur des problématiques dont bien d'autres parlent avec compétence, il s'agit dans ce chapitre de relever quelques grands traits qui aideront à comprendre selon quels critères l' "inculturation" a circulé dans l'Eglise de Taiwan.

Une mission archétypale

Il faudrait bien sûr parler "des états des lieux" proposés par les Mep, le pluriel s'imposant dès lors que leurs comptes-rendus témoignent d'une durée, de la durée même de l'Etat taïwanais. Celle-ci ayant connu, en soixante ans et plus, d'intenses changements, un basculement du paysage proche des 180°… Quel rapport en effet entre la société civile d'aujourd'hui, débordante de vitalité et sillonnée des mêmes inquiétudes que les plus

[1] Tiré de la présentation que Damien Morier-Genoud a proposée lors des journées d'étude sur Taiwan le 1er juillet 2011 à Marseille. Sa thèse porte sur *L'élaboration d'une historiographie native à Taiwan à l'ère contemporaine.*

anciennes démocraties occidentales, et le pays du tiers-monde soumis à la férule de la loi martiale que connurent les premiers missionnaires ?

Mais cette durée-là n'est pas le tout de Taiwan. Le calendrier en vigueur dans la République de Chine témoigne – autant que le nom même de l'entité politique taïwanaise – d'une autre durée. En 1949, quand Tchang Kai-chek fit de Taiwan le bastion de la résistance aux Communistes, il n'était que le continuateur d'une réalité chinoise qui avait déjà trente-huit ans ; il ne fondait pas Taiwan, il repliait sur Taiwan la République de Sun Ya-tsen, la Chine nationaliste. Mais quand cette République de Chine avait été créée dans les soubresauts de la chute de l'empire des Qing, Taiwan était alors sous domination japonaise ; et les débuts de celle-ci avaient été l'occasion d'une résistance locale qui pourrait bien être la première manifestation d'une identité proprement "taïwanaise". Chacun a sa théorie sur le sujet, il s'agit simplement de rappeler que Taiwan, comme toute entité géopolitique discernable – et une île l'est plus que tout autre territoire – est d'abord une histoire, et que tout état des lieux ne peut être qu'un arrêt sur image qui fixe artificiellement le mouvement de la vie. Ce "présent" artificiel des photographies proposées par les Mep peut cependant se remplir, par le discours qui l'entoure, et par sa décomposition en différents "présents", d'une recomposition, toute aussi artificielle, mais éclairante.

La toute première image proposée par les Mep est déjà un souvenir, un présent déjà passé. Dans l'article inaugural de la mission à Hualien, le père Boschet, l'initiateur, fait le rappel d'un précurseur sorti de la "préhistoire" de l'aventure des Mep à Taiwan.[1]

> Un membre illustre de la Société mourut à Taipei le 4 juillet 1915, laissant un renom de grand botaniste. Il s'agit du P. Faurie, missionnaire de Hakodaté durant 42 années.[2] […] Sa dernière [expédition scientifique] dura un an et demi, et tout en s'occupant des quelques chrétiens japonais dispersés çà et là, il explora justement cette côte est du Pacifique, alors « vrai monde inconnu » et dont les sauvages montagnes étaient l'habitat de peuplades au terrible renom de « coupeurs de tête »…et mourut à l'hôpital japonais [de Taipei], après avoir été assisté à ses derniers moments par un Dominicain espagnol. Avant de mourir, il avait légué son précieux herbier aux Marianistes de Tokyo. […]

[1] « Une nouvelle mission : Hwalien », du P Boschet (Mep), BME, 1953, pp. 234-240. Il s'agit en fait de la deuxième mention de Hualien (*Hwalien* dans nos archives, *Hualian* en pinyin), la première (BME, 1952, p. 212) est intitulée : « Authentique chrétienté et pays de mission » ; mais cet article de quelques lignes est plus une annonce qu'une présentation.

[2] Voir : Chantal Zheng et Zheng Shun-de : « Les missionnaires et la botanique : l'exemple du Père Urbain Faurie en Extrême-Orient », *Moussons*, 8, pp. 181- 189.

> J'ai voulu aller prier sur sa tombe : le cimetière avait été entièrement dévasté par les bombardements américains durant la guerre du Pacifique.[1]

Juste avant cela le P. Boschet raconte :

> Dès la fin 1948 […] tour à tour, par petits groupes, sœurs, juvénistes, séminaristes, parvinrent, non sans peine, à franchir le détroit et à aborder dans la nouvelle terre promise.[2]

Les Hébreux aussi, autres précurseurs, plus lointains encore, marchèrent vers une Terre Promise… Et sur la route ils furent pris de fantasme envers ce Canaan qui était à la fois l'objet de leur désir et de leur peur. Les éclaireurs envoyés par Moïse pour repérer le terrain en vue de la conquête rapportèrent :

> Le pays que nous sommes allés reconnaître est un pays qui dévore ses habitants. Tous ceux que nous y avons vus sont des hommes de grande taille. Nous y avons aussi vu des géants, les fils d'Anaq. Nous nous faisions l'effet de sauterelles, et c'est bien aussi l'effet que nous leur faisions.[3]

Les missionnaires, tout comme leurs ancêtres sémites[4], traversèrent océans et déserts pour aller à la rencontre des peuplades lointaines, réputées géantes ou cruelles, comme le sont tous les personnages fabuleux. Mais une fois sur place, l'autre devient réel, devient le miroir de ce que je suis ; l'habituelle désillusion, heureuse ou malheureuse, de l'intimité… Ce qui était "avant" n'est plus, l'Histoire est passée par là, effaçant jusqu'aux stèles commémoratives, jusqu'au culte des ancêtres qui risquerait de faire obstacle à la réalité nouvelle. Les "Cananéens" de Taiwan dont il est question ici ne sont plus les coupeurs de têtes de missionnaires espagnols, ils sont devenus, lors de la première visite de Mgr Vérineux à la chrétienté de Tien-Pu, des membres de la famille :

> Son Excellence ne ménagea pas ses plus chaleureux remerciements, et pour être compris de tous s'exprima en japonais, langue qu'Elle manie fort bien et que tous *nos* aborigènes connaissent.[5]

---

[1] BME, 1953, pp. 238 et 240.
[2] BME, 1953, p. 235.
[3] Livre des Nombres, XIII, 32-33.
[4] En 1938, devant la multiplication des persécutions anti-juives en Allemagne, Pie XI eut ce mot : « Nous sommes [nous les chrétiens] spirituellement des sémites ! »
[5] BME, 1953, p. 475. C'est moi qui souligne le "nos".

Certes, de même que Taiwan est pour *nos* missionnaires le symbole, non pas de la Terre Promise historique mais de la Terre Promise à venir, de même *leurs* Aborigènes ne sont pas à vouer au *herem*, à l'extermination physique, comme les habitants de Jéricho, de Ai ou de Haçor[1], mais à la conversion, à l'extermination en eux des "pompes" sataniques.

Précisons que les Aborigènes dont les Mep deviennent spirituellement la famille ne sont pas les mêmes que ceux dont nous parlions jusqu'à présent : il s'agit des irréductibles, des non-sinisés, de ceux qui étaient alors appelés avec condescendance par les chinois, les *shan-di ren*, « les gens des montagnes », des barbares irrécupérables puisque désirant le demeurer.

Le premier état des lieux est une sorte d'image d'Epinal évangélique : les anciens sauvages, devenus les laissés pour compte de la nouvelle Taiwan, sont les choyés de la mission chrétienne ; et l'attendrissement des missionnaires est justifié par les fruits qui en résultent :

> Une fois de plus, se réalise sous nos yeux, grâce au grand message d'amour, la réconciliation de ces tribus longtemps ennemies jurées… Un jour viendra peut-être où il nous sera donné de voir toutes ces tribus rassemblées dans une même foi et un même amour, sous la houlette du divin Pasteur.[2]

De ce tableau, il ne faudrait pas en négliger l'arrière-plan, les contingences matérielles, qui permettent la mise en perspective – la "mise en scène". Et il en est une, belle et vertigineuse, qui nous est proposée à travers l'exemple des moyens de transport :

> Que n'avons-nous pas dit déjà de cette fameuse corniche qui surplombe l'océan accrochée au flanc de la montagne et qui, sans être une des sept merveilles du monde, n'en arrache pas moins tour à tour aux voyageurs des cris d'admiration et de frayeur. Ce qu'on ne dit pas d'elle c'est qu'elle est loin de ressembler à nos belles routes de France ; c'est que les chauffeurs les plus habiles (et Dieu sait s'ils le sont !) ne peuvent arriver à la parcourir en moins de huit heures ; c'est aussi que à la moindre pluie se produisent des éboulements dont la réparation exige des journées, parfois des semaines de travail pendant lesquelles naturellement le trafic est suspendu…
>
> Reste alors l'avion Taipei-Hwalien qui assure entre les deux villes, disent les notices de voyage toujours très sûres d'elles-mêmes, un service quotidien régulier. Régulier... exception faite pour les jours où, devant l'affluence des voyageurs, vous vous voyez refoulé et condamné à attendre l'avion du lendemain ; exception faite aussi pour les cas où l'appareil a

[1] Selon le récit biblique dans la "mise en scène" du Livre de Josué, dont l'auteur n'est pas un journaliste mais un "prophète" au sens juif du terme.
[2] BME, 1954, p. 1121.

> besoin d'une réparation ; exception faite enfin pour les jours où le terrain d'atterrissage détrempé par la pluie ne permet pas au pilote de se poser sans courir un grand danger, car ici, si on est à la page, on n'en est pas encore à l'ère des pistes en ciment.[1]

Une mission donc superbement exotique et contraignante, comme toutes devraient l'être. On est toujours dans une image d'Epinal. La Taiwan qui est dessinée – la focalisation sur la Côte Pacifique importe peu, car le lecteur ignore a priori la géographie du pays – est "vraie" dans le sens où elle est extraite d'une expérience de terrain, et il n'y a aucune raison de mettre en doute ce qui est écrit. Cependant, sa correspondance avec l'idée qu'un chrétien d'Occident se fait d'une terre de mission est si parfaite qu'elle ne peut que lui donner envie de tenter l'aventure, au moins par procuration, en la soutenant moralement et financièrement. Mais peut-être est-ce ce genre de récit qui, à force de répétition, étant passé dans le "code génétique" du pays d'origine du missionnaire, façonne cette idée que l'on a d'une terre de mission. Qui de la poule ou de l'œuf… Avouons qu'il aurait été moins séant de parler d'une route allant de *Mc Donald's* en enseignes *Carrefour*, ce qui se rapprocherait davantage de la réalité actuelle…

Que la « cuisson » des barbares, présentée comme un échec quand elle était menée par les Chinois, n'ai pas forcément été si homogène que cela avec les missionnaires, que ceux-ci n'aient pas été uniquement des aventuriers héroïques au sein de la jungle païenne, mais aussi les invités d'honneur et les obligés d'une élite chinoise– en partie chrétienne – venue du Continent, certes, l'historien le sait bien ; mais ce n'est pas ce qui est mis en exergue dans ces premières reconstitutions de Taiwan. Les Mep d'ailleurs, ne cherchaient pas à dissimuler ce qui n'aurait pas été conforme à l'archétype de la mission tel que leurs lecteurs le concevait ; en d'autres passages, ils racontent leurs démêlés avec les populations locales, ils font état de leurs bonnes relations avec les autorités civiles ou militaires, ils n'hésitent pas à dire leurs lassitudes ou leurs limites. Mais c'est justement le fait que des comptes-rendus réguliers, dont la prise de recul sur les événements est par définition réduite à l'intervalle qui les sépare, illustrent malgré tout une mission globalement idéale, qui mérite d'être noté. La partialité inhérente au discours révèle ici une sorte d'adéquation entre le missionnaire et son pays d'accueil. Taiwan fut ressentie comme "valorisante" par les Mep.

Presque vingt ans plus tard, en 1969, le même père Boschet, devenu entre-temps supérieur des Mep de Formose, avec le titre de « Monseigneur », donne un bref panorama de Taiwan,

[1] BME, 1960, p. 935. Auteur: Mgr Vérineux.

tel qu'elle est devenue après deux décennies. Il est en poste dans le pays depuis sa "création", il est un témoin crédible de l'évolution de la Chine de Tchang Kai-chek. A la rubrique « développement », il commence ainsi :

> Pour ces pays du Tiers-Monde, cette Chine des bords du Pacifique est un modèle à suivre, un exemple typique de reconstruction d'une contrée sous-développée, parvenue en l'espace de vingt ans au stade de pays en plein essor dans tous les domaines d'ordre matériel : agricole, industriel, économique, commercial.[1]

Tous les *Rapports annuels des évêques* – s'entend des supérieurs régionaux des Missions Etrangères de Paris – suivront pour la mission de Formose l'ordre suivant : un aperçu de l'évolution générale de Taiwan, l'actualité de l'Eglise catholique sur ce territoire, un focus sur le diocèse de Hualien et les engagements des Mep. C'est l'occasion pour nous de découvrir un autre bloc du corpus archivistique des Mep, qui complète – par sa chronologie, mais aussi par son style – le bloc déjà présenté des *Bulletins des Missions Etrangères*. On a là, avec les *Rapports*, une documentation indépendante sur la réalité de Taiwan de la part de personnalités attachées à cette indépendance, jouissant à la fois du recul de celui qui restera toujours un étranger, et de la connaissance de celui qui s'implique au point de ne pas concevoir de ne pas mourir à la tâche. Aussi est-il intéressant de noter, un an après le constat admiratif de Mgr Boschet, le commentaire de son successeur Mgr Poinsot :

> Le compte rendu de l'an passé a abordé et épuisé bon nombre de sujets. S'il est un pays calme où rien d'extraordinaire ne se passe, c'est bien Formose. En politique, rien de particulier à signaler. Je me contenterai de faire quelques considérations sur l'économie et ses conséquences et de donner quelques aperçus de l'Eglise à Formose en général et à Hualien en particulier.[2]

Ce « rien ne se passe » déroutant quand il est confronté aux « brillantes performances économiques »[3] qui se poursuivent sans faiblir jusqu'aux dernières années du siècle, déroutant également quand on le compare aux articles de Mgr Vérineux aux noms évocateurs tels que « Débordés »[4] ou « On croît rêver »[1], serait-il un lapsus prémonitoire

[1] Rapport Annuel (assez vite bi- ou tri-annuel) des Evêques des Missions Etrangères de Paris (apparaîtra désormais sous le sigle RAE), année 1969.
[2] RAE, 1970, introduction.
[3] RAE, 1985, rubrique « Evolution générale de Taiwan », et 1997, rubrique « Evolution générale ».
[4] BME, 1954, pp. 507-516.

confirmé en 1985 dans l'introduction d'un nouveau rapport ?

> Depuis une quinzaine d'années, l'Église de Taïwan reste plus ou moins stationnaire, comme si elle avait atteint son zénith. Les évêques sont conscients qu'elle n'a pas progressé autant qu'ils l'auraient voulu.[2]

Qu'il y ait ou non un lien inconscient entre le « calme » du pays en général et l'entrée dans une phase « stationnaire » de l'Eglise catholique en particulier, que ce « calme » ne soit qu'une maladroite formule scripturaire d'un nouveau chroniqueur, elle exprime cependant une impression globale que le missionnaire ressent face à sa terre d'accueil. Non seulement la mission de Taiwan est "idyllique" dans sa nature même, selon les critères ad hoc, mais elle est aussi un "repos" dans son développement : on y évolue dans l'ordinaire, sans secousses, sans révolutions, sans drames. Comparé à la Chine continentale, cet environnement missionnaire a évidemment de quoi réjouir ; car même si le martyr est un horizon insurpassable pour tout chrétien désireux de se conformer parfaitement à son Seigneur crucifié, il n'en demeure pas moins que les missionnaires ont toujours préféré les régimes politiques stables. Aussi, l'avis de Mgr Poinsot me semble-t-il complémentaire à celui de son prédécesseur et tout aussi admiratif : tout en se métamorphosant de l'intérieur, tout en s'extrayant rapidement du sous-développement, Taiwan reste une « Terre Promise »… Le passage relativement lisse, la décennie suivante, du régime autoritaire à la démocratie, sera pareillement célébré par les missionnaires.

Quand le poids du jour rend vigilant…

Au-delà d'un ressenti global de sérénité qui, à partir des années soixante-dix, peu à peu se mitige devant l'inertie de la société taïwanaise face à l'annonce évangélique, allant parfois jusqu'au constat d'une certaine impénétrabilité, chaque rapport s'efforce de donner une "radiographie" de Taiwan, plus ou moins approfondie, parfois plus généraliste, parfois plus thématique. Le rapport de 1982, en reproduisant le texte remis par les évêques taïwanais[3] au Vatican à l'occasion de leur visite *ad limina*, ainsi que nombre de références à des collègues d'autres diocèses ou d'autres congrégations, montre qu'il ne s'agit pas d'une vision

---

[1] BME, 1956, pp. 527-238.
[2] RAE, 1985, introduction.
[3] C'est le texte Mep qui écrit « taïwanais », alors qu'en 1982 aucun évêque de Taiwan n'était autochtone, tous étaient issus du Continent.

communautariste de Taiwan – même si les centres d'intérêts sont particuliers aux Mep ; cette "radiographie" pourrait être produite par d'autres missionnaires. Mais plus encore, en appuyant leurs analyses sur des informations ou des statistiques en provenance d'enquêtes de terrain, d'organismes internationaux ou de bureaux gouvernementaux, les Mep font une œuvre de synthèse, à mi-chemin entre le bulletin journalistique et le travail universitaire. La première partie de tous leurs descriptifs pourrait figurer dans un guide de Taiwan.

Cependant, les images que les Mep proposent sont au service d'une problématique qui leur est propre. Leur descriptif est sous-tendu par cette question : voici la réalité objective de notre terrain de mission, maintenant quid de la mission elle-même ?

> Les missionnaires qui nous ont précédés avaient déjà su repérer les grandes mutations socio-culturelles de Taïwan avec leur cortège de problèmes et de difficultés pour notre apostolat : industrialisation, migration des jeunes vers les centres, course au profit, majorité de Chinois taïwanais pratiquement non touchée par l'évangélisation, mariage avec des non-chrétiens où nos catholiques disparaissent, enseignement marqué par un scientisme athée, vieillissement du clergé, des catéchistes et de nos assemblées dominicales, catéchèse des enfants défectueuse.
>
> Aujourd'hui, les mêmes causes entraînent et l'absence de nouvelles conversions et la difficulté à maintenir vivantes nos communautés. C'est l'analyse de ces causes qui constitue l'essentiel de ce compte rendu.[1]

Juste avant d'écrire ce résumé qui annonce une analyse – qui commence comme toujours par la rubrique « L'évolution générale de Taiwan » – le chroniqueur Mep donne les résultats d'un sondage réalisé par la Conférence épiscopale au moyen de 750 questionnaires distribués parmi un échantillonnage « de catholiques notoires et de non-pratiquants, de chrétiens non catholiques et de non-chrétiens ». Suit une série de pourcentages, dont le premier est, comme il se doit, celui du retour des questionnaires. On est dans une démarche de sciences sociales, on fait de la sociologie de terrain.

Et que donne l'état des lieux en 1985 ?

> Taïwan, avec ses 19 millions d'habitants, poursuit globalement ses brillantes performances économiques, avec des mutations industrielles rapides et un commerce extérieur dynamique. Il y a des périodes plus critiques — ce qui semble être le cas ces mois-ci. Pour l'année 1985, la croissance de l'économie n'atteindra qu'un taux de 5 %, au lieu des 8,5 % prévus. […]

[1] RAE, 1985, introduction.

> Sur le plan social et éducatif, l'Église gère des organismes puissants qui fonctionnent assez bien et permettent de sauver la face. […] Mais c'est en ce qui concerne la situation proprement religieuse que les problèmes sont les plus inquiétants. L'assistance dominicale se raréfie presque partout. [...] Depuis plus de vingt ans, le nombre des chrétiens est à peu près stationnaire (300.000 environ). Compte tenu de l'accroissement naturel de la population, il n'est guère exagéré de dire que nous avons perdu la moitié de notre chrétienté.[1]

Il ne saurait y avoir d'analyse de la situation de la mission Mep à Taiwan, sans prise en compte de l'ensemble de la réalité ecclésiale à l'échelle nationale ; et il ne saurait y avoir d'analyse de la situation de l'Eglise catholique à Taiwan, sans prise en compte de l'ensemble de la réalité du pays, dans tous ses aspects, aussi bien culturels qu'économiques ou religieux.

Sur ce dernier aspect, les Mep relèvent le travail effectué par leurs confrères Jésuites :

> Taïwan ne manque pas de spécialistes qui ont étudié les religions non chrétiennes. Les études du Père Raguin, s.j., sur le bouddhisme et le taoïsme sont justement célèbres. Mais elles sont assez théoriques accordant une large part à l'histoire ancienne et au vécu de quelques moines. Ces études cernent donc mal la religion effectivement pratiquée dans les familles, avec toutes les implications psycho-affectives, la manière dont cette religion structure ou ne structure pas le comportement quotidien et les rapports sociaux.
>
> D'autres chercheurs ont procédé par enquêtes et questionnaires, oubliant un peu que dans le domaine religieux la différence est fort grande entre ce qui est dit et ce qui est vécu (il suffit de s'examiner pour s'en convaincre !).[2]
>
> Le P. Benoît Vermander, SJ, nouveau directeur de l'institut Ricci, remplaçant le P. Raguin, a effectué des recherches très intéressantes sur l'évolution des religions à Taiwan. Le P. Raguin a une approche plutôt théorique des religions (telles qu'elles devraient être) tandis que P. Vermander les décrit telles qu'elles sont réellement vécues par le peuple.[3]

Quelle que soit la fidélité du descriptif missionnaire par rapport à son modèle, on ne peut mettre en doute la bonne volonté du narrateur et l'acuité de la problématique. Quand on entre dans la question de l' "inculturation" – encore appelée « indigénisation » dans le rapport de 1982 que nous citons ci-dessous – les données de l'équation semblent parfaitement posées :

---

[1] RAE, 1985, rubriques « L'évolution générale de Taiwan » et « L'Eglise de Taiwan ».
[2] RAE , 1985, rubrique « L'Eglise de Taiwan ».
[3] RAE, 1997, rubrique « L'Eglise à Taiwan ». Tout le paragraphe qui suit dans ce *Rapport* est d'ailleurs inspiré de l'article de Benoît Vermander : « Le paysage religieux à Taiwan » (1995).

> Taïwan est l'un des lieux où l'Église rencontre la vaste réalité de la culture chinoise. Elle doit cependant veiller à ce que ses racines poussent dans les formes particulières que cette culture a prises à Taïwan. […] Ceci dit, la première responsabilité de l'Église à Taïwan est cependant de s'enraciner dans la réalité taïwanaise.[1]

Et pour connaître cette « réalité taïwanaise », le missionnaire fait flèche de tout bois, se mettant à l'école de tout ce qui se dit de savant sur le sujet, et appuyant ses analyses sur les des données les plus sûres possibles ; tout en osant un regard critique porté sur lui-même et sur sa communauté. « L'Eglise de Taiwan a la réputation, somme toute bien justifiée, d'être fort conservatrice et surtout très liée au Kuomintang, le parti au pouvoir… »[2] Ce genre de phrase rassure quant à la capacité, de la part du membre de la hiérarchie de cette Eglise, à établir un état des lieux pertinent. D'autant plus quand celui-ci sait remettre sa critique dans un contexte : « On n'aime pas ici se remettre en question : toute constatation d'échec, trop de réalisme, est facilement vu comme une critique et son auteur mis au rang des pessimistes. »[3]

Cependant, encore une fois, la vigilance du chroniqueur, la perspicacité du missionnaire, sont liées à un intéressement. Il ne s'agit pas d'une recherche d'information gratuite, une simple curiosité ou une curiosité savante, mais d'une recherche d'efficacité dans l'apostolat. L'objectivité de l'observation, et l'écoute la plus neutre possible de "l'autre", sont la condition d'une mission ajustée. On peut se permettre un certain *chabuduo*, un « à-peu-près » sociologique en période de croissance, mais la raréfaction des conversions oblige à prendre l'autre tel qu'il est, et non tel qu'on pense qu'il est.

Aussi, les états des lieux proposés par les Mep sont-ils à la fois des sources historiques et des synthèses de type académique. D'ailleurs, toute synthèse, parce qu'elle est forcément datée, et donc liée à un état de la connaissance, devient ipso facto témoin d'une époque et matériau de construction des synthèses futures.

Cependant, malgré tout l'intérêt de ces *Rapports annuels des Evêques*, dont l'étude approfondie pourrait inspirer une thèse entière sur l'Eglise catholique à Taiwan, force est de constater que la question architecturale y est quasiment absente. A l'exception de quelques statistiques par-ci par-là, ou de phrases perdues dans des commentaires financiers, les Mep, si prolixes sur leurs œuvres monumentales dans les *Bulletins* des années cinquante, détaillent

---

[1] RAE, 1982, 2e rubrique « L'Eglise à Taiwan », partie « Indigénisation ».
[2] RAE, 1997, rubrique « L'Eglise à Taiwan ».
[3] RAE, 1991, rubrique « L'Eglise de Taiwan ». Je note au passage l'hésitation entre le "à" et le "de" selon les années…

ici d'autres sujets. Et que ce soit dans les *Rapports* ou les *Bulletins,* la Taiwan qui est présentée ne l'est pas dans sa visibilité monumentale. Touchons-nous là du doigt la relativité du patrimoine bâti dans la réalité globale de la Mission ?

Peut-être bien que l'architecture chrétienne à Taiwan est plus importante pour les théoriciens de l'identité taïwanaise que pour les bâtisseurs eux-mêmes qui avaient en vue, non pas une construction matérielle, mais la construction de l'Eglise-communauté. Peut-être bien que les églises-bâtiments qui ont été longtemps édifiées « sans demander l'avis des intéressés », intéressent davantage Taiwan que les missionnaires…

Avant d'aller demander leur avis à ceux qui se penchent sur l'architecture à Taiwan comme une fin en soi, je cite le dernier état des lieux du Père Antoine Duris, doyen – 82 ans – de la communauté Mep de Taiwan, en 1991 :

> Au soir de sa vie missionnaire, un vieux du Kouytcheou[1] aimait à dire : « Vous savez, je n'ai pas cassé les pattes aux escargots. » Façon de dire avec un réalisme au ras du sol : « Je n'ai pas fait de miracle. » C'est bien aussi le résultat de mon travail dans la paroisse de Fuyüan, au cours des six dernières années, comme pour toute ma vie missionnaire. Comme d'autres, j'essaye de m'arc-bouter pour retarder, sinon arrêter, la déliquescence de ma chrétienté. L'ethnocide ou "ethnosuicide" de la population amitsu et, avec un peu de retard, bunun, est bien près de la réussite. Si maintenant les milieux gouvernementaux commencent à avoir des remords et préconisent une réhabilitation des langues indigènes, je crains bien qu'il ne soit trop tard.[2]

Face à un tel constat existentiel, il n'est plus question de se préoccuper d'architecture. Elle est un luxe qu'on ne se permet plus quand la survie de la chrétienté – identifiée ici à un caractère ethnique – est en jeu. Quant à l' "inculturation", plus de quarante ans après le père Dufay, la critique du père Duris est encore plus acerbe et définitive :

> L'inculturation est la "tarte à la crème" de la missiologie moderne. Les promoteurs n'ont jamais eu l'idée d'imposer la culture de la puissance occupante aux indigènes vaincus. Qu'à cela ne tienne ! Nos "collabos" déclarent "ethnie chinoise" nos aborigènes, et on supprime le 2 novembre[3] pour installer la fête des morts chinoise. Nos gens voient les gestes chinois qui

[1] *Guizhou* en pinyin, il s'agit de la province chinoise, où œuvraient des Mep.
[2] RAE, 1991, rubrique « Vie du groupe Mep ».
[3] La « journée de commémoration des fidèles défunts », dans la tradition catholique occidentale. Pour le chrétien, le fleurissement des tombes n'est qu'un à-côté, ce qui comte c'est la prière, la participation à la liturgie célébrée

> offrent de la nourriture et de l'alcool (si ce n'est pas spirituel, c'est au moins spiritueux) et traduisent : donner à manger aux morts. Cela se fait à l'église-cathédrale. Pourquoi ne pas l'imiter ? Ensuite, en apportant sur les tombes du papier monnaie, on tombera dans l'infantilisme – c'est une litote – du païen chinois. Pâques ne remplit plus les églises, c'est le tombeau qui est le but final, pour nos chrétiens "inculturés".
>
> Sous le fallacieux prétexte d'inculturation, on se contente d'un coup de tête devant le tabernacle. Ce n'est même pas gracieux. Mais la prostration à deux genoux, la tête frappant le sol, s'impose devant un cadavre.
>
> La famille se désagrège, du fait du culte chinois de la richesse. Le double salaire incite les parents à se débarrasser de leurs enfants chez les grands-parents, pour se faire des sous à la capitale. Quand il y a des enfants ! Jeunes gens et jeunes filles restent célibataires. L'alcool, bu le soir, sévit. Que deviennent nos baptisés, dans ces conditions ?[1]

On revient à notre *disputatio* précédente. Les mots ont changé, on est passé d' "adaptation" à "inculturation", mais c'est la même réalité qui est derrière, et il s'agit toujours de la même question : les moyens qu'on se donne sont-ils les bons ? Si le jugement profondément négatif sur les coutumes chinoises peut se rééquilibrer en partie par l'affect qui lie le missionnaire à *ses* minorités Amis et Bunun[2], il est aussi le rappel qu'une église qui se vide est une terrible déception pour un missionnaire. Etudier l'architecture chrétienne à Taiwan, c'est aussi entrer dans cette valeur émotive des lieux de culte, fierté du bâtisseur ou écorce sans vie. Une église sans fidèles, c'est un donjon sans princesse ni dragon, un monument inutile.

Mais cette dernière citation est aussi le rappel de la diversité de la population de Taiwan, et que le christianisme ne saurait s'y décliner que dans une pluralité d'adaptations. Il ne s'agit plus d'un ratage pour cause de superficialité culturelle, ou de mésinterprétation de la sacralité locale, ou de mauvais goût artistique, ce qui est mis en cause ici est beaucoup plus grave : on s'est trompé de cible ! On s'est adapté à la culture chinoise alors que la population ciblée n'est pas chinoise. C'est trop "gros" pour ne pas être voulu, et le terme de « collabo », sous une plume française, porte une charge politique. Une telle adaptation n'est plus seulement un de ces bons sentiments dont "l'enfer est pavé", mais une démarche idéologique,

---

pour le repos de l'âme des défunts. Souvent, dans les paroisses, le célébrant nomme au cours de cette messe tous les morts de l'année.

[1] RAE, 1991, rubrique « Vie du groupe Mep ».

[2] Les Amis (anciennement appelés « Amitsu », *tsu* pouvant se traduire par « tribu ») et les Bununs sont deux des groupes aborigènes taïwanais officiellement reconnus par le gouvernement. Les Amis sont l'ethnie la plus nombreuse de Taiwan, avec aujourd'hui près de 170000 représentants, traditionnellement installés dans le comté de Hualien. Les Bununs étaient davantage à l'intérieur des terres, un peu moins accessibles à la sinisation officielle ; ils apparaissent souvent dans le *Bulletin* des MEP sous le nom de « Montagnards », qualificatif qui n'est jamais donné aux Amis.

dont le père Duris souligne le côté délétère par cette inversion gestuelle qui donne à la mort ce qui devrait revenir au Ressuscité. Derrière le monde chinois évoqué par le missionnaire se profile le paganisme, le culte à Mammon, le "système", destructeur du lien social, qui renvoie au chaos – l'addiction à l'alcool. Plus que jamais la question se pose : quelle "inculturation" à Taiwan ?

Le fait qu'un tel texte – qui met en cause indirectement l'évêque du lieu, puisqu'il est fait mention de l'église-cathédrale – n'ait pas été censuré, conforte le chercheur dans la confiance qu'il accorde à ses archives…

L'architecture : prémices de l' "inculturation"

Malgré la déception que peut faire naître la lecture de nos archives quant à un état des lieux architectural qui n'existe pas, on ne pouvait pas ne pas commencer par interroger les missionnaires, puisqu'ils furent les principaux bâtisseurs des églises des années cinquante et soixante, c'est-à-dire de la grande majorité des églises de Taiwan. Les recensions des constructions, si nombreuses dans les *Bulletins des Missions Etrangères* pour ces années-là, s'accompagnent d'un grand silence sur l'environnement architectural de ces mêmes églises. Elles ne furent pourtant pas bâties dans le désert, ou au milieu des forêts de bambous. Les indications qui sont données concernant leurs positionnements urbains ne sont jamais des descriptifs des bâtiments alentours ; et si parfois l'un ou l'autre est comparé au lieu de culte catholique, c'est qu'il s'agit d'un lieu de culte protestant, donc du même versant de l'"inculturation".

Ce silence porte en soi un enseignement capital : l' "inculturation" des églises ne s'est pas faite sur des critères architecturaux, mais sur d'autres critères, dont les *Rapports Annuels des Evêques* permettent de se faire une idée. Si on y parle en effet beaucoup politique et économie, un peu de la population et un peu des religions, c'est peut-être le signe que les Mep se sont d'abord adaptés à une vision officielle du pays (l'aspect politique) et à une dynamique de croissance rapide (l'aspect économique).[1] Les questions de formes, de lignes, de volumes, de couleurs… etc., étant reléguées dans les détails secondaires de l'"inculturation". Ils en parlent, certes, et nous les citerons dans la partie suivante, mais est-ce finalement là leur préoccupation majeure ?

[1] Ce phénomène continue malgré le ralentissement observé depuis la Crise asiatique de 1997, puisque le taux de croissance de Taiwan annoncé pour 2011 est de 5.6 (chiffre de *Standard Chartered*), ce qui ferait rêver bien des pays occidentaux…

> Avouerai-je que l'espace d'un instant, une seconde peut-être, je me suis dit : c'est bien, prenons-la telle qu'elle est, on verra bien si plus tard on peut y changer quelque chose. C'était une tentation, que je traitai comme telle, c'est-à-dire que je repoussai, songeant que non seulement ce ne serait pas "fair play", mais qu'en cela je ferais preuve de la plus belle ingratitude. Alors je dis au Père : d'accord, c'est très bien. Et il en fut si satisfait qu'il se mit au travail illico.[1]

Il est question dans cette citation de Mgr Vérineux, de sa cathédrale et de l'architecte (le « Père », en l'occurrence le père Freuler, de l'Institut missionnaire de Bethléem). Et nous voyons un évêque qui vient de passer deux ans à bâtir des églises dans toutes les montagnes de son diocèse, qui développe une réflexion sur l'art de bâtir dans sa Mission, qui est – disaient ses collaborateurs – d'un tempérament volontaire et parfois un peu angulaire, le voici qui accepte un projet qui ne le satisfait pas pleinement. Et un projet concernant *sa* cathédrale ! Sachant que la cathédrale est pour un évêque ce que la maison familiale est à un père de famille, un « *home sweet home* »… Un évêque qui vient en plus d'abandonner sa cathèdre de Mandchourie et qui refait sa vie. C'est donc bien qu'au-delà des pages missionnaires écrites à propos des églises, ce n'est pas le bâtiment qui est en vue, mais la communauté, l'*ecclesia*, le Temple véritable dont parle St Paul.

Si l'état des lieux proposé par les missionnaires fait apparaître un souci d' "inculturation" qui est fondé sur des aspects politiques, économiques, sociologiques, plus que sur ces considérations purement architecturales, si la réalité taïwanaise à laquelle le christianisme veut s'adapter est plus fondée sur ce qui est vécu que sur ce qui se voit – on s'intéresse plus à l'élévation du niveau de vie qu'aux signes extérieurs de richesse – nous devons le prendre en compte dans notre étude. C'est une invitation, me semble-t-il, à relativiser les aspects stylistiques et formels de l'architecture chrétienne à Taiwan, et à en privilégier les relations symboliques et métaphysiques avec la société qui l'entoure. Autrement dit, l'architecture chrétienne à Taiwan se spécifie davantage dans une ambiance que dans une classification, davantage dans un contexte vécu que dans une description physique.

Il n'empêche… Si, à Taiwan, l'architecture des églises se veut d'abord une "âme" avant d'être un "corps" – mais il faudra nuancer ce jugement – on ne peut rejoindre le principe d'animation, invisible par définition, que par son prolongement matériel, fût-il au premier abord – et parfois au second – inintéressant…

---

[1] De Mgr Vérineux : *Souvenirs… op. cit.*, p 224.

Ceci dit, la plupart des églises ont été construites dans les débuts de la mission des Mep à Taiwan, avant que ceux-ci ne puissent vraiment prendre la mesure de leur environnement. La plupart d'entre eux venaient à peine de quitter leur précédente mission qu'ils se virent dans la nécessité pastorale de bâtir à tour de bras. Or, même si Taiwan était dans une proximité culturelle avec la Chine – et pour le gouvernement nationaliste ce n'était pas une proximité mais une identité – toute "inculturation" exige du temps, nous l'avons déjà dit.

Le missionnaire en charge de la chronique « Taiwan » pour les *Œuvres Pontificales Missionnaires* s'exprime ainsi :

> Certes, si l'on accusait ici les missionnaires de faire du colonialisme, ils en seraient profondément affectés. Et pourtant, leur attitude actuelle ne donne-t-elle point parfois cette impression ? Dans nos sermons nous affirmons comme allant de soi que le christianisme est supérieur aux autres religions, et cela sans bien savoir ce que les autres croient en fait […] La question des aborigènes mise à part, avons-nous bien noté les différences dans la pensée religieuses et les coutumes des chinois Hakka et Hoklo ? Des études ont-elles été entreprises sur le bouddhisme formosan ?[1]

Nous sommes en 1963, une douzaine d'années après l'arrivée massive des missionnaires de Chine, plus d'un siècle après l'installation des Dominicains à Kaohsiung ; et c'est le constat d'un manque de connaissance du terrain ; et les 4/5e des églises de Taiwan, toutes périodes confondues, ont déjà été construites…

Etudier les enjeux culturels de l'architecture catholique à Taiwan, reviendrait finalement à se poser la question : quelle "inculturation" en Chine ? Puisque c'est essentiellement du terrain chinois que furent transplantés des acteurs de l'évangélisation de Taiwan. La « doxa nationaliste chinoise d'après-guerre » fut indirectement appliquée à l'adaptation architecturale du christianisme, pas uniquement par idéologie, accointance ou négligence, mais simplement par manque de temps pour s'acclimater au nouveau pays. Si quelque faiblesse était à reprocher à l' "inculturation" de l'architecture chrétienne à Taiwan, ce serait à l'urgence pastorale qu'il faudrait en demander compte. Mais il serait mal venu pour un missionnaire d'accuser le zèle des païens autochtones à se convertir…

Il faut nuancer ces commentaires par le fait que la culture propre des Missions Etrangères de Paris incite ses membres à s'immerger, dès le premier contact physique, dans la mission qui leur est confiée. Certes, tous les instituts missionnaires n'ont pas ce même souci, cette

[1] OPM, dossier 205, 10 novembre 1963.

même réactivité, mais les nouveaux-venus des années cinquante profitaient quand même de l'expérience des Dominicains et des protestants ; Taiwan n'était pas une terre vierge de christianisme. On voit dans le *Bulletin* que l'identification des différentes ethnies de Taiwan était déjà connue à l'orée même de la prise en charge de la région de Hualien par les Mep ; et dès 1953, Mgr Vérineux composait un aperçu historique de Formose qui, avec le recul, paraît aussi honnête que documenté.[1] Presque cinq ans plus tard, le même proposait une étude sur les Aborigènes ; cinq années de terrain pour commencer à y voir plus clair, pour "digérer" dans le vécu de la mission les informations reçues préalablement, et pour devenir à son tour source d'information.[2] Quarante-trois ans plus tard, en 1996, deux Mep, Louis Pourrias et Maurice Poinsot, éditaient le premier dictionnaire *amis-français*.[3] Il faut du temps pour connaître l'autre…

Disons en résumé, et de façon caricaturale : à Taiwan, les missionnaires ont d'abord bâtis, et ensuite se sont préoccupés d'un état des lieux.

C'est peu à peu que les missionnaires ont élaborés un état des lieux, une succession d'images, chacune recouvrant la précédente et l'approfondissant. Cette élaboration, constante, fruit d'une exigence intrinsèque à la mission catholique, fut accélérée à partir des années soixante-dix, quand la stagnation, vécue comme une régression, la transforma en besoin vital. Les études sur « le bouddhisme formosan », et sur tous les autres aspects de la société à missionner, ont été rédigées depuis ; et les bâtisseurs des nouveaux lieux de culte chrétiens n'ont plus d'excuse.

Est-ce à dire que 85% des églises de Taiwan – celles qui furent construites entre 1950 et 1969 – ignorent totalement le processus d' "inculturation" ? Certes non. Car, d'une part, l'exigence d'acculturation était suffisamment ancrée dans les consciences missionnaires pour les obliger à tenir compte de la culture ambiante. Mais, en raison de l'urgence pastorale, du manque de recul, c'est sur des messages dominants que cette acculturation se fit, provoquant parfois des mésinterprétations et des contre-sens. D'autre part, l' "inculturation" signifiant un changement en profondeur des deux instances en interaction, nous devons aussi considérer comment les édifices chrétiens, quels que soient leur degré et leur qualité d'adaptation, servirent malgré tout la cause de l'évangélisation, par la résonance que leur visibilité ne pouvait manquer de provoquer chez "l'autre".

---

[1] BME, 1953, pp. 449-452. Sont mentionnés par exemple les événements du 28 février 1947, le soulèvement de la population locale contre l'administration du Kuomintang et la répression qui s'ensuivit. Mais le « massacre » y est le fait de la partie révoltée ; l'histoire serait formulée différemment aujourd'hui.

[2] 4 articles répartis dans le BME entre les années 1957 et 1958, voir la bibliographie.

[3] La langue du groupe Amis est, comme toutes les langues aborigènes, sans écriture. Voir François de Sulauze, « Transcription de la langue 'Amis », op. cit.

En 1969, au moment donc du basculement de la courbe vers la décroissance, le père Boschet fait le constat du réveil à Taiwan des religions traditionnelles ; et il avance :

> A ce propos, il ne paraît pas téméraire d'avancer que l'érection par centaines d'églises des diverses confessions chrétiennes sur tous les points du territoire fut pour les fidèles bouddhistes et taoïstes un sujet d'émulation. Les statistiques donnent pour toute l'île un total de 600 temples d'obédience purement bouddhique, et 2 000 temples où l'on rencontre le plus souvent des éléments bouddhiques et taoïstes, mêlés d'un résidu de superstitions séculaires. Certains de ces édifices, surtout les plus récents, sont des produits remarquables de l'architecture chinoise, construits à grands frais avec les généreuses offrandes du peuple.[1]

Il y a aurait donc, en 1969, d'après les statistiques citées, plus d'églises catholiques que de temples « d'obédience purement bouddhique », et plus de lieux de culte chrétiens (catholiques et protestants) que de bâtiments pour la religion populaire. Mais ce n'est pas cela le plus intéressant, car il n'est pas précisé ce que ces statistiques appellent « temples »[2]; et surtout, elles ne peuvent prendre en charge la différence entre les uns et les autres de la conception communautaire et de la représentation monumentale de la religion. La comparaison "ne fait pas sens". Par contre, je relève le mot « émulation ». Est-il uniquement le propos d'un missionnaire qui veut donner le change, qui veut se persuader que son œuvre garde une influence au-delà des frontières visibles de l'Eglise qui, elles, se rétrécissent ? Même si c'était le cas, ce propos rappellerait quand même une réalité : même chez les hommes "spirituels" la compétition existe.

Mais il y a encore un autre point à soulever :

On a construit des églises parce qu'il le fallait ; maintenant qu'elles sont là, le but est de les utiliser, de les remplir. C'est le soin de l'Eglise locale qui a poussé à bâtir, c'est le même soin qui incite, une fois l'église bâtie, à passer à autre chose. Si on remplace une église, c'est parce qu'un typhon l'a abîmée ou que l'assistance s'est accrue ; ce n'est pas pour des raisons esthétiques ; le missionnaire n'en a ni le temps ni les finances. Si l'église n'est pas suffisamment acculturée, peu importe, on a fait de son mieux, et la cure des âmes continue malgré tout. Les églises des années cinquante et soixante sont tout le contraire de manifestes artistiques ; elles ne sont pas un sommet d' "inculturation", elles n'en sont que le premier stade.

---

[1] RAE, 1969, rubrique : « Regard sur la situation à Taiwan ».
[2] Dans le RAE de 1974, Mgr Poinsot parle d'un « recensement de 5000 temples ». Mais parle-t-on des mêmes ?

Car il y a un état des lieux premier et décisif : des foules viennent frapper à la porte, il faut leur donner une maison. Le contenu culturel que ces foules viennent chercher, n'est pas dans la stylistique, mais dans la spiritualité. Les chefs de village aborigènes ou les expatriés du Continent ne viennent pas attirés par des paillettes, ils viennent pour le message dispensé, dont ils pressentent qu'il peut leur donner un "souffle" nouveau.

C'est du moins l'état des lieux fait par les Mep en leurs débuts, et qu'ils corrigeront d'eux-mêmes trente ans plus tard, quand ils découvriront la facilité avec laquelle bien de leurs fidèles apostasient. En tout cas, pour la période où les chantiers d'église fleurissaient un peu partout sur l'île, les missionnaires pensaient que l'adaptation des édifices devait se faire selon un archétype de la mission : non pas sur le plan de l'acculturation, mais sur celui, inverse, de la conversion…

3.5 Libres propos sur l'architecture

Dans un optique biblique, seul le fait d'assumer jusqu'au bout une partialité – la dimension corporelle – permet de la transfigurer – de rendre le corps "spirituel". "Assumer" s'entendant dans un sens opposé à "subir". Dans la sagesse chinoise classique aussi, il est proposé de laisser les déterminations suivre leur cours, car dans un mouvement quasi-mécanique d'alternance, toute différenciation retourne à son stade antérieur, toute construction finit par se dissoudre, toute image tend à se libérer de ses spécificités ; et dans la vacuité où tout retourne et où tous les potentiels coexistent, naissent de nouvelles recompositions.

Mais cette capacité de spiritualisation, ou de circulation, selon le référentiel choisi, suppose dans tous les cas un regard extérieur, que celui-ci soit une altérité ou une multitude de différenciations simultanées. "L'état des lieux" que les Mep, patiemment, construisirent à Taiwan, est ainsi une suite ininterrompue de certitudes et de remises en causes, dont le moteur fut ce contact physique avec une population donnée, cette confrontation avec une extériorité. Un travail de recherche suit le même mouvement, passant constamment de conclusions en découvertes, grâce à cet objet résistant qu'est un terrain, une archive, ou l'interprétation d'un collègue.

Les missionnaires surent généralement réviser leurs points de vue grâce à celui des autres. Chacun a sa compétence, chaque regard a son intérêt. Une analyse croisée de regards d'origines différentes sur un même sujet donne une image avec davantage de relief. La Taiwan d'un missionnaire est différente de celle d'un universitaire, même si l'une et l'autre

s'inspirent mutuellement ; c'est que le discours missionnaire est toujours, explicitement, "engagé" ; ses analyses les plus froides et les plus objectivées sont soutenues par la nécessité vitale de transmettre l'Evangile. Le discours du Taïwanais, qu'il soit ou non universitaire, aura lui aussi ses inflexions propres, même si les trois personnages s'empruntent les mots des uns des autres, des mots que chacun interprètera d'ailleurs selon ses codes propres. Et la Taiwan du passant, du curieux, de l'expatrié, est encore différente ; une plus grande distance, le fait de ne pas forcément se préoccuper de "rencontre", n'enlève rien à la pertinence de ce regard. La frontière entre l'émotivité et l'analyse se déplace en fonction des centres d'intérêts de chacun, mais tous les discours ont un certain degré d'objectivité.

Chacun se fait un état des lieux, qui, une fois exprimé publiquement, est jeté dans le pot commun où, le plus souvent par dialogisme, par emprunt inconscient ou implicite, s'élaborent les incessantes actualisations des discours particuliers.

En face du discours missionnaire, voici d'autres points de vue ; je me focalise ici sur l'aspect architectural de Taiwan, cet aspect dont les *Rapports annuels des évêques* ne disaient quasiment rien.

Chacun pourrait gloser indéfiniment sur le paysage monumental qui lui saute aux yeux dès qu'il sort dans la rue. J'aurais pu proposer mes propres souvenirs de séjour. Tout est bon à prendre ; chaque regard apporte une petite touche supplémentaire à l'analyse ; chacun voit en fonction de son affectivité et de son *background,* et note des détails que lui seul peut remarquer. J'ai choisi de commenter deux regards – il fallait bien se limiter. Celui d'un expatrié européen et celui d'un architecte taïwanais. Deux regards qui me paraissent complémentaires et suffisamment pénétrants pour poser un cadre à l'architecture taïwanaise. Ce seront comme deux voix solistes qui ponctuent un chœur, et qui déterminent la modalité de cette "polyphonie" qu'est ma narration. L'indétermination absolue, c'est-à-dire l'objectivité radicale, l'impartialité totale, supposerait une "sortie de la parole", ce qu'une thèse ne peut se permettre…

C'est la "qualité" d'Internet de proposer tout et son contraire ; on y peut puiser des propos les plus superficiels aux analyses les plus graves. Nulle bibliothèque universitaire n'offrirait une telle palette ; on y resterait confiné dans le sérieux, et on risquerait d'y oublier la réalité "ludique" de Taiwan. Bien sûr, l'ambition n'est pas ici de parcourir tous les types de regard qu'on puisse porter sur l'architecture taïwanaise, de tout dire de ce qu'elle est ; et probablement cela se révèlerait-il illusoire, tant l'art de bâtir est le reflet, à Taiwan plus qu'ailleurs, du mouvement de la vie. Un état des lieux ne nécessite pas l'exhaustivité, mais

doit noter les zones critiques, les tendances à surveiller, les points forts et les points faibles autour desquels tous les autres points gravitent. Il s'agit simplement de mettre en lumière le *qi* architectural de cette terre, sans entrer dans le détail des « dix mille formes ».

Les commentaires d'un promeneur solitaire

Le premier avis représente l'écume des choses. Je le rapporte pour le *fun* ; mais, après tout, le *fun* fait partie de la vie, c'est donc un attribut des mises en scène de la vie par l'art. Cet avis nous vient d'un officier de la Marine Marchande britannique, Ieuan Dolby, qui a posté ses commentaires sur Internet en décembre 2002, après une année de vie à Kaohsiung.[1] On est dans un pur descriptif, le badinage d'un étranger qui découvre *une* réalité urbaine de Taiwan et qui essaie de se l'approprier. Habitué à voyager et à découvrir, il compare ; instinctivement, il observe et note les détails propres à ce pays, ces détails qu'il n'a vus nulle part ailleurs. C'est Kaohsiung, c'est 2002, aucune perspective particulière n'est à chercher, le témoignage est à prendre au premier degré, c'est du pur factuel.

Tout commence par une question anodine : comment se fait-il qu'il continue à se perdre dans la ville alors qu'il y vit depuis un an, et que, normalement, au bout d'une telle durée, il devrait pouvoir s'y orienter sans problème, comme cela lui est toujours arrivé ailleurs. Sa réflexion le mène à désigner un coupable : l'architecture et son habillage.

> Quand on jette un regard dans une rue lambda de Kaohsiung en journée, on constate une sélection hétéroclite de bâtiments, du flambant neuf au plus lézardé. Les hautes structures en verre des bureaux modernes côtoient joyeusement la vieille bicoque familiale à deux étages. Un immeuble d'habitation rose-bonbon trône confortablement entre une lugubre tour arrêtée en plein chantier et la maison bourgeoise à six étages d'une personne de la bonne société. Tous ces bâtiments partagent cependant un certain nombre de points communs, grâce auxquels il est possible de fondre toutes ces formes dépareillées dans un ensemble. Tous sont en effet décorés de néons, d'enseignes lumineuses, de lumières clignotantes, de fenêtres à barreaux et de lessive qui sèche pendue à ces barreaux. […]
>
> La nuit, dans l'obscurité, les enseignes clignotantes et autres illuminations en continu cachent les immeubles à la vue. Peu importe la hauteur, la couleur, l'âge ou l'état des

[1] Le texte est en anglais, il est intitulé « Architecture of Taiwan », et se retrouve sur plusieurs sites dont : http://seashockers.com/the-countries-articles/taiwan/architecture-of-taiwan.html. La traduction française proposée ici est personnelle ; elle essaie de transcrire le ton général plus que le mot à mot. Toutes les citations ci-dessous sont extraites de cet article en ligne. La présentation du Web ne permet pas un découpage permettant de retrouver plus facilement les paragraphes traduits, mais le texte n'est pas extrêmement long.

> édifices, le promeneur est incapable de dire dans quelle rue il se trouve : tout ce qu'il peut voir, c'est une enfilade de lumières éblouissantes et de stimulations sensitives imposées par une foultitude de messages.





Deux exemples d'enfilade urbaine rejoignant notre sujet : une église protestante en période de Noël, et sa sœur catholique (paroisse du St Esprit, Wenshan, Taipei) (Internet)

Cette description, tous les Occidentaux qui ont vécu à Taiwan pourraient la signer ; tout guide touristique qui se respecte offre une image en double page d'une telle enfilade. Mais, malgré son côté affreusement anecdotique, ou plutôt grâce à lui, elle apporte ce dont ne se préoccupent pas les gens sérieux : le standard paysager dans lequel l'architecture chrétienne à Taiwan "doit" s'insérer. Dans cette enfilade peut-être se trouve une façade d'église, dont la croix – une enseigne clignotante parmi d'autres – ne dépareille pas.

Puis le regard du badaud quitte la perspective linéaire et se focalise sur l'unité d'habitation-type :

> Une maison est conçue pour être facile à nettoyer et isolée du monde extérieur ; elle est totalement carrelée, du sol au plafond. […] Cette manie de tout carreler s'applique aussi aux façades extérieures des édifices les plus chics.

Cette couverture généralisée en carrelage étonne notre auteur dans un premier temps, et il exprime sa nostalgie des tapis et des canapés moelleux, signes pour lui du confort que doit offrir un appartement ; puis la pensée de l'humidité et des insectes lui fournit l'explication probable de l'omniprésence du carreau de céramique. La maison taïwanaise est adaptée au climat ; le fonctionnel prime sur le reste. Il faut se protéger de la chaleur – il habite dans le

sud du pays –, alors les fenêtres sont peu nombreuses, étroites, et uniquement en façade principale, et tant pis pour l'éclairage ; d'ailleurs sur les autres côtés, une ouverture n'offrirait qu'un insupportable vis-à-vis. Et plus loin, il note que les rez-de-chaussée de n'importe quelle habitation sont « en retrait de deux ou trois mètres, l'étage formant préau. Façon idéale d'utiliser l'espace en procurant de l'ombre ».

Il relève deux manques ; l'un est structurel : on manque d'espace dans la ville, d'où la tendance à construire haut et fin ; l'autre serait plutôt culturel : on manque de rangement dans la maison, d'où les empilements de cartons dans les corridors et les chambres. Ni placard, ni grenier, ni cave, même là où se serait possible, mais des parcages à véhicule, au rez-de-chaussée, et sur la chaussée, là où le piéton devrait pouvoir circuler. Une longue complainte de promeneur contrarié donne la description des trottoirs et de la multitude des activités qu'ils permettent, privatisation abusive qui oblige le piéton à empiéter sur le domaine des scooters et des voitures.

Puis vient un long développement sur les toits des immeubles, leur platitude, leur utilisation. Et il note que ces terrasses sont souvent l'occasion d'un étage supplémentaire, « illégal mais toléré » ; les plus gracieuses façades se terminent en hauteur avec des constructions de bric et de broc, peintes de façon criarde, des « monstruosités » (sic) qui alternent avec des grandes enseignes en néon.[1]

Encore un peu plus loin, l'auteur dresse une sorte de résumé des observations précédentes, pour mieux faire ressortir les "perles" glanées au hasard des promenades :

> Avec l'habituel toit plat, la façade carrelée typique et les petites fenêtres à barreaux, la plupart des immeubles ressemblent à des cubes, qu'ils soient marrons, blancs ou verts, et souvent la couleur est leur seule marque distinctive. Du fait de la pollution qui sévit dans presque toutes les villes de Taiwan, un dépôt noir recouvre toutes les surfaces, intérieures et extérieures, en moins d'une semaine. Aussi, que les immeubles soient neufs ou vieux de dix ans, ils se fondent tous dans une unité. Et le résultat est une structure cubique et sombre qui ressemble à une prison. […] Et soudainement surgit un édifice qui est un véritable bijou, une maison familiale joliment dessinée avec de grandes fenêtres sans barreaux, ou un café de conception paysagère que complète un espace vert, ou une crèche construite en forme de château et affichant de tous côtés son caractère ludique.

[1] J'ai le souvenir, en banlieue de Taipei du moins, de terrasses occupées par un potager. Le projet de vie d'un chauffeur de taxi tel qu'il me fut exposé un jour par l'intéressé : le taxi en journée, l'usine en soirée (cette partie du projet était déjà réalisée) et le potager la nuit (il lui manquait juste l'appartement en dernier étage)…

Une autre exception à la règle est notée : des espaces inexplicablement vides, des terrains vagues qui servent vaguement de parkings, et qui contrastent avec les espaces voisins où on n'aurait à grand peine la possibilité de poser simplement une brique, tant les immeubles qui les recouvrent se poussent du coude, « se battant pour leur espace vital, et s'étirant vers le ciel dans une tentative d'atteindre la lumière du jour ». Serait-ce un riche entrepreneur qui aurait « oublié » qu'il avait acheté aussi cette parcelle ?

A propos de projets immobiliers dont l'idée se serait perdue en chemin, l'auteur rappelle avec une certaine insistance le nombre impressionnant de constructions en cours mais dont le chantier a été interrompu. Presque toutes les rues de la ville ont leur

> bâtiment qui a été commencé selon une idée ambitieuse et monumentale, et qui se retrouve négligemment abandonné, simple carcasse témoignant de ce qui aurait pu être.

Il suppute diverses causes, mentionne la multiplication des faillites de ces dernières années, évoque les fréquents tremblements de terre, rapporte en détail l'exemple d'une dispute entre deux amis ayant abouti à la construction d'un hôtel de luxe et à celle d'un immeuble arrêté en cours de route dès qu'il eût atteint la hauteur suffisante pour barrer la « vue mer » qu'annonçait la publicité du premier… Mais ces verrues urbanistiques ont l'avantage de servir de repère à l'Occidental perdu !

Et voilà que, la boucle étant bouclée, Ieuan Dolby rajoute deux conclusions dont nous pouvons tirer profit :

> Bien que j'aie pu sembler réduire [l'architecture taïwanaise] à un ensemble de structures informes, les bâtiments ont cependant un caractère et un style. Mon sentiment est qu'une plus grande emphase est placée dans le décor intérieur plutôt que dans l'extérieur, et qu'il arrivera plus d'une fois qu'en pénétrant dans un immeuble à l'aspect terne et morne, on y trouvera dedans un paradis. Des intérieurs élégamment aménagés, optimisant intelligemment l'espace, souvent produisent une ambiance chaleureuse et légère qui invite à demeurer, même si les façades sont dépourvues de style et de charisme.

Le « style », au sens de « caractère » – comprendre : les bâtiments ont une "personnalité", un certain pouvoir de "sanctification" –, serait donc présent, malgré l'absence de « style », au sens de « charisme » – comprendre : les bâtiments n'exercent pas d'attirance par eux-mêmes, ils sont dépendants de la vie qui les anime. Et la seconde, complémentaire, plus intéressante encore, parce qu'y est explicité ce primat de l' "âme" sur le "corps" dont nous parlions dans le

chapitre précédent, ce primat de « l'ambiance » sur les formes stylistiques que nous évoquions déjà avec nos deux emblèmes d'architecture chrétienne :

> Se promener le long des rues et perdre son chemin est une expérience qui a son charme. Les foules bon enfant qui se pressent dehors, les vendeurs de rue qui rivalisent pour attirer le client, les néons des enseignes et les lumières qui clignotent, tout cela donne de la vie à toute heure du jour ou de la nuit. Le charme n'est pas dans le style des bâtiments ou dans la triste apparence des façades, mais dans la population qui y habite et dans la joyeuse insouciance qu'elle montre. Nulle part on ne peut trouver d'obscurité et de silence, et partout où on va des voix et des lumières témoignent d'une omniprésence de la vie. Aussi, quelque que soit l'absence de caractère de l'architecture des rues, elles ont toutes du caractère.
>
> Cela ne m'aide toujours pas à retrouver mon chemin, mais au moins, quand je suis perdu, tout en cherchant du regard un terrain vague ou un chantier à moitié fini qui serait reconnaissable, je profite de l'ambiance.

Tout Occidental découvrant Taiwan retrouvera, je pense, dans ce texte quelque chose de son propre ressenti. Même la « joyeuse insouciance »[1] de la population, expression qui peut choquer après avoir lu les *Rapports Annuels des Evêques* qui, d'année en année, s'inquiètent du déracinement des jeunes, de l'augmentation de la criminalité, du taux alarmant de suicide… etc. Elle correspond à un constat fréquemment établi par les étrangers de passage. Ce n'est peut-être qu'une façade, ou que l'interprétation par l'étranger d'une façon d'être de l'autochtone, ou que le ressenti de l'expatrié qui est attribué à l'autre par méconnaissance de cet autre… Aurai-je choisi cet article si je n'avais entendu en lui comme un écho de ma propre expérience, ou des commentaires partagés par tant d'autres collègues ? Sans aller jusqu'à parler "d'unanimité", je vois dans ce texte une "première impression", qui est, dit-on, souvent la bonne. Celle-ci s'estompe avec la fréquentation et l'étude du pays ; il en demeure toujours quelque chose, même chez le vieux missionnaire qui peut parler de Taiwan plus doctement que les Taïwanais eux-mêmes.

Le natif a une connaissance instinctive de son environnement, mais a paradoxalement plus de mal à le juger avec du recul ; l'environnement dans lequel il a grandi et par lequel il a forgé toutes ses catégories mentales, est sa "normalité". C'est la "chance" de l'étranger de pouvoir être "choqué" ; et l'objet de ce choc est souvent un marqueur identitaire du pays d'accueil, tout comme il révèle, en creux, une facette de l'identité du pays d'origine.

---

[1] *The happy and carefree life that they lead…*

Tout cela est bien beau, mais quel rapport avec notre sujet qui concerne l'architecture religieuse ? Je note qu'Ieuan Dolby n'a apparemment rien vu de "religieux", ni temple taoïste, ni temple chrétien. Auraient-ils disparu sous les enseignes et les néons ? Ils ne servent pas en tout cas à indiquer sa route au promeneur perdu. Ils ne figurent pas non plus dans les exemples de « bijoux » qu'on peut découvrir au hasard des ruelles. Il serait étonnant que notre marin n'ai vraiment vu aucun spécimen de lieu-saint. A moins que la notion de sainteté fût à Taiwan à ce point différente de la conception occidentale…

Ce descriptif a le mérite de donner un cadre à l'acculturation de l'architecture chrétienne à Taiwan ; et l'observation du cadre oriente le choix du tableau qu'on y encadrera. On fera remarquer que c'est le cadre que l'on choisit en fonction de tableau, et non le contraire. L'inversion proposée signale peut-être toute l'équivoque de ce qu'on appelle "acculturation", et de son jeu de miroir avec la "conversion".

Pourquoi après tout faudrait-il acculturer le christianisme ? L'islam, en exportant à travers le monde un Coran arabe et intraduisible - du moins pour la liturgie – montre qu'un autre modèle d'universalisme est possible, à l'opposé d'une Bible que les missionnaires traduisent dans tous les idiomes fréquentés. Et pourtant l'architecture islamique a connu de superbes exemples d'acculturation. Et pourtant le latin, qui n'est pas la langue de la Bible, a lui aussi été exporté liturgiquement. Nous retrouvons là le paradoxe fondamental de l'abrahamisme, de toute révélation divine aux prises avec le phénomène humain.

Tout ce qui est dit de la maison taïwanaise et de sa mise en réseau urbain, entre nécessairement dans la composition locale de la *domus ecclesiae* , que ce soit par imitation – car le lieu-saint chrétien doit parler des hommes à Dieu – ou par contradiction – car il doit aussi parler de Dieu aux hommes.

> Un temple n'est point un bâtiment d'architecture étrange intercalé dans les pâtés de maisons. L'espace profane, à la mesure de son indifférence ou de son opposition au Transcendant, est un espace profané, démoniaque. C'est au cœur de cet espace que se dresse l'espace organisé du Temple.[1]

Le descriptif que nous venons de détailler, est celui de cet « espace profané, démoniaque », selon les mots percutants du penseur orthodoxe Paul Evdokimov. La chaleur, les insectes, le vis-à-vis, le manque de place, la pollution, les véhicules envahissants… etc. – on aurait pu rajouter les dimensions sonores et olfactives dont l'architecture doit aussi tenir compte – tout

[1] Paul Evdokimov, *l'art de l'icône… op. cit.*, p. 127.

cela s'applique pareillement à tout type de bâtiment à Taiwan, fût-il chrétien. Il faut "faire avec", c'est ainsi. C'est « au cœur » de cette image qui agresse ou qui étonne, qui déstabilise ou qui fascine, que se dressera le lieu-saint. Mais comment à la fois intégrer et distinguer l'espace sanctifié ? Faut-il renoncer à faire un « bijou », qui ne pourrait qu'apparaître « étrange » dans un tel environnement ? Et selon quels critères qualifier une architecture de « bijou » ou « d'étrange » ?



Deux exemples (deux options) d'encastrement du lieu-saint dans un environnement urbain : une église protestante et une catholique (paroisse St Paul, Daya, Taichung). (Internet)

« Bâtir Taiwan la belle »

A l'opposé de ce regard passif d'amateur, voici maintenant le propos d'un acteur de cet "art de bâtir" propre à Taiwan. Gene K. King fait partie de ces architectes taïwanais à l'envergure internationale. Tout en menant une carrière brillante de concepteur, il est l'éditeur en chef du magazine d'architecture *Dialogue*. De février à mai 2004, à la demande du gouvernement, il fut le conservateur d'une grande exposition d'architecture consacrée à Taiwan, la première du genre, organisée par le Conseil des Affaires Culturelles, à Taipei, au *Hua Shan Arts District*, dans le but d'offrir au public une rétrospective de l'histoire architecturale du pays et de le sensibiliser à la richesse de son patrimoine monumental.

A cette occasion furent édités deux ouvrages: *Building Taiwan the Beautiful*[1] et *The Beauty of*

[1] Texte de Yang Ling-yuan, photos de Jimmy Lin, traduction anglaise de Jonathan Barnard.

Monuments and Sites in Taiwan[1]. Ce dernier livre qui recense une centaine de monuments remarquables du pays retient, parmi les édifices gouvernementaux, résidences privées, temples, gares, édifices militaires, hôpitaux, écoles, tombes, phares, anciennes usines ou sites archéologiques, quatre constructions chrétiennes : l'église presbytérienne de Jinan, l'Oxford College fondé par le Rév. G. L. Mackay à Danshui, l'église catholique de Qingliao et la basilique de Wanjin.

Gene K. King retrace l'historique de l'architecture du pays.[2] Ce n'est pas une description, mais une analyse, c'est un regard diachronique qui essaie d'extraire de chaque période de Taiwan les influences primordiales. On commence avec une définition générale suivie d'un constat négatif :

> Les caractéristiques de l'architecture à Taiwan sont "flux et transformation". Du fait de la haute densité de population et d'une culture de marins, ce qui compte c'est la fonctionnalité. On peut voir à Taiwan l'architecture des Aborigènes taïwanais et des différents groupes chinois, aussi bien que de l'architecture coloniale occidentale, coloniale japonaise, moderniste, post-moderniste, déconstructiviste, néo-moderniste, avec diverses combinaisons de tout cela. Mais il y a un manque d'harmonie dans le mélange de ces différents styles. Le résultat est que l'apparence d'ensemble de l'architecture taïwanaise est affreuse (*ugly*).

Et il note, comme beaucoup d'autres spécialistes taïwanais, le caractère récent de la prise en main par les municipalités de leur développement urbain. De même, Wang Ming-heng, professeur à la faculté d'architecture à l'Université Cheng Kung lance-t-il :

> Jusqu'ici, les Taïwanais ont accepté passivement le développement de leurs villes. […] Il est temps de changer de regard sur nos villes ![3]

Mais les choses bougent… Lee Ching-chih, doyen du département d'architecture à l'Université Shih Chien, rappelle le bon accueil qui a été réservé au début des années quatre-vingt dix à la première librairie *Eslite*, spécialisée dans le design, par la population de Taipei. Il note également que la discussion à propos de l'architecture sort du cercle étroit des

---

[1] Présentation sur le site : http://english.cca.gov.tw/lp.asp?ctNode=4187&CtUnit=485&BaseDSD=7

[2] Toutes les citations ci-dessous sont tirées du site : http://www.taiwan-panorama.com/en/show_issue.php?id=200489308s02e.txt&cur_page=2&table=2&distype=&h1=Art%20and%20Culture&h2=Architecture&search=&height=&type=&scope=&order=&keyword=&lstPage=&num=&year=2004&month=08. Cette interview donnée à l'occasion de l'Exposition d'architecture est en anglais ; la traduction est personnelle.

[3] Cité par : http://www.taiwan-panorama.com/en/show_issue.php?id=200489308s02e.txt&cur_page=3&table=2&distype=&h1=Art%20and%20Culture&h2=Architecture&search=&height=&type=&scope=&order=&keyword=&lstPage=&num=&year=2004&month=08

professionnels et que les expositions se multiplient, citant notamment celle qui fut consacrée à Le Corbusier par le Musée des Beaux-arts de Taipei.[1]

Corroborant l'avis de M. King, l'architecte Yang Ling-yuan présente les cités taïwanaises comme « immatures », à la différence de villes comme Paris qu'il qualifie de « matures » dans le sens où leur croissance est planifiée, organisée, avec un équilibre entre la préservation de l'ancien et l'assimilation du neuf ; cette « immaturité » est due selon lui à l'absence d'un consensus au sein de la population.[2] La comparaison avec la France revient plusieurs fois au cours des interventions qui ont lieu dans le cadre de l'Exposition. Ainsi, Tchen Yu-chiou, l'organisatrice de l'événement et ancienne présidente du Conseil des Affaires Culturelles, fait remarquer qu'en France l'architecture est sous la responsabilité du ministère de la Culture, tandis qu'à Taiwan l'architecture et l'aménagement urbain sont de la compétence de l'Agence pour la Construction et le Plan, dépendant du ministère de l'Intérieur ; ce qui explique, d'après elle, que les efforts entrepris dans la préservation du patrimoine ne parviennent pas à modifier l'apparence des cités taïwanaises.[3]

Plus loin, Gene King note l'effet positif de l'occupation japonaise sur l'urbanisme de l'île, donnant l'exemple de Tainan où le gouvernement colonial avait, dans une planification visionnaire, en avance sur son temps, prescrit que dans chaque district d'une ville qui était encore parsemée de champs et de rizières, des terrains publics fussent réservés à l'aménagement de parcs. Mais il exprime le regret que cette vision à long terme, prenant en compte les besoins futurs, ne soit plus d'actualité, car « dans une société moderne dirigée par l'idée de profit, c'est difficile à mettre en pratique »…

Puis l'auteur propose une brève rétrospective historique :

> Chaque période de l'histoire architecturale de Taiwan a ses propres caractéristiques: dans les années 50 et 60, il y avait une pénurie de matériaux de construction, et le public ne demandait pas des résidences de grande qualité. Mais afin de manifester son autorité, le gouvernement KMT a construit des édifices de commande qui impressionnent encore aujourd'hui.
>
> De 1970 à 1985, alors que la société s'ouvrait et que l'économie s'engageait dans une courbe de croissance, le marché immobilier connut un rapide essor. Les gens avaient une prise de conscience grandissante de leur identité ethnique, mais en même temps étaient influencés par

[1] Tiré d'une interview rapportée par le site : http://taiwanreview.nat.gov.tw/ct.asp?xitem=790&ctnode=1446&mp=1

[2] D'après l'interview rapporté sur le site : http://www.taiwan-panorama.com/en/show_issue.php?id200489308s02e.txt&table=2&h1=Art%20and%20Culture&h2=Architecture

[3] *Ibid.*

> la prospérité de l'Europe et de l'Amérique. En conséquence, il y eut la naissance d'une architecture ethnique autochtone et d'une architecture occidentale post-moderne.
> De 1985 à 1995, le dollar taïwanais se renforça rapidement et il y eut un accroissement important de capital. Avec des marchés boursiers et immobiliers en forte hausse, il y eut une explosion de la construction à Taiwan. De nombreux hôpitaux, universités, musées et autres grands projets furent bâtis. En outre, presque tous les équipements qui seraient nécessaires aux décennies suivantes furent terminés en même temps. Mais parce que les estimations manquaient de précision et négligeaient les besoins potentiels d'un futur imprévisible, beaucoup durent être reconstruits peu de temps après avoir été finis. Ce fut un gaspillage de temps et d'argent.

Notre auteur fait, tout comme les missionnaires, un lien constant entre architecture et moyens financiers. Il est remarquable que la plupart des églises furent construites justement pendant la période où les moyens manquaient, et que le ralentissement de l'évangélisation correspondit à l'époque du "décollage" économique de Taiwan.

L'architecture chrétienne est dépendante de ces conditions historiques. Les églises des années cinquante, qui n'étaient ni des maisons d'habitation pour laquelle les gens étaient peu exigeants, ni des signes de puissance du pouvoir politique – tout en puisant leur inspiration dans les deux camps – furent marquées par une ambition en disharmonie avec les moyens dont elle disposait. Les évêques se préoccupèrent d'abord « d'assurer partout la présence de l'Eglise »[1], les questions d'adaptation stylistique furent laissées aux initiatives personnelles ; l'urgence de l'accueil des néophytes et la pauvreté des moyens empêchaient toute planification, toute mise en œuvre d'ensemble.

Enfin, après avoir noté que l'architecture "contemporaine", à Taiwan, s'exprimait par les grands magasins, les Marques l'ayant instrumentalisée au service de leur publicité, Gene King reprend son constat négatif du début, en le liant à des raisons d'ordre moral :

> Elever un bâtiment ne requiert pas une haute technologie ; le succès d'une architecture dépend bien davantage de l'idée que l'architecte a mis dans sa création. L'architecture est un des points faibles de Taiwan ; elle n'a pas été dessinée pour rencontrer les vrais besoins des usagers.
> On dit que le caractère architectural d'un lieu reflète le caractère de ses habitants. Taiwan est une société qui a progressé à une vitesse de croisière élevée et qui a atteint un enviable miracle économique ; mais ce fait a poussé les gens ici à être si désireux de succès rapide

[1] RAE, 1982, rubrique « L'Eglise à Taiwan ».

> qu'ils ne prennent en considération que les avantages immédiats. Trop souvent les bâtiments de Taiwan viennent au jour dans la hâte. Les professionnels de l'architecture ont été focalisés sur la production quantitative de bâtiments tant que le marché était favorable, afin de les livrer rapidement. On a donné plus d'attention aux considérations commerciales qu'à l'esthétique ou à l'environnement. Et au fur et à mesure les cités croissaient en population, elles ont perdu de leur charme.

Et il conclue en s'interrogeant :

> Taiwan a une culture maritime mais pourquoi n'a-t-elle pas développé la fascinante culture urbaine que l'on trouve dans les cités côtières d'Europe ou d'Amérique ? Pourquoi au contraire ses villes n'offrent-elles que le style conservateur et fermé des cités continentales ?

On pourrait se demander si l'architecture chrétienne, justement par son caractère exogène, n'est pas un élément qui viendrait contredire ce constat, notamment dans les villes portuaires comme Kaohsiung ou Yilan ? Et de fait, le style néo-gothique de la basilique du Rosaire, cathédrale de Kaohsiung, apporte une touche d'exotisme que le gouvernement reconnaît et apprécie. Mais, à l'opposé, les vieilles églises presbytériennes ou catholiques de Danshui, avec leurs briques rouges et leurs moulures éclectiques rappelant les édifices japonais de l'île, pourraient servir d'illustration à ce « style continental ». Serait-ce qu'une adaptation trop bien menée se retournerait finalement contre elle-même, en figeant la vie à un stade immature de son développement, en empêchant le déploiement d'une créativité propre au cosmopolitisme des zones côtières ? Mais une culture insulaire n'est pas forcément tournée vers la mer, tout comme un peuple de marins n'est pas obligatoirement compétent dans l'essor des activités nautiques. Le cosmopolitisme de Taiwan paraît en effet bien "pâle" comparé aux sociétés occidentales. Nous constatons, par ce questionnement, que les enjeux culturels de l'architecture taïwanaise, et par contrecoup de l'architecture chrétienne à Taiwan, ne peuvent pas ne pas s'enfoncer jusqu'aux racines de l'identité de cette terre particulière – le mot "terre" étant pris ici dans le sens anthropocentrique du lien vital qu'une collectivité entretient avec son environnement naturel.

Vers une sortie du style ?

Encore une fois, on peut se demander en quoi les propos de M. King concernent notre étude sur l'architecture chrétienne. Si les textes cités dans ce chapitre, de fait, n'en disent pas

un mot, ils me font penser, par le questionnement qu'ils soulèvent, à un des textes les plus anciens – et donc des plus vénérables – du christianisme, l'épître à Diognète ; ce qui y est dit des chrétiens peut se transposer à leurs lieux de culte :

> Car les Chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier. […] Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle. Ils résident chacun dans sa patrie, mais comme des étrangers domiciliés. […] Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair. Ils passent leur vie sur la terre, mais sont citoyens du ciel. […] en un mot, ce que l'âme est dans le corps, les Chrétiens le sont dans le monde.[1]

Ieuan Dolby et Gene King ont le mérite de nous extraire des églises pour nous faire regarder autour. Ils nous permettent ainsi de replacer l'architecture chrétienne dans un environnement urbain donné, de donner de la chair – c'est-à-dire du descriptif et de l'historique – à ces enjeux culturels auxquels se confrontèrent les missionnaires. De même que les jésuites de l'Institut Ricci, aux dires des Mep, passèrent d'une étude des religions de Taiwan « telles qu'elles devraient être » à une étude de ces religions « telles qu'elles sont réellement vécues », les libres propos rapportés nous aident à passer d'une architecture chrétienne "en soi" à son actualisation "de fait".

Et la ville est le cadre habituel d'une église, au point que l'une peut désigner l'autre, comme nous l'avons fait à plusieurs reprises avec le nom de « Wanjin » qui renvoie autant à une basilique qu'à un bourg. Le lieu liturgique chrétien est au milieu de la population qui s'exprime par une "œuvre publique" (*leiturgos)*. Il existe aussi des sanctuaires, autres formes de lieu-saint, qui se perchent dans les lieux inhabités, mais ils sont proportionnellement peu nombreux, et ils restent reliés d'une manière ou d'une autre à une communauté urbaine. Quant aux églises de monastères qui signalent un "retrait du monde", elles sont encore dans un environnement "urbain", le monastère étant une cité idéale ; on est passé de "Babylone" à "Jérusalem", mais c'est toujours d'une ville dont on parle.

A part justement les monastères, bien qu'ils ne soient pas séparables d'un environnement culturel – le Thoronet en est l'exemple abouti –, les bâtiments chrétiens s'édifient au milieu

[1] *A Diognète*, de V, 1 à VI, 1. Cette lettre catéchétique est datée de la fin du IIe siècle.

de villes où se mêlent croyants et incroyants, fils d'Abraham et païens. L'église paroissiale ne se dresse pas au cœur d'un quartier spécifique où se seraient rassemblés adeptes et sympathisants, mais se mêle à l'urbanisme profane, « comme l'âme au corps » selon la pensée de l'épître à Diognète. On ne peut donc comprendre l'architecture chrétienne à Taiwan sans s'être immergé dans la ville taïwanaise, avec ses dynamiques et ses contradictions, ses déceptions et ses promesses.

Or, dans une telle immersion, deux pistes s'ouvrent pour répondre à la question : « Quelle "inculturation" à Taiwan ? » La première est que l'architecture chrétienne, si elle ne veut pas être « étrange » et donc "étrangère" à Taiwan, doit elle-même être « flux et transformation ». Un programme architectural homogène, harmonisé, abouti, tel que le pensa par exemple l'art cistercien aux XIIe-XIIIe siècles, ne pourrait convenir. La variété des formes et les entrechoquements stylistiques que l'on découvre dans les églises de Taiwan semblent davantage en adéquation avec la diversité ethnique de la population de l'île et avec sa recherche identitaire tâtonnante. Mais avançons prudemment, car toute conclusion intempestive nuirait à notre développement.

Mais cet incroyable "patchwork" artistique qu'est l'architecture chrétienne à Taiwan, s'il peut être considéré comme un signe d'acculturation, est-il suffisamment en dialogue avec son environnement urbain ? Est-il suffisamment "fléché", ne se contentant pas d'être en interaction, mais apportant une possibilité d'orientation ? Car l'abrahamisme a cette prétention de rassembler la diversité culturelle sans en faire une tour de Babel. Comment participer à une croissance urbaine parfois anarchique, toujours trépidante, tout en apportant une harmonie ? Le lieu-saint ne doit pas être un « bijou » isolé – ce serait une sainteté inutile, car incommunicable –, mais doit attirer sur lui la multiplicité des courants qui traversent la société, et les unifier dans une sacralité. Comment l'architecture chrétienne peut-elle contribuer à faire advenir une culture urbaine audacieuse et ouverte, tout en assumant un héritage et en proposant des lieux accueillants et rassurants ?

La seconde piste nous vient surtout de la contradiction apparente entre les deux conclusions d'Ieuan Dolby. D'une part « les bâtiments ont un caractère et un style », mais « le charme n'est pas dans le style des bâtiments » ; et si « les façades sont dépourvues de style et de charisme », on profite d'une ambiance « chaleureuse et légère qui invite à demeurer ». La diversité des formes ne serait-elle pas un soulignage de leur relativité ? Le primat de l'ambiance sur le "style" – terme qu'on ne sait plus trop comment définir tant son utilisation ici est hésitante –, que nous avons lu comme un primat de l' "âme" sur le "corps" – le mot âme

s'entendant ici sur un mode résolument naturaliste –, ne pourrait-il aussi être compris, dans un contexte chinois, comme un primat de la circulation vitale sur les pétrifications de façade, elles qui sont de toute façon destinées à disparaître dans la Taiwan de demain ?

Et je ne résiste pas au plaisir de citer ici un passage des notes pleines d'intelligence et de saveur de Michel Deverge[1] :

> Avant ma réincarnation dans les terres de Confucius et sur la foi des livres d'images, j'imaginais la grande recherche du luxe et du raffinement chinois. C'était un malentendu et seules les pièces impériales correspondent à cette vision. Le Chinois, dans sa vie matérielle, n'est pas bourgeoisement raffiné ; au contraire et comme le veulent les grands commandements de la morale (simplicité, sobriété et modestie), il est simple, quelquefois fruste. Pour ces excellentes raisons, les arts de la maison sont peu développés et le plastique multicolore règne en maître. La bicyclette se gare au salon (pourquoi la laisser dehors tenter les voleurs ?) dont le confiant désordre peut offenser nos yeux fardés de *Knoll* et baignés de *Maisons et Jardins*.[2] Quelle importance à vrai dire, la maison n'est pas représentation ni critère du jugement qu'on porte sur les autres.
>
> Le raffinement des Chinois est ailleurs. L'étiquette, la courtoisie, la politesse, la bienséance, l'exécution sans faille des rites et fonctions sociales, voilà un domaine où on ne plaisante pas et où le *chabuduo*[3] n'est pas de mise. L'Etat en ses symboles, en ses armées, en ses palais et ses écoles ne le tolère pas non plus car la projection du mandat du ciel doit être absolument parfaite…[4]

C'est encore le regard d'un expatrié, qui doit donc être pris comme tel ; mais il confirme le déplacement de notre analyse. La diversité des architectures, leur transformation continue, tend à débrider la notion traditionnelle de "style architectural" pour lui faire spécifier plus une ambiance qu'une technique, plus une manière d'être qu'une manière de faire. Etymologiquement, le style est le poinçon qui permet l'écriture, l'instrument qui permet

---

[1] Michel Deverge, fut secrétaire général de l'Association française pour le développement culturel et scientifique en Asie, en poste à Taipei de 1979 à 1986. Pendant ces sept années, il publia des articles sur Taiwan en plusieurs journaux et revues, et écrivit une thèse en sinologie.

[2] *Knoll* et *Maisons et Jardins* sont des fabricants de mobilier, d'aménagements intérieurs ou paysagers, reconnus internationalement dans le monde du *design*.

[3] *Chabuduo* (« à peu près », « peu s'en faut »), est le titre de la rubrique d'où est extraite la citation ci-dessus. Cette expression est détaillée avec ces deux autres : *meibanfa* (« rien à faire », « pas moyen »), et *meiguanxi* (« ça ne fait rien », « peu importe »). En conclusion de ce paragraphe, Michel Deverge dit : « Ces trois expressions constituent la moitié de la langue, disait un vieux jésuite connaisseur. Elles ne sont donc pas simplement de vagues formules de politesse débitées à tout venant et automatiquement enfilées sur le discours. Elles sont au contraire le "Connais toi toi-même" de cette partie du ciel. »

[4] Michel Deverge : *Taiwan, notes familières pour servir au voyageur*, rubrique « Chabuduo ». En ligne sur les sites : http://bextes.org/Taiwan.pdf, ou : http://asie.espace.free.fr/espace/culture/deverge/deverge.html

l'expression. C'est dans le prolongement de cette acception que nous l'avons utilisé précédemment, comme la terminaison extérieure d'un processus d'incarnation d'une spiritualité ; c'est dans ce même prolongement que les linguistes, à la suite de Mikhaïl Bakhtine, le comprennent, comme la modélisation du « territoire commun » selon un graphisme personnel, la réappropriation du langage d'autrui dans l'originalité irréductible d'un moi. Le style n'est donc pas un ensemble inédit de formes, mais un agencement inédit ; ce n'est pas une création *ex nihilo*, mais une contextualisation originale.

Taiwan, par la multiplication désordonnée des styles, par l'exaspération des différenciations architecturales, serait ainsi retournée dans une sorte de chaos, de trop-plein qui est un vide – le blanc qui est le mélange de toutes les couleurs. Dans cette vacuité naîtrait un charme, un agencement supérieur – intérieur –, une sorte de "supra-style", non plus fondé dans des formes arrêtées, fixées dans la matière, mais fondé dans un relationnel. La sainteté des édifices ne serait pas, à Taiwan, signalée par une esthétique mais par une efficacité – la solidité et la propreté de l'église-hangar du père Dufay…

J'emploie ici le conditionnel car ce ne sont que des pistes de réflexion qui devront être poursuivies. Une certitude cependant : le style des églises doit être fondé dans celui des maisons qui les entourent, de certaines maisons du moins, elle doit être une "basilique", simple réaménagement d'une structure préexistante et connue pour sa fonctionnalité au quotidien. La "basilique" taïwanaise serait donc, d'après notre lecture des libres propos cités, plurielle, marquée par un *chabuduo* au service d'une qualité d'ambiance. Une conséquence s'aperçoit : le représentant de la sacralité religieuse locale prédominante, le temple taïwanais de la religion populaire, par sa fixité architecturale, ne peut convenir, non pas en raison d'interférence de sacralités, comme des clercs l'avaient signalé via l'article du père Dufay, mais pour une question stylistique, au nom de l'adaptation de la *domus ecclesiae*.

La pauvreté des détails concrets, dans la *disputatio* entre Mep, concernant ce que devrait être une église adaptée, et la prudente "procrastination" dont ils font preuve en confiant la construction des « cathédrales » aux chrétiens autochtones en devenir, ne sont-ils pas le signe d'une profonde difficulté à définir un style d'église asiatique ? En fin de compte, l'"inculturation" de l'architecture chrétienne à Taiwan n'aboutirait-elle pas à un "au-delà des styles", qui serait proche d'une "sortie du style" ? Une relativisation telle des lignes et des volumes, qu'elle leur ravirait le rôle d'identifiant – un air de famille qui ne proviendrait plus d'une unité des formes, mais au contraire de leur absence d'unité ? Mais on ne fonde pas une identité sur des critères négatifs; aussi, il faudrait que cette absence d'unité soit reconnue

positivement, comme la mise en valeur d'une ambiance intérieure, d'un climat relationnel.

Mais cela n'est-il pas une abstraction ? Qu'est-ce concrètement qu'une "sortie du style" ? Un éclectisme systématisé ? Un refus radical de tout programme d'ensemble ? Une absence de "téléologie" ? Mais dès qu'il est question de système ou de radicalité, on revient à un style – la "défiguration" imposée par le "style" cubiste en est un exemple. Une absence de doxa, quand elle est légiférée, est, de fait, une nouvelle doxa ; et un refus conscient de visée téléologique est, de fait, une fin en soi. Alors, des constructions portées par la fantaisie du moment, ou une pure fonctionnalité impersonnelle ? La "sortie du style", dans l'absolu, c'est l'équivalent d'une sortie du monde matériel, d'une sortie du corps ; en architecture cela n'a pas de sens. En langage relatif, ce pourrait signifier une légèreté de réflexion, ou un ajournement "aux calendes grecques" de la question de l' "inculturation".

Mais, pour un missionnaire, renoncer au style revient à se priver du rôle sémiologique, et donc potentiellement catéchétique, de l'architecture. La résistance (temporelle, financière…) inhérente à cet art, fait que l'Eglise ne peut guère se le permettre. Et si les lieux de culte ne transmettent plus le message universel du Salut sur leurs façades mêmes, quid de l'ambiance liturgique ? La religion de l'incarnation ne peut vouloir casser la dynamique qui va d'une spiritualité à un style ; car alors, la dynamique inverse, que traduit l'acte liturgique – surtout si sa fonction symbolique va jusqu'à devenir "sacramentelle" –, serait inopérante.

3.6 Taiwan, terre d'accueil

Les premiers évangélisateurs de Taiwan, au XIXe siècle comme dans les années cinquante, voulurent s'adapter à la réalité taïwanaise. Quelle que fût l'image qu'ils se faisaient de cette réalité, c'est elle qui motiva et soutint concrètement leur démarche d' "inculturation" en matière architecturale, et ce, malgré les urgences pastorales. Quand cette démarche se heurta aux "montagnes" d'un pays en mutation dramatique, quand elle sembla conduire à des impasses – les deux chapitres précédents consacrés aux Mep indiquent la teneur possible de ces questionnements existentiels – alors put se former l'option d'une "sortie du style", ce qui se traduit pour Formose par une "sortie du style formosan".

Ce schéma chronologique est autant linéaire que cyclique ; il suit le mouvement ternaire de l'évolution du vivant, la crise exprimée par une hypothétique "sortie du style" pouvant évoluer vers une redéfinition du "style taïwanais", à la fois plus conforme à la réalité de Taiwan, et plus large dans ses incarnations architecturales. L'acculturation va du superficiel

au structurel, de l'urbanisme aux substrats mentaux, de la stylistique à la spiritualité ; puis, ayant atteint un point limite – la fréquentation assidue d'un terroir culturel finissant par révéler la déformation de l'image qu'on s'en était faite – elle est renvoyée à son auteur, qui doit alors recommencer tout le cheminement en fonction de la "nouvelle" réalité, ou plutôt de la nouvelle image qu'il se fait de la réalité. Le terrain qui accueille le missionnaire et sa bonne volonté d'intégration est une réalité en devenir, un devenir que l'intégration même du missionnaire contribue à construire. C'est ainsi que l'on passe de l'acculturation à l'"inculturation", en un va-et-vient constant entre le visible et l'invisible, entre une réalité dynamique et son "état des lieux", sous l'égide d'un contact prolongé avec "l'autre".

Parler, comme le font les missionnaires, d'un "style formosan", revient à considérer Taiwan, non plus comme une terre de mission – vierge de la religion à prêcher –, mais comme une terre d'accueil – fécondée par une culture à étudier. La terre vers laquelle les missionnaires sont envoyés, a des traits et un langage propres qu'ils vont chercher à décrypter et à traduire. Que l'accueil de la terre ne fût pas manifesté par ses habitants, ou manifesté différemment de ce que les missionnaires en attendaient ou en rapportèrent, peu importe ; c'est quand même à cette terre – plus ou moins idéalisée – qu'ils essayèrent de s'adapter.

Tout en étant attentif à ce qu'ils virent et comprirent de cette terre d'accueil, il convient aussi, pour mieux se rendre compte de leur démarche d' "inculturation", de savoir se détacher de leur vision et de leur compréhension. Nous pourrions multiplier les regards scrutateurs et les avis compétents qui permettraient de discerner, à chaque fois avec une précision plus grande, un état des lieux de la réalité taïwanaise ; mais une accumulation d'opinions, et ce, malgré leur sagacité particulière, ne fait pas une connaissance. Le risque serait de rester dans une écoute extérieure de Taiwan, dépendante du truchement d'intermédiaires. Le risque serait de ne pouvoir s'extraire des limites de tout témoignage, fût-il celui d'un universitaire, et de s'autocensurer – au nom d'une fausse modestie – dans l'élaboration d'une vision d'ensemble *personnelle*.

Tenter une reconstruction de Taiwan qui ne soit pas celle des autres, afin d'élaborer une grille de lecture des archives plus cohérente… Avoir l'ambition d'exprimer des hypothèses de travail moins empiriques, tout en prenant le risque, autrement plus grand, de se heurter à ses propres limites. Une thèse peut-elle faire l'impasse de cet effort "d'appropriation" du sujet de recherche ? Sa crédibilité ne se fonde-t-elle pas sur la qualité de la narration qui fait le liant entre les informations brutes du terrain et des archives, qui en fait quelque chose de supérieur à un traitement informatique de données ?

Ce chapitre ne se veut pas un aperçu "objectif"[1] de l'espace taïwanais tel qu'il était avant d'être investi par l'architecture chrétienne ; ce ne serait qu'ajouter un état des lieux supplémentaire, qu'il faudrait d'ailleurs travailler de manière diachronique. Il existe suffisamment de présentations documentées de Taiwan, rédigées par des gens plus compétents. Je glanerai dans celles-ci de quoi prolonger et compléter cette discussion sur l'"inculturation", en la menant aussi loin que possible, dans son caractère encore global, avant d'emprunter d'autres voies dans les prochaines parties.

Afin de discerner les enjeux culturels de l'architecture chrétienne à travers une de ses réalisations locales, plaçons-nous artificiellement "en amont", dans le questionnement qui précède tout projet ; cela nous permettra paradoxalement de mieux comprendre ce qui fut bâti, non pas par une intrusion empathique dans les visées missionnaires, mais par une sorte de dédoublement de la réflexion, provoqué par le positionnement "en aval" de l'instance pensante : à la façon de la peinture cubiste, nous verrons simultanément l'avant et l'arrière, ce qui devrait être et ce qui est ; nous serons à la fois dedans et dehors, dans une démarche de motivation et une démarche d'observation. Par ce biais seulement, me semble-t-il, est-il possible d'étudier les tenants et les aboutissants d'une création architecturale dont l'histoire continue de s'écrire sous nos yeux, dont l' "inculturation" est en cours dans une Taiwan en mouvement constant et rapide.

C'est la difficulté propre de l'étude historique des évolutions non finalisées : elle est en fait plus historiographique qu'historique, car tout ce qu'on peut en dire influe sur cette évolution, et, quelle que soit la tournure qu'elle prend, elle s'approprie les analyses les plus distanciées, pour s'en nourrir ou pour s'en éloigner. Il serait plus "facile" d'étudier l'architecture chrétienne en Cappadoce par exemple ; nous aurions là un ensemble fini, une trajectoire close, repérable dans le temps et donc identifiable historiquement. Et c'est pour cela que nous emploierons la grande partie suivante à analyser un corpus d'églises circonscrit aux années cinquante et soixante.

Taiwan, en tant que terre d'accueil, ne peut pas s'appréhender que de l'extérieur, à la façon d'un panorama chronologique, comme une série de photographies de ses composantes plus ou moins résilientes ; car, si elle fut terre d'accueil, elle l'est toujours, y compris pour le chercheur en sciences humaines. Elle ne peut non plus s'illustrer uniquement de l'intérieur, par ce qu'en disent telles ou telles catégories de témoins ; car, en faire une terre d'accueil suppose de poser au préalable une altérité. Contentons-nous dans ce présent chapitre de

[1] Je pense à Cioran, un de mes nombreux "maîtres de chevet" aux côtés de Proust, Zundel ou Goscinny : « Etre objectif, c'est traiter l'autre comme on traite un objet, un macchabée, c'est se comporter à son égard en croque-mort. » (*De l'inconvénient d'être né*, Quarto Gallimard, p. 1294).

souligner quelques dynamiques caractéristiques qui firent et qui font toujours de Taiwan une terre d'accueil sur le plan architectural, et qui sont suffisamment profondes pour continuer à guider l'évolution du pays pour un bout de temps.

Les piliers d'un "style architectural formosan"

A la suite de Tchang Kai-chek, les missionnaires débarquèrent à Taiwan, ils annoncèrent l'évangile avec plus ou moins de succès, ils s'installèrent et ils observèrent ; et certains se dirent qu'il eut été préférable de commencer par observer. Mais n'avaient-ils pas déjà pris le temps d'observer les choses en Chine, dans leur première mission ? Ils virent à Taiwan des Chinois et des Aborigènes, mais ne les avaient-ils pas déjà rencontrés de l'autre côté du détroit, dans les montagnes du Yunnan ou du Sichuan, peuplées de Hans et de "minorités" diverses ? Les lettrés et les « coupeurs de tête », les missionnaires pensaient déjà les connaître. Pour les premiers, c'était une simple transposition, accentuée par le fait que la langue des mandarins était devenue l'unique langue officielle de Formose, la langue de l'administration et de l'école ; pour les seconds, il s'agissait de peuplades encore plus "primitives" que celles qu'ils avaient évangélisées dans les contreforts tibétains. Qui peut le plus peut le moins, pensait-on ; si on sait s'adapter au raffinement des païens chinois, on sait s'adapter au primitivisme des païens aborigènes.

Taiwan, au début des années cinquante, était pour les missionnaires la terre d'accueil par excellence. Elle était encore la Chine qu'il avait fallu quitter, mais une Chine insulaire. Toutes les composantes de la grande Chine s'y retrouvaient, mais avec une diffraction du temps, avec un mélange inénarrables des différentes époques, de la préhistoire à la volonté de tenir sa place dans la modernité. Taiwan fut Ming au temps des Qing, colonie japonaise au temps de la république chinoise... un décalage qui se poursuit, et dont chaque strate s'enfonce dans les replis d'une conscience collective. Tchang Kai-chek, comme tant d'autres avant lui, imposa une unification de l'île dans une entité plus vaste ; et pourtant, la loi martiale, active jusqu'en 1987, ne fut pas un obstacle au christianisme. La pression de la sacralité politique ne fut pas, contrairement à ce qu'elle a toujours été dans tous les pays d'Asie, source de persécution, mais soutien aux missionnaires. Taiwan fut pour eux, à la fois la Chine de la tradition et celle de la liberté d'expression, une Chine sans Révolution culturelle mais où toutes les initiatives étaient possibles.[1]

[1] Il est intéressant de constater à travers des travaux récents, comme celui de Valérie Mespoulet portant sur le positionnement des femmes dans la société taïwanaise actuelle, à la fois une modernité de pointe en matière

Quelle conscience les missionnaires eurent-ils de ce paradoxe taïwanais, comment surent-ils le mettre à profit ? Quand nous lisons dans les rapports missionnaires le terme "Formosan", de qui s'agit-il ? D'un habitant de Formose, quelle que soit son origine ethnique ? D'un Chinois, Hoklo, Hakka ou Continental, à l'opposé de l'Aborigène ? Ou d'un Taïwanais, de culture chinoise mais avec cette originalité qui le rend différent à la fois du Continental et de l'Aborigène sinisé ? Parfois l'acception du mot est précisée, mais pas toujours. Il serait intéressant de suivre, au fil des années, l'évolution de son emploi. Définir un "style formosan" pour les églises nécessite d'abord de s'entendre sur ce qualificatif.

Au vu du chapitre précédent, nous constatons que les auteurs que nous avons cités, chacun selon son optique, ont présenté une "architecture taïwanaise", mais il ne ressort pas de leurs propos que cette architecture peut avoir deux visages : l'un chinois et citadin, l'autre aborigène et rural. On objectera qu'actuellement plus de 90% des Taïwanais vivent dans des villes de plus de vingt mille habitants.[1] Les Aborigènes représentent moins de 2% de la population totale de Taiwan et beaucoup d'entre eux vivent dans les grandes agglomérations de la côte Ouest.[2] Leur architecture propre ne serait-elle pas "quantité négligeable" ? Pas pour l'Eglise, car presque tous les Aborigènes ont été évangélisés, et ils composent la moitié de la population catholique de l'île ; au moins un bon tiers des lieux de culte chrétiens ont été construits dans leurs villages, en montagne. Même si bien des églises de la côte orientale, fréquentées uniquement par des Aborigènes, ont été conçues selon – ou rejointes par – un environnement urbain exactement similaire à celui qui a été décrit précédemment, on ne peut ignorer dans une telle étude les quelques dizaines de lieux cultuels chrétiens où se manifestent avec vigueur les cultures austronésiennes.

D'où une question en apparence redoutable qui se présente au missionnaire : l'acculturation devra-t-elle se baser sur la physionomie générale de Taiwan, sur la masse critique qui définit habituellement l'identité de l'île ? Ou devra-t-elle se fragmenter selon le type de population qui compose telle ou telle communauté locale ? Si nous prenons l'exemple de Hualien, telle qu'elle nous apparaît dans les chiffres du *Rapport Annuel des Evêques* de 1974 : les Aborigènes représentent 16% de la population du comté, mais 90% de sa

---

législative ou d'expression médiatique, et des vécus personnels encore très marqués par les schémas traditionnels.

[1] Ce chiffre est déjà donné dans le *Rapport Annuel des Evêques* de 1997 (rubrique « Evolution générale ») en précisant que les agglomérations urbaines de Taipei, Kaohsiung, Taichung et Tainan regroupaient plus de 60% de la population ; alors que celui de 1974 annonçait 35% de cette même population vivant en ville.

[2] On en recense un peu moins de 400 000, mais ne sont pas pris en compte les *pingpu* ; ces "Aborigènes des plaines" ne furent plus recensés à partir de 1954. Chen Shao-hsing estimait qu'à cette date, la population des "Aborigènes des plaines" était de 60 000. Voir aussi Fiorella Allio : « La construction d'un espace politique austronésien », dans *Perspectives chinoises,* n° 47, mai-juin 1998.

population catholique ; les Taïwanais (Hoklos et Hakkas) sont 80% des habitants de l'agglomération mais seulement 2% parmi eux sont catholiques. Que devait faire un bâtisseur d'église en cette période ? Sur quelle culture fonder sa réflexion adaptatrice ?

Mais ne serait-ce pas une question théorique ? Et si les missionnaires s'étaient spontanément adaptés, non pas à des entités culturelles telles que "le monde chinois" ou "l'univers aborigène", mais à un « flux » transformant en permanence les recompositions culturelles de Taiwan, et déplaçant de façon incessante les lignes de rencontre et de fracture entre les différentes cultures de l'île ? Ce qui est en jeu dans l'architecture chrétienne, ce n'est peut-être pas tant une "inculturation" selon des marqueurs typiquement "culturels" d'une société tels que, une conception de la nature, des pratiques religieuses, des invariants esthétiques… etc., qu'une "inculturation" à une démarche d'efficacité, à une « société dirigée par l'idée de profit », qui caractérise, selon Gene King, le peuple taïwanais aux prises avec son histoire récente.

Pour Gene King, comme pour Ieuan Dolby, il existe une identité taïwanaise globale que l'architecture signifie. Sinon, à quoi bon écrire ! Mais on ne cherche pas à préciser cette globalité. Est-ce le poids écrasant de la majorité "chinoise", au point que Michel Deverge glose, à partir de son expérience à Taiwan, sur la façon de concevoir les choses sur les « terres de Confucius » ? S'agit-il d'une superficialité de regard, ou d'une facilité de langage ? Mais Gene King mentionne dans son historique « l'architecture ethnique autochtone » et « l'architecture occidentale post-moderne », les intégrant toutes les deux dans le patrimoine monumental du pays. Et je me pose la question suivante : n'aurions-nous pas dans l'architecture dite "taïwanaise" une unité faite de l'interaction de trois composantes à la fois distinctes et indissociables, la chinoise, l'aborigène et l'européenne ? Une sorte donc de "trinité" selon le mode chrétien. Rajoutons de suite : une unité architecturale en cours de construction, et ce, depuis des siècles.

A Taiwan cohabitent différentes ethnies, différentes cultures, et donc différents types d'"inculturation", chaque groupe se modifiant au contact des autres, selon un mode que je qualifierai "d'aléatoire" tant les zones de rencontre sont diverses. Car il serait réducteur de ne voir le mouvement d'acculturation que dans un seul sens, que dans le fait du christianisme, comme si la société d'accueil n'était pas elle-même traversée par plusieurs volontés d'acculturation, changeantes en fonction des idéologies et des nécessités du moment. Si l'Eglise eut le souci de s'acculturer à Taiwan, la société taïwanaise aussi, dans ses différentes composantes, eut le souci d'acclimater ses héritages culturels entre eux, et avec les autres

cultures et sous-cultures envahissantes, en provenance d'Orient ou d'Occident. C'est dans une ambiance faite autant de curiosités que de répulsions, de complémentarités que de concurrences, que se construit à Taiwan un processus global d' "inculturation" que la démarche ecclésiale a l'avantage d'expliciter.

En parlant de la composante "chinoise", nous songeons aux Hakkas, aux cultures du Fujian, du Guangdong, à l'immense pluralité de la Chine continentale, y compris dans ses frontières maritimes, y compris dans sa diaspora. Dans quelques siècles, les *Waishengren* actuels ne le seront plus, la perpétuation des Continentaux de Tchang Kai-chek sera celle des "Continentaux" du XVIIe siècle, ceux qu'on appelle aujourd'hui les Taïwanais ; mais le mémorial du Généralissime aura atteint un degré d'ancienneté proche des mémoriaux actuels à Koxinga, et fera plus que jamais partie – au pire sous l'aspect mémoriel des églises espagnoles de Jilong – du patrimoine historique de l'île.

La composante aborigène est elle aussi profondément plurielle, et pourrait se parcelliser, non seulement en groupes ethniques – les reconnus et les non-reconnus – mais en sous-groupes, jusqu'à cette "brique" ethnologique qu'est le village, toutes les classifications connues ayant été le fruit d'initiatives exogènes, à partir d'unités linguistiques ou culturelles dont les intéressés n'avaient pas forcément conscience.[1] Que les Aborigènes ne soient plus guère représentés, en nombre d'individus, dans la société taïwanaise actuelle, ne change rien : ils furent majoritaires jusqu'au début du XIXe siècle, avant que Formose ne fût rattachée à la préfecture du Fujian et ne devint une « colonie de peuplement ».[2] Aujourd'hui encore, leur poids symbolique est incomparablement supérieur à leur représentativité, et leur rôle dans la quête identitaire de Taiwan est indispensable.

Préférons le qualificatif d' "européenne" plutôt qu' "occidentale" à la troisième composante, afin d'en souligner l'aspect historique.[3] Si je n'avais pas été retenu par des scrupules d'Européen, il eut été plus juste de placer cette composante en tête de liste, car les deux vestiges monumentaux les plus anciens de Taiwan sont le fort espagnol *San Domingo* à Danshui, et son rival hollandais *Fort Zeelandia* à Anping. Certes, il paraît absurde de parler de "poste avancé de l'Occident" pour Taiwan, comme on pouvait le faire pour Hong-Kong ou Macao avant leur rétrocession, et nulle rue de Taiwan ne peut prétendre rivaliser avec le *Bund* de Shanghai[4] ; mais, bien que n'ayant jamais été qu'une attache temporaire et partielle,

[1] C'est notamment l'analyse avancée par J.R. Shepherd, dans *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier 1600 – 1800*, SMC Publishing inc., Taipei, 1995.
[2] D'après l' « Aperçu historique » de Formose, composé par Mgr Vérineux, Mep, dans BME, 1953, p. 450.
[3] Et comme disait mon professeur d'Histoire en classe de Première : « L'Amérique, c'est l'Europe exportée. » A des élèves d'une section scientifique, foin des nuances…
[4] On s'élève d'ailleurs la "Banque de Taiwan", élégant bâtiment néo-renaissance de 1900…

lors de la première période de colonisation dite "commerciale", de deux pays d'Europe, elle est depuis le XVIIe siècle sur le passage des grands échanges internationaux, y compris culturels et architecturaux.

On reprochera à cette vision "trinitaire" de laisser de côté ceux qui furent peut-être les plus importants acteurs historiques de l'architecture taïwanaise : les Japonais. Taiwan leur doit non seulement quelques monuments emblématiques, comme le palais présidentiel, mais surtout les fondements d'un urbanisme rationnalisé. Cependant, ils participent avec les Chinois d'un même substrat sapientiel ; ils sont de la même "planète", tout comme Espagnols et Hollandais sont du même continent mental. Et surtout, ils ont été déboutés de l'histoire de Taiwan – même si, chassés par la porte, ils reviennent par la fenêtre ; leurs visions et leurs principes n'ont plus d'influence directe sur la construction architecturale de Taiwan, sinon par quelques individualités de renom. Leur présence fut pourtant un facteur important d'unité entre les trois composantes proposées, notamment par le fait qu'ils furent à Taiwan le relais principal de l'architecture dite "coloniale".

Ce que Chinois et Aborigènes ont en commun

Dans le but de définir Taiwan comme "terre d'accueil" sur le plan architectural, reprenons le cheminement qui nous a conduits de la stèle commémorative au "lieu-saint", expression dont le trait d'union indique la réalité sémantique autonome. Le missionnaire chrétien, habitué à une certaine modulation de la sacralité, sera porté à s'inspirer du lieu-saint autochtone pour construire son propre lieu-saint. Mais devons-nous distinguer un lieu-saint chinois d'un lieu-saint aborigène ?

Que les paysages urbains de la côte Ouest, dominés par la culture minnan, et les villages aborigènes de la montagne, offrent une différence flagrante, nul ne le contredira. Des ouvrages touristiques aux études les plus savantes, des revendications politiques aux commémorations historiques, le fossé qui sépare les communautés chinoises et austronésiennes est trop visible pour être sous-estimé. Cependant, dans le mall de *Taipei 101* ou dans la maison d'un village Bunun perdu dans le *Hsien* de Nantou, c'est Taiwan… Existe-t-il des ancrages communs autres que la proximité géographique, ou des impôts fonciers payés à la même administration ? Doit-il exister une quelconque similitude entre une église catholique en milieu minnan et une église catholique en milieu aborigène, autre que l'autorité de tutelle, et une disposition liturgique universelle ?

Même dans un même milieu sociologique ou ethnique, l' "inculturation" présente tout un

large panel d'adaptations. Il est par exemple significatif de constater que la plus "occidentalisante" des cathédrales est celle de Kaohsiung la ville portuaire, la plus "sinisante" est celle de Tainan le siège des *Local Studies*, la plus "modernisante" est celle de Taipei la capitale… Ces édifices ne sont pas interchangeables ; on ne pourrait modifier ces paires sans perdre quelque chose.



Cathédrales de Kaohsiung (1931), de Tainan (1964), de Taipei (1961). (Internet)
Remarquons au passage l'ancienneté de Kaohsiung sur Taipei, non seulement pour les églises actuelles, mais aussi pour les précédentes (1859 Kaohsiung et 1911Taipei). Si c'est Taipei le siège de l'archevêché depuis 1952, c'est Kaohsiung qui fut le siège de l'unique préfecture apostolique de Taiwan en 1913. C'est au nord et à l'ouest de l'île que le tissu ecclésial est le plus dense, mais c'est par le sud que l'évangélisation a commencé. Et ce fait est conforme à l'évolution historique du pays, car au XIXe siècle, les villes du sud jouaient un rôle plus important que celles du nord.[1]

Mais entre l'infinie diversité des individus et l'unité de la race humaine, on ne peut faire l'impasse des degrés intermédiaires, l'un des plus marquants étant le degré ethnique. Chaque ethnie aborigène de Taiwan a sa langue, son esthétique, ses arts… etc. Tout missionnaire Mep à Taiwan parle au moins trois langues : le français, le *guoyu* ou le taïwanais, et la langue ethnique de la communauté dont il a la charge. Les pasteurs ne sont pas interchangeables ; d'un village à un autre, la langue vernaculaire peut être différente. Tout le monde cependant parle le mandarin, justement appelé *guoyu*, « la langue nationale » ; et ce simple fait relativise la pluralité des métissages en cours à Taiwan, en la soumettant à des choix missionnaires, individuels ou communautaires. Telle congrégation a choisi de participer au sauvetage d'une culture ethnique, telle autre a choisi d'investir dans une évangélisation en mandarin… etc.

Au-delà des dynamiques identitaires, qui évoluent au rythme du vivant, alternant tensions assimilatrices et tensions communautaristes, la diastole et la systole de la respiration des cultures, Chinois et Aborigènes partagent à Taiwan, de façon objective et profonde, la même

[1] Voir le commentaire de Fiorella Allio dans *Pespectives Chinoises*, n° 54, juillet-août 1999, à propos de l'ouvrage de Chantal Zheng : *Les Européens aux portes de la chine, l'exemple de Formose au XIXe siècle.*

terre. Ils sont les uns avec les autres dans une communauté de destin. Ils sont dans un même « flux », même si celui-ci les affecte avec certaines disparités. Parler à Taiwan d'une architecture chrétienne minnan ou d'une architecture chrétienne aborigène paraît aussi exagéré qu'affirmer qu'il n'existe qu'*une* architecture chrétienne à Taiwan.

Cela d'autant plus que les passerelles entre ces deux "mondes" qui cohabitent à Taiwan ne sont pas non plus à sous-estimer. Les discours, que ce soit celui du Kuomintang d'après-guerre, ou celui du renouveau des cultures originelles de l'île depuis les années quatre-vingt dix, sont portés, de par leur rhétorique interne, à "essentialiser", et donc à autonomiser des cultures qui vivent ensemble depuis des siècles. Que ce "vivre ensemble" ne soit pas toujours serein ne change rien. Il est frappant de constater comment, porté moi-même par la dynamique de la rédaction présente, je suis passé presque sans préavis, des Aborigènes des plaines du XIXe siècle, qui sont aujourd'hui englobés dans la culture chinoise quand on traite d'un sujet dont ils ne sont pas la cible, aux Aborigènes des montagnes, qui seuls méritent de nos jours cette identification. Mais ces derniers – et l'avis du père Duris cité au chapitre précédent le rappelait avec une pointe de désespoir – sont eux-mêmes en cours de sinisation – ou de taïwanisation, comme on voudra.[1]

La situation des Aborigènes (les "officiels") est très différente aujourd'hui de celle des années cinquante et soixante quand se construisirent la plupart des églises. Le simple décompte des ethnies n'est pas le même… Le dérapage anachronique est facile. L'"inculturation" en milieu aborigène se pose en termes très différents aujourd'hui par rapport à un demi-siècle en arrière, non seulement du fait des conditions matérielles de vie, mais aussi en vertu des dynamiques idéologiques. Pour illustrer schématiquement : on pouvait, à l'époque des premiers Mep, construire n'importe quel type d'église dans n'importe quel village aborigène de Taiwan ; aujourd'hui, les susceptibilités imposent aux nouvelles églises une adaptation aux richesses culturelles des villages concernés. Que ces traditions locales correspondent à une réalité vécue ou à une image idéalisée, c'est une autre question.

Taiwan est terre d'accueil des religions, ainsi que son gouvernement l'affirme avec fierté. « Une des sociétés les plus tolérantes et les plus riches du monde en matière de pluralisme

[1] Le P. Bareigts (Mep), dans son ouvrage d'ethnologie *Les Amis dans l'histoire* (pp. 13-14, et pp. 77 et sq.), rappelle bien ce glissement qui s'effectue, en ce qui concerne la population Amis, depuis le XIXe siècle. La transformation des Aborigènes des montagnes n'est pas seulement un effet d'osmose dû au simple contact avec une majorité chinoise, mais est aussi le résultat d'une volonté politique, qui commence bien avant la prise en main de Taiwan par les Nationalistes – même si les Japonais, en cadrant la vie des Aborigènes et en interdisant une partie de leurs traditions n'avaient pas pour but d'en faire des Chinois…

religieux ».[1] Citant les statistiques du ministère de l'Intérieur, le *Livre de l'année 2008* recense 902 organisations religieuses dont 170 fondations appartenant aux 26 religions enregistrées. Cet enregistrement auprès du gouvernement leur accorde une législation particulière avec des exemptions fiscales.

> Le foisonnement d'une société libre et démocratique a débridé les énergies spirituelles et intellectuelles de la population, poussant un nombre croissant de Taïwanais à étudier les philosophies religieuses et les pratiques acétiques comme la méditation, et à mettre leur idéal à travailler à l'avènement d'une société plus solidaire, dans leur pays et dans le monde entier.[2]

Dans ce foisonnement religieux, au moins pour le plan architectural, il paraît opportun de revenir à notre grande distinction de départ : nous trouvons à Taiwan des religions païennes et des religions abrahamiques. En simplifiant à l'excès, disons que les religions païennes sont caractérisées par une tendance au syncrétisme doctrinal et à l'unicité architecturale de leurs lieux de culte ; tandis que les religions abrahamiques tendent à la différenciation maximale sur le plan doctrinal – les renouveaux et les réformes ne s'édifient pas sur l'appropriation de ce qui précède mais sur son rejet – et à la multiplicité des formes architecturales. Un mouvement religieux d'inspiration chinoise comme l'*Yiguandao* unit dans une même révérence la déesse Guan-Yin et le prophète Muhammad, et ses lieux spécifiques ne se distinguent pas de n'importe quel autre temple de la religion populaire.[3]

Le double avantage de distinguer entre paganisme et abrahamisme, est de nous extraire des reconstructions idéologiques et de nous ramener à la spécificité de l'architecture chrétienne. Han, Hakkas, Pingpu, Amis… etc., tous partagent une conception cosmique de type "païen", c'est-à-dire fondée sur un vécu naturaliste, et non sur une révélation transcendante comme c'est le cas dans l'abrahamisme. Autrement dit, pour un païen, le monde des hommes, celui des esprits – dieux, démons, ancêtres, peu importe – et la nature,

---

[1] http://www.gio.gov.tw/taiwan-website/5-gp/yearbook/2008/ch21.html
Les 26 religions officiellement enregistrées à Taiwan sont : la Foi Baha'i, le Bouddhisme, le Catholicisme, les *Chinese Heritage and Moral Sources*, la Sainte Religion Chinoise, l'Eglise de Jésus-Christ et des Saints des derniers jours (Mormons), l'Eglise de Scientologie, le Confucianisme, le *Hai Tze Tao*, l'Association du Saint Esprit pour l'Unification du Christianisme mondial, le *Huang Chung*, l'*I-Kuan Tao*, l'Islam, le *Ism*, le *Li-Ism*, le *Maitreya Great Tao*, le *Pre-cosmic Salvationism*, le Protestantisme, le *Sekai Mahikari Bunmei Kyodan* (World Divine Light Organization), le *Xuan Yuan Jiao*, le Taoïsme, le Bouddhisme tibétain, le *Tiender*, le *Tienti Teachings*, le *Tenrikyo*, la *Universe Mealler Faith*.

[2] *Livre de l'année 2008*, rubrique « Religions ». En ligne sur le site officiel du gouvernement. Traduction personnelle.

[3] Pour L'*Yiguandao*, on se réfèrera avec profit aux travaux d'Evelyne Micollier : « Taiwan, recomposition des faits religieux et tensions identitaires – L'exemple de la "nouvelle religion" Yiguandao », dans *Perspectives chinoises* n° 48, 1998.

sont d'un seul tenant, ils forment un même Tout. Pour un juif, un chrétien ou un musulman, au contraire, ces trois "mondes" sont des registres autonomes et hiérarchisés.

Cette présentation caricaturale qui ignore volontairement les recoupements structurels entre paganismes et abrahamismes, permet d'apercevoir la ressemblance "ontologique" entre la (ou les) religion chinoise et l' (ou les) animisme traditionnel des populations austronésiennes. Cette "ontologie" n'est qu'une construction mythologique, mais elle peut servir temporairement de base explicative, afin de ne pas oublier qu'une multitude d'arbres juxtaposés forment une forêt. La multitude des formes architecturales offerte par Taiwan aujourd'hui est en effet la conséquence de ramifications dont il est difficile de calculer le caractère aléatoire ; définir des axes de développement, même s'il ne s'agit que d'une reconstruction archéologique elle aussi aléatoire, peut se révéler pédagogiquement valable, à condition de ne pas s'y attacher avec trop de ferveur.

Ainsi, les multiples systèmes culturels chinois et aborigènes, selon un aménagement "païen" du territoire, ont ceci en commun, dans le processus de sacralisation des lieux, de ne pas accorder à l'élément religieux la prééminence. Le lieu-saint, ce lieu architecturé sur lequel se concentre la sacralité d'un territoire social donné, n'est pas d'abord, au contraire de la tendance abrahamique, un lieu religieux.

Une raison toute simple : dans le cas où c'est une Révélation qui façonne les structures mentales d'une population, une stèle ne sera dressée que pour commémorer un événement lié à cette Révélation. L'exemple le plus évident de ce phénomène étant ce qu'on appelle en Occident « les Lieux-saints », c'est-à-dire Jérusalem et ces autres places (toutes en lien avec la geste abrahamique) où la Transcendance est censée être intervenue dans le monde visible. A l'opposé, dans le cas où c'est par son propre effort que l'homme atteint "l'illumination", les stèles commémoreront des événements liés à des initiatives humaines, des avancées de type civilisateur plutôt que de type mystique. Dans l'abrahamisme, les fêtes agricoles se doublent d'une signification linéaire liée à l'Histoire du Salut, qui se spiritualise avec le temps[1] ; dans le paganisme, les fêtes agricoles restent des fastes communautaires cycliques. Les Héros abrahamiques ont apporté une nouvelle compréhension de la Révélation ; les Héros païens ont apporté le progrès technique ou culturel.

Le sacré est tout aussi présent dans l'une ou l'autre sphère, mais sa composition est différente. La sacralité du paganisme est davantage tournée vers la fonctionnalité de l'ici-bas, alors que la sacralité de l'abrahamisme se préoccupe davantage de la fonctionnalité de "l'au-

[1] Ainsi Pâques est d'abord la fête des prémices, puis la commémoration de la délivrance historique de l'esclavage d'Egypte, puis la commémoration de la délivrance spirituelle de la mort et du péché par la croix.

delà"… Le corollaire architectural de cette assertion est que le vrai temple chinois ou aborigène n'est pas d'abord le temple au sens commun du terme, c'est-à-dire le lieu dédié à la sphère religieuse. Et l'acculturation du missionnaire abrahamique parmi les païens ne consistera pas tant à prendre la place du sorcier ou du sacrificateur local, mais plutôt à endosser le rôle du lettré et du législateur.[1]

Mais encore une fois, restons prudent avec ce genre de raisonnement qui, systématisé, risquerait d'aboutir à des contre-sens. Car il ne faut pas oublier les liens qu'entretiennent entre eux les différents types de sacralité : les mânes des ancêtres civilisateurs sont souvent déifiées et les dieux sont souvent embrigadés dans des reconstructions séculières ; l'œuvre culturelle des premiers est généralement mythologisée et récupérée par la sphère du religieux ; et la ferveur sacrificielle que les seconds font naître parmi les peuples est généralement canalisée par la sphère du politique.

Quelle inculturation en milieu "païen" ?

La différence de paysage qui existe entre le milieu chinois et le milieu aborigène à Taiwan – on a compris qu'il fallait lire *les* milieux chinois et *les* milieux aborigènes – n'est donc pas "qualitative", mais "quantitative" ; ce qui distingue une ville taïwanaise de la côte Ouest d'un village austronésien, ce n'est pas le rapport à la nature ou la place accordée aux esprits, mais les moyens disponibles, moyens financiers, culturels, administratifs… etc. ; tout simplement ce qui distingue une ville d'un village. Il est vrai que les austronésiens sont aujourd'hui christianisés à près de 75%, ce qui rend caduque des commentaires qui étaient encore valables jusque dans les années soixante… Mais la question de l' "inculturation" se posa aux missionnaires justement avant ces années-là.

Pourquoi alors, si Chinois et Aborigènes partageaient une même approche païenne de la vie, les missionnaires chrétiens eurent-ils du succès chez les uns et pas chez les autres ? A-t-on le droit de reformuler la question ainsi : pourquoi le christianisme a-t-il pris plus dans les villages que dans les villes ? Le fait est que l'histoire générale de l'évangélisation montre une

[1] Il faut ici nuancer en fonction de la cible atteinte par les missionnaires abrahamiques ; selon que l'on s'adresse à un lettré ou à un paysan, la sphère sacrale investie est évidemment différente. L'évangélisation a souvent connu ses premiers succès quand le prêtre chrétien s'est révélé plus "efficace" et plus "puissant" que les prêtres païens, avec toute l'ambivalence que cela provoque. Parmi une multitude d'études, et sans vouloir remonter aux grands fondateurs des chrétientés européennes comme St Martin ou St Patrick, voire jusqu'à Moïse dont la magie ne put, d'après le livre de l'Exode, être contrecarrée par celle des magiciens de Pharaon, on se reportera avec profit à l'article de Chantal Zheng, « Ange ou démon, le missionnaire médecin : James Laidlaw Maxwell à Taiwan dans les années 1860 », dans *Missionnaires chrétiens… op. cit.,*pp. 204-217. Cela dit, le temps des miracles est celui des terres de missions, mais pour que celles-ci soient perçues comme des chrétientés, le guérisseur doit laisser la place au penseur, et le faiseur de prodiges au médiateur culturel…

plus grande propension à la conversion chez les laissés pour compte de la civilisation dominante.[1] Le fait est aussi que paganisme et abrahamisme ont produit des formes extrêmement variées, variété qui rend impossible toute explication mécanique.

Pour le sujet qui nous concerne, si l' "inculturation" de l'architecture chrétienne à Taiwan a conduit à une intégration du "temple" local dans la *domus ecclesiae* – comme cela s'est fait partout en pays de mission – la seule question à laquelle nous devons répondre est : qu'est-ce qu'un temple taïwanais ?

Les édifices religieux de ces versions plus élaborées du paganisme que sont les différentes religions asiatiques[2], sont souvent un leurre. Quand on dit "temple" à Taiwan, on pense immédiatement au sanctuaire à l'architecture chinoise stéréotypée, peuplé de statues voilées par des volutes d'encens. La version plus "primitive" du paganisme qu'est l'animisme est peut-être plus éclairante pour notre propos : avant la christianisation des villages aborigènes, ceux-ci n'avaient pas à proprement parler d'architecture religieuse. Dans l'animisme, les esprits ne se sont pas encore mêlés des affaires de la civilisation et restent dans leur habitat naturel ; on les vénère dans la nature. Les rites n'ont pas besoin d'une architecture appropriée pour être performés ; s'il faut un espace humanisé, la maison familiale ou communautaire suffit. Le "temple" du village aborigène n'est pas à chercher du côté de la religion, mais dans la dimension sociopolitique, voire économique, de la vie : ce sera la demeure du chef, ou la maison commune, ou la grange, le lieu où la communauté se rassemble, se fonde, se renouvelle, le lieu de la fête.

Ce dernier qualificatif est peut-être le plus adapté pour désigner l'édifice qui constitue le temple principal, celui qui entrera dans la composition de l'architecture chrétienne. Pour un missionnaire, le lieu de la fête c'est évidemment le complexe paroissial, son temple à lui, constitué d'un sanctuaire et de périphériques qui constituent diverses zones concentriques marquées d'une "désacralisation" progressive, à mesure qu'on s'éloigne du sanctuaire. Le lieu de la fête pour un taïwanais ne se désigne pas aussi facilement, il est pluriel, il est

---

[1] Nous constatons cela très nettement en Inde où la majorité des chrétiens sont issus des castes les moins valorisées, notamment les "intouchables", les hors-caste qui sont l'objet d'une discrimination virulente. C'est actuellement, à l'échelle de l'Inde ou du moins de plusieurs de ses provinces, le même processus dont nous avons parlé pour l'évangélisation de Wanjin : la population la plus vulnérable vient trouver dans l'Eglise une reconnaissance identitaire et une protection matérielle. Sans préjuger, pour la conversion elle-même, de l'importance de facteurs purement spirituels…

[2] Du confucianisme au shintoïsme en passant par les multiples embranchements, résurgences et compositions, qui fleurissent dans le paysage. Je ne pense pas seulement ici aux trois religions chinoises traditionnelles (qui sont cinq, avec le christianisme et l'islam, dans les syncrétismes contemporains) mais aussi à leurs diverses combinaisons, de la religion dite "populaire" aux religions dites "nouvelles". Voir sur le sujet les études de John Lagerwey, et notamment son ouvrage de synthèse : *China, a Religious State,* Hong Kong, 2010. Pour ce qui est des "nouvelles religions", on trouvera d'utiles informations dans les travaux d'Evelyne Micollier, notamment « Taiwan, recomposition des faits religieux et tensions identitaires », dans *Perspective chinoises,* n° 48, 1998.

variable selon les âges de la vie et les classifications sociologiques. Il est clair néanmoins que le KTV[1] peut tout aussi bien être "temple" que l'édifice habituellement désigné sous ce mot.[2] Qu'une église ait une architecture plus proche d'un bar à vin que d'une pagode, n'est absolument pas "choquant", mais est au contraire dans la logique d'une "inculturation" dénuée d'aprioris, fondée non pas sur une frontière entre le sacré et le profane telle que le christianisme la conçoit, mais sur la frontière réelle telle qu'elle est vécue dans le pays de mission. Cela dit, le choix du lieu de fête à christianiser, puisque plusieurs sont possibles, se fera aussi en fonction de critères pratiques : il est plus facile de s'inspirer d'un cinéma pour construire une église que d'un terrain de base-ball…

L'avantage d'une "inculturation" qui se fonde sur la sacralité réelle du pays d'accueil est d'éviter le "pittoresque". L'Eglise veut rassembler des hommes et des femmes réels, et non des représentants d'une perfection idéalisée. Ce peut être d'ailleurs là une piste de réflexion pour définir sémantiquement la différence entre "religion" et "secte", parmi d'autres pistes possibles. Dans une religion qui n'accueille en son sein que des gens formatés selon une norme morale strictement dessinée, il n'est pas d' "inculturation" qui tienne ; la conversion tient lieu d'acculturation de la part du missionné, et cette acculturation est en sens unique, elle n'a pas vocation à devenir "inculturation". Que le "pittoresque" refasse surface en certaines architectures "inculturées", c'est inévitable, car il est aussi une composante de la culture, mais il est alors secondaire, il vient comme une conséquence qui n'était pas cherchée pour elle-même. C'est par exemple le côté "romantique" d'une église, que les jeunes mariés choisissent comme arrière-plan photographique…

Qu'une église soit "romantique" n'enlève ni ne rajoute à sa valeur, c'est une conséquence neutre de son architecture. Mais construire une église *pour* qu'elle soit romantique, c'est une démarche très différente, qui n'est plus neutre, et qui témoigne généralement non pas d'une "inculturation" mais d'une "inculture" ; car le "romantisme" est une écume de la culture, une sensibilité qui va qui vient, qui se porte sur telle couleur puis sur telle autre, au gré des

---

[1] Karaoké – Télévision. A la fois activité et lieu d'exercice de cette activité. Le lieu est varié, du studio improvisé dans l'arrière-boutique, à l'immeuble conçu pour. Il s'agit d'un des "symboles" de Taiwan. On est là dans la dimension ludique du sacré…

[2] Voici ce que dit Gene King à propos du lien entre centre commercial et architecture contemporaine: « Les bâtiments eux-mêmes ont été conçus comme une forme de publicité bon marché. De nombreux revendeurs de Marques, comme Prada ou Louis Vuitton, se sont attachés les services d'architectes renommés pour dessiner leurs mégastores, qui sont devenus des modèles de design contemporain. » (*Buildings have come to be regarded as a cheap form of commercial advertising. Many name-brand retailers, such as Prada and Louis Vuitton, have hired award-winning architects to design their flagship stores, which have become standard-bearers of contemporary design).*
Ce ne sont plus les cathédrales qui sont à la pointe de la nouveauté artistique, mais les centres commerciaux ; on est passé d'une sacralité religieuse à une sacralité marchande.

modes. Et quand la mode sert de ligne directrice à l' "inculturation", celle-ci ne peut qu'échouer, et façonner des architectures démodées…

Qu'un bâtisseur choisisse de construire son église en la copiant sur la pagode, cela peu être justifié sur le plan strictement esthétique, mais sur le plan religieux ce n'est guère signifiant. Ce qui est important c'est de se demander pourquoi la pagode a été choisie comme modèle. Si la raison est qu'une pagode est aussi un temple de la culture taïwanaise et qu'elle mérite donc, en tant que temple, d'être assimilée dans l'architecture chrétienne, c'est valable. Si la raison est par contre à chercher du côté du "pittoresque" que la pagode évoque aux yeux du missionnaire, alors ce n'est plus valable ; l'église ainsi modelée deviendra elle aussi quelque chose de pittoresque aux yeux des autochtones, qui n'exprimera pas la christianisation d'une culture, mais un fantasme d'Occidentaux, à la façon de la tenue vestimentaires des Dupont et Dupond dans *Le Lotus bleu*.

Ceci dit, la tentation existera toujours de prendre le pittoresque du dominant pour du sérieux, et le sérieux du dominé pour du pittoresque. Toutes les formes de paganisme n'ont pas le même "poids" et la démarche d' "inculturation" doit aussi tenir compte de ces jeux relationnels complexes. Si « Dieu ne fait pas acception des personnes », ses missionnaires sont hommes, et sont pris qu'ils le veuillent ou pas dans les rets qu'éclaire la sociologie. Il était, à Taiwan, dans un premier temps, plus facile aux missionnaires de s'adapter aux formes religieuses chinoises ; non seulement parce qu'ils en étaient les familiers depuis longtemps, mais aussi parce qu'elles accompagnaient le message dominant qu'émettait le gouvernement de Taiwan. Dans un second temps, "second" aussi parce qu'il est une réponse, le christianisme s'accultura plus volontiers aux formes aborigènes. D'une part la christianisation des Aborigènes avait éveillé l'intérêt des Eglises à leurs cultures propres ; d'autre part, le "primitivisme" de leurs paganismes, que l'on désigne habituellement sous le nom d' "animisme", offrait une différenciation moins marquée, et donc plus modulable, que celle des religions chinoises. Par "primitivisme", nous entendons à la fois un stade oral de la religion – ce qui, selon la partialité des civilisations fondées sur l'écrit, porte à la connotation péjorative du terme – et une proximité plus grande avec l'émerveillement premier de l'homme face à la nature – que l'écrit justement "dénature" de par sa "perfection" d'intermédiaire symbolique.

Cette dernière remarque est une explication possible du succès du message chrétien chez les uns et de son insuccès chez les autres. L'abrahamisme, avec son corpus scripturaire, se présentait devant le paganisme austronésien comme une culture dominante, tandis qu'il se

présentait devant le paganisme chinois comme une concurrente. La difficulté que rencontrèrent les Jésuites à la cour de Pékin au XVIIe siècle ne sera pas résolue de sitôt : comment adapter une sacralité dont une ancienneté millénaire a fixé les règles, à une culture où la sacralité suit d'autres règles, fixées elles aussi par l'accumulation des siècles et des écrits canoniques ? Car plus les civilisations sont anciennes et fondées dans l'écrit, plus elles sont déterminées, et plus leur rencontre est une confrontation d'habitus. Que les modes de pensée ne fassent pas illusion : la complaisance dans la repentance n'est pas plus favorable à la rencontre avec l'autre que la fierté d'un destin communautaire, ce ne sont que les deux faces d'une même différenciation historique.

Comment s' "inculturer" en milieu païen ? Les choses sont plus simples chez les "primitifs"», où le temps n'a pas ce même poids de sédimentation que dans les grandes civilisations de l'écrit ; et l'annonce évangélique y retrouve spontanément de la fraîcheur, c'est-à-dire de la proximité avec son propre émerveillement. Le défi que rencontre le christianisme dans les traditions chinoises est plus grand que celui qu'offrirent Athènes et Rome, car alors l'ossature du message chrétien était en cours de formation ; en milieu "formosan", dans cette Formose qui se targue de posséder le plus beau musée d'art de Chine[1], l'évangélisation demande une foi « à soulever les montagnes » de sédiments philosophiques et esthétiques.

L'architecture coloniale : un style d' "inculturation"

De même qu'il y a en astrophysique de fausses questions, des questions qui n'ont pas de sens – du genre : qu'y avait-il avant le Bigbang ? Ou : qu'y a-t-il au-delà des limites de l'univers ? – simples anthropomorphismes inadéquats pour appréhender la réalité cosmique, de même, pour le sujet qui nous concerne, existe-t-il de fausses pistes – du genre : dans quelles cases de la classification stylistique doit-on faire entrer les églises de Taiwan ? Qualifier une église formosane de "néo-renaissance" ou telle autre de "néo-chinoise", c'est un simple occidentalisme, une transposition qui ne tient pas compte des contextes et des terroirs. Certaines églises empruntent des éléments néo-gothiques ou néo-classiques, mais elles ne peuvent être qualifiée telles, pour deux raisons, chacune étant suffisante : les matériaux de construction sont différents, ce qui entraîne une ambiance (lumineuse, sonore… etc.) différente ; et les éléments empruntés sont déjà de "seconde main", voire souvent bien

[1] Le Musée national du Palais, ou *Gugong*, où sont entreposés une grande partie des collections impériales, pomme de discorde avec Pékin.

davantage, ils sont déjà entrés dans un processus d' "inculturation".

La typologie académique des styles architecturaux s'est forgée en Europe. Les Européens, ayant découvert et apprivoisé la vastitude du monde, essayèrent de le faire rentrer dans leurs sommes scientifiques. Se rendant bien compte du caractère inapproprié de leurs critères de classement, ils formèrent de grands ensembles esthétiques tels que "l'art chinois" ou "l'art océanien", comme s'il avait existé un "art européen". Mais seule l'Europe pouvait se permettre d'avoir une histoire de l'art divisée en une multitude d' " arts", du Romain au Roman, et du Gothique au Contemporain… Le simple fait de passer du "style" à l' "art" témoignait d'une reconnaissance de la complexité des situations historiques ; la notion d' "art", en effet, recouvrait toute la classification d'un flou permettant d'inclure dans un même sac des styles n'ayant rien à voir les uns avec les autres.

Car un style, en art – ce terme étant ici pris dans son acception la plus générale et la plus habituelle – repose sur une définition précise. En architecture, le style roman c'est la voûte en berceau, le style gothique c'est la voûte d'ogives, le style baroque c'est la théâtralité, le style rococo c'est l'omniprésence du décor de rocaille, le style industriel c'est l'emploi du fer et du verre, le style colonial c'est la véranda… etc. Malgré un côté caricatural qui repose sur une sélection arbitraire, un style peut se résumer à un attribut, d'ordre technique ou décoratif, touchant au matériau ou à l'ambiance. Cependant, une église parisienne du XIXe siècle, quoiqu'imitant parfaitement Notre Dame, ne sera pas en style gothique, mais en style néo-gothique, ce qui montre que tout style s'entend dans un contexte précis. C'est ce contexte qu'on appelle – dommage que les historiens d'art n'aient pas choisi d'autre terme, pour la clarté du discours – "art", dans un sens spécifique qui oblige à accoler systématiquement à ce nom un adjectif qualificatif, ou à lui imposer l'indétermination.

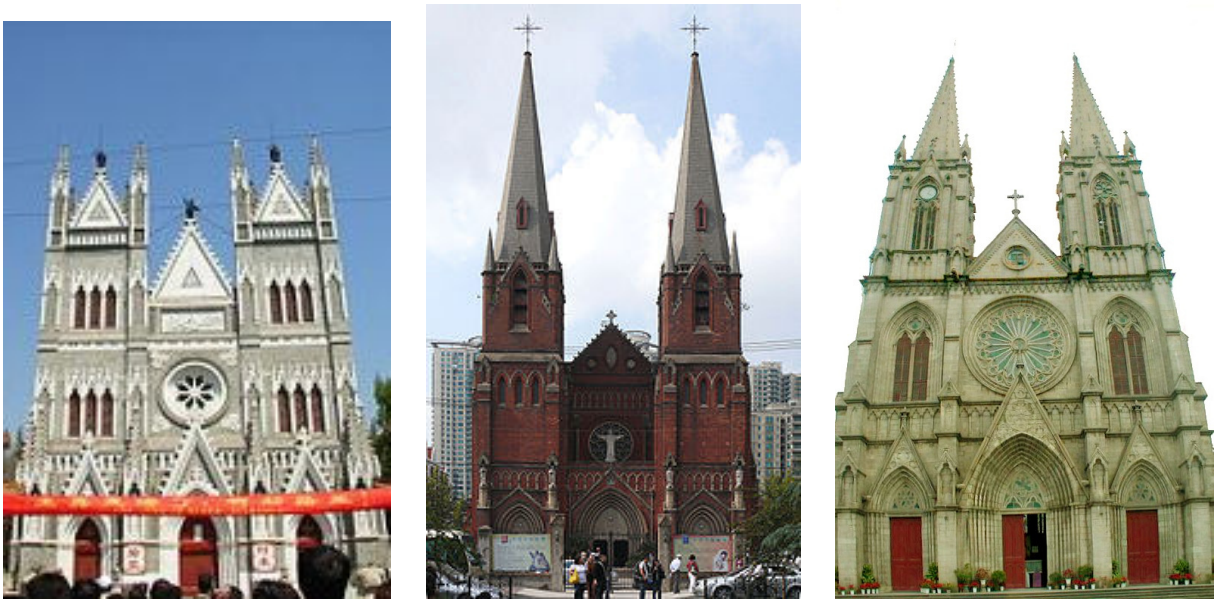
Ainsi, un "art" est composé de différents styles, et même de différents "arts", selon une autre inflexion de ce terme qui appelle d'autres qualificatifs tels que "libéraux" ou "graphiques"… etc. En remontant le mouvement qui amène à la stylistique, on peut également dire qu'un "art" est un faisceau de spiritualités, ou plutôt une famille ; l'appellation se justifie donc par un dénominateur commun : un "art" désigne, en Europe, une période. L'art romain est l'art lié à la période romaine, l'art gothique est l'art lié au Moyen Age à partir du XIIe siècle… etc. Mais hors d'Europe, un "art" désigne une aire. L'art chinois, par exemple, est lié à l'aire chinoise, quelle que soit la période considérée. Seul l'art "colonial" joue sur les deux tableaux, concernant à la fois une aire (tout ce qui est hors d'Europe) et une période (l'époque de la colonisation européenne). Avouons que cette typologie européo-centrée ne simplifie pas l'apprentissage des nuances orientales…

Taiwan, terre d'accueil des missionnaires, se devait de proposer un "art" auquel on pouvait s'adapter, amorçant ainsi le processus d' "inculturation". Mais parler d'un "art taïwanais" paraît aussi grossier que de parler d' "art païen" ou d' "art abrahamique". Car les missionnaires se retrouvaient d'emblée devant un "art chinois" et un "art aborigène" (chacun des deux étant multiple) qu'il aurait été aberrant de réunir (en y rajoutant une pincée d' "art japonais") dans une même case de l'échiquier des historiens d'art. Et malgré les ressemblances "ontologiques" – selon une ontologie définie en partant de catégories missionnaires – le paganisme chinois et le paganisme aborigène présentaient sur le plan esthétique des valeurs aussi éloignées que l'abrahamisme musulman peut l'être de l'abrahamisme chrétien, si tant est que ces continents artistiques aient une quelconque unité à offrir au regard.

Rappelons que l' "inculturation" du christianisme en matière de liturgie et d'architecture, de spiritualité et de stylistique, n'est pas une nouveauté ; la créativité à laquelle le bâtisseur d'église est appelé n'est pas absolue, elle peut s'appuyer sur deux mille ans d'histoire de l'art. Contrairement à ce qui est souvent renvoyé à la face du missionnaire chrétien, le christianisme n'est pas né en Occident, c'est une religion originellement sémitique. Si elle apparaît depuis des siècles comme un produit occidental, c'est la preuve d'une "inculturation" réussie de la foi chrétienne à la mentalité païenne gréco-romaine. Certes, le fait que cette première "inculturation" ait été concomitante de l'élaboration christologique a facilité l'affaire. Quand, au XVIIe puis au XIXe siècle, les Eglises tentèrent de s'implanter à Taiwan, elles arrivaient avec des définitions de foi et des emblèmes architecturaux multiséculaires. Sans faire table rase du passé, l' "inculturation" exige une souplesse sémiologique, une "jeunesse d'esprit" capable – comme devrait l'être toute personne pleinement adulte – de se remettre en cause sans se renier. Le choc que connurent les disciples juifs du Ressuscité face au questionnement hellénistique, est vécu aujourd'hui, *mutatis mutandis*, par ses disciples occidentaux confrontés aux réalités taïwanaises. Si deux millénaires de christianisme entraînent, comme nous l'avons dit au paragraphe précédent, une sédimentation, ils devraient aussi être une expérience de vie qui permet de discerner plus facilement l'essentiel de l'accessoire. Ainsi, la plupart des missionnaires à Taiwan, autant que je puisse en juger pour les avoir fréquentés, sont convaincus du fait que « le retranchement dans des formes religieuses héritées, considérées comme incapable d'être

réactualisées, indûment cristallisées, voire fossilisées, provoque la perte de foi ».[1]

Avec deux mille ans de recul, il devient possible d'expliciter les correspondances entre les spiritualités et les styles, entre les énoncés doctrinaux et les élévations architecturales. Les élévations gothiques de Notre Dame de Paris illustrent les sommes théologiques qui s'élaboraient au même moment à la Sorbonne, de l'autre côté de la Seine. Cet emblème, retravaillé dans une spiritualité missionnaire, réactualisé par une démarche d' "inculturation", n'est plus du style gothique, ni même du néo-gothique, mais un style missionnaire qui entrera par commodité dans ce qu'il est convenu d'appeler "l'art colonial". La forme basilicale est romaine, certes, mais la basilique chrétienne n'est pas la basilique païenne ; il y a eu altération de la forme, modification du sens. Quand le plan basilical est utilisé pour une église actuelle, ce n'est pas à la basilique romaine à laquelle on pense, mais à cette première réinterprétation qu'est la basilique paléochrétienne. De même, quand les missionnaires à Taiwan ont bâti de nouvelles "Notre Dame", ils ne pensaient pas d'abord à celle de Paris, mais à celle de Pékin, ou de Shanghai, ou de Canton.



Trois avatars de Notre Dame : St Sauveur à Pékin ; St Ignace à Shanghai ; le Sacré Cœur à Canton (Internet)

Pour envisager une hybridation avec cette abstraction qu'est "l'art taïwanais" – expression que nous préfèrerons à celle, encore plus évanescente, de "style formosan", mais qui en est, dans le contexte présent, un synonyme – les missionnaires avaient déjà un outil formidable en main : l'art colonial. Outil formidable car formidablement flou, et pourtant riche d'une foultitude d'œuvres, pouvant être potentiellement autant de modèles possibles.

[1] Paolo Dall'Oglio, *Amoureux de l'islam, op. cit.*,p. 38.

L'art dit "colonial" regroupe un nombre impressionnant de styles ; il existe autant de styles coloniaux que de cultures colonisatrices et que de cultures colonisées. Tous sont dits "coloniaux" parce qu'ils présentent ces trois caractéristiques d'être nés hors d'Europe, pendant une période donnée (du XVIIIe au début du XXe siècle), sous l'action plus ou directe de Nationaux des puissances coloniales. Certains styles coloniaux ont pu être acclimatés "en métropole", comme on le voit par exemple avec le style "mauresque" sur la Côte d'Azur, mais il s'agit alors d'une excentricité qui n'a rien à voir avec un processus d' "inculturation". Tous les styles coloniaux ont ceci en commun d'être une première adaptation de l'architecture européenne à un climat différent. De façon très superficielle, la colonisation de peuplement étant plus ou moins concomitante avec la ruée des riches bourgeois et aristocrates du Nord de l'Europe vers le soleil – genre "croisade des Albigeois" version moderne, laïcisée et mondialisée – cette arlésienne qu'est le style colonial est souvent résumée par la coursive, ce déambulatoire extérieur qui protège les façades des pluies diluviennes, et les fenêtres de l'arrivée directe de rayons solaires trop chaleureux.

Le père Briault, dans son ouvrage déjà cité traitant de *l'architecture en pays de mission*, dans un chapitre sur le plan à adopter pour les églises, développe l'idée de la claire-voie.[1] Identifiant sans aucun scrupule la zone de mission avec le climat équatorial – et plus précisément à l'Afrique noire, même s'il veut donner à son propos un écho universel – il base toute sa réflexion sur la nécessité de se protéger du soleil. Tout naturellement, la claire-voie l'amène à parler de la véranda, en y consacrant un chapitre entier, au titre emblématique : *du cloître à la vérandah*.[2] En 1937, date de publication de ce livre, l'architecture missionnaire est assimilée, du moins pour cet aspect structurel, à l'architecture coloniale. Le fait d'établir un parallèle entre la véranda – souvent appelée improprement "coursive" – et le cloître est remarquable : d'une part c'est faire basculer sur la véranda toute la "vénérabilité" du cloître, élément symbolique s'il en est de l'architecture chrétienne, et c'est encore créer un nouveau style, non-européen, aussi approprié aux églises que les styles historiques d'Europe.

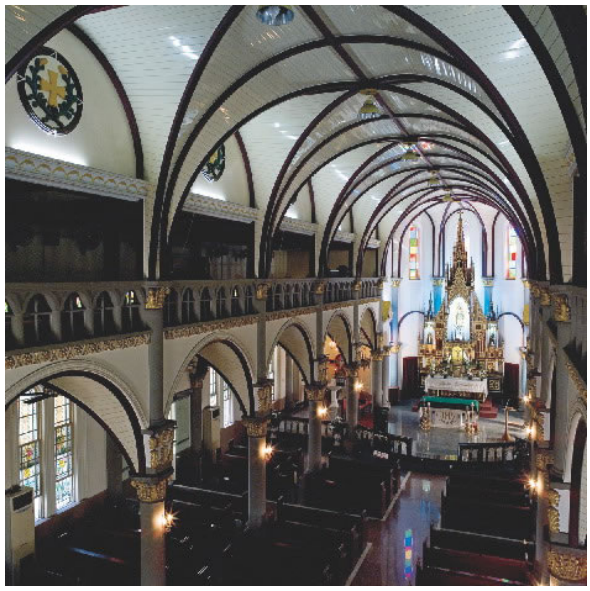
Mais nous devons plutôt parler d' "art" colonial, même si nous restons cantonnés à l'architecture ; car même si la véranda – le terme est d'origine indienne – peut constituer un élément saillant, il ne peut à lui tout seul faire un trait d'union dans une gamme stylistique si large. Entre une église portugaise du Brésil, une église française du Mali, ou une église hollandaise de Java, on ne peut décemment parler d'un même style ! L'emploi, de façon absolue, de ce dernier terme sera donc toujours outrancier, tout comme il est outrancier de

[1] O*p. cit.*, pp. 53-60.
[2] *Ibid.*, chapitre VIII, pp. 61-65.

parler de "style" romain ou de "style" contemporain. Il faudrait toujours, quand on parle de "style" colonial, en préciser le référentiel. Un style est l'expression d'une pensée systématisée, d'une explicitation ordonnée ; aussi préfèrera-t-on parler d'un "art", qui est le reflet d'un foisonnement de pensées, d'une mouvance d'explicitations. Une raison encore plus déterminante nous oriente vers cette préférence : l'art colonial n'est pas seulement une adaptation de l'architecture européenne à des natures données, mais aussi à des cultures données. Il se caractérise par un premier métissage, dont les acteurs peuvent être des missionnaires, mais aussi tout autre agent direct ou indirect de la colonisation, du fonctionnaire envoyé de la métropole pour quelques années de service, à l'exploitant agricole qui a refait sa vie loin de sa patrie, en passant par le marchand qui va et vient et sert d'interface entre la métropole et ses différentes "filles".

Ce point nous intéresse au premier chef, car c'est ce métissage originel qui servira de base aux métissages postérieurs, et notamment à ceux de Taiwan. La basilique du Rosaire, cathédrale de Kaohsiung, possède des éléments stylistiques gothiques ; elle n'en est pour autant ni de style gothique, ni de style néo-gothique. Elle est un exemple à Taiwan de l'art colonial, c'est-à-dire d'un style colonial propre à la Taiwan de la période japonaise. Tout emploi, pour les églises de Taiwan, des catégories traditionnelles, européennes donc, sera une facilité de langage qui cache le fait qu'elles ont déjà été réinterprétées par l'art colonial.





La basilique de Rosaire, cathédrale de Kaohsiung, extérieur et intérieur (Internet).
Un détail de façade qui nous aidera à comprendre à la fois sa filiation et sa spécificité: sur le clocher-porche inspiré du plan-type d'Anatole de Baudot (1834-1915), se retrouvent à la fois les modillons Renaissance (sous la corniche sommitale) et les arcatures lombardes (aux registres intermédiaires) qui, avec le triforium extérieur, vont puiser dans les modèles médiévaux. Le tout est aménagé dans une polychromie issue de l'alternance des matériaux (briques de remplissage / pierres de chaînage) qu'on retrouve dans tous les bâtiments japonais de Taiwan. Enfin, les tourelles médianes entre le clocher et une façade qui, sans lui, serait très néo-romane, sont plutôt à chercher du côté d'une influence espagnole.

L' "inculturation" est aussi une généalogie. Et celle-ci, quel que soit son lieu d'élection, possède aujourd'hui, nécessairement, l'étape coloniale, elle-même pouvant se sous-diviser en étapes intermédiaires. Si nous avons systématiquement, dans ce paragraphe, parlé d'Europe, là où on se serait attendu à entendre "Occident", c'est pour rappeler que les Etats-Unis furent en leur genèse un ensemble colonial, partagé entre la France et l'Angleterre. L'architecture asiatique en "style occidental" appartient parfois à un art colonial de "premier degré", inspiré directement de l'architecture européenne, parfois à un art colonial de "deuxième degré", inspiré de l'art colonial des Amériques. L'architecture coloniale à Taiwan reflète cette complexité, ayant en grande partie été bâtie par un colonisateur asiatique. Les bâtiments de l'époque japonaise sont le résultat d'un métissage déjà pluriel ; entre les monuments européens et l'inspiration qui les a reproduits à Taiwan se sont déjà intercalées différentes réinterprétations qui ne peuvent pas ne pas laisser leur trace.

Taiwan fut, de par son histoire, une terre d'accueil pour l'art colonial. Et celui-ci devint une source de "l'art taïwanais". Les missionnaires furent à la fois les acteurs et les bénéficiaires de cette histoire, de ce premier type d' "inculturation".

> Voulant inculquer aux foules chinoises la catéchèse dans un "emballage" qui ne devait pas trop repousser, les Presbytériens ont veillé à ce que la maison de Dieu soit un témoignage de leur volonté de s'adapter aux lieux, en ayant recours par exemple à des artisans locaux et à des matériaux locaux (briques et tuiles rouges), privilégiant de ce fait une forme d'échange culturel. Mais en même temps, il demeurait que l'aspect imposant et majestueux des bâtiments, leurs fenêtres gothiques et leurs flèches ambitieuses, posait assez clairement l'esprit conquérant de leurs occupants qui, circonscrivant leur espace dans ces bâtiments sacrés, imposaient avec puissance et arrogance leur présence et leurs activités. [1]

Avec le temps, « l'arrogance » a été oubliée, et ne sont restés que les monuments, aujourd'hui patrimonialisés, englobés dans une construction identitaire qui n'a qu'un lien ténu avec le christianisme. Le palais du représentant de la puissance coloniale est devenu le palais du premier citoyen de la Chine de Taiwan, élu au suffrage universel, et il ne viendrait plus à l'esprit de voir dans les quartiers du chef de l'Etat un symbole de la puissance japonaise. Quand les missionnaires d'une époque plus récente firent de l'art colonial avec leurs églises, les Taïwanais n'y voyaient plus forcément une colonisation culturelle, mais la

[1]David Kempf, Chantal Zheng : « L'architecture coloniale », dans : *Taiwan, enquête sur une identité*, Karthala, 2000, p. 118.

simple récurrence d'une des formes qui composaient leur paysage architectural, forme avec laquelle jouaient bien des bâtisseurs locaux, sans aucune gêne de leur part, pour des buts divers et variés, comme tant de mégastores par exemple en témoignent.

Les missionnaires des années cinquante, contraints de bâtir rapidement sans avoir eu le temps d'observer leur société d'accueil, avaient au moins trois axes facilement discernables pour débuter leur processus d' "inculturation" : l'axe chinois, l'axe aborigène, l'axe européen. Faisant le lien entre ces trois potentiels était l'art colonial, tel que les Japonais l'avaient compris et imposé. Bien sûr, l'art colonial était une inclinaison de l'axe européen, mais les missionnaires étaient eux-mêmes occidentaux; et nul ne peut s'abstraire de sa subjectivité. Les missionnaires ne pouvaient s' "inculturer" selon l'axe chinois ou l'axe aborigène, ils ne le pouvaient qu'à partir de ce qu'ils étaient ; mais cet axe européen était déjà lui-même en partie "inculturé". Non seulement *acculturé*, déjà adapté, en partie, à la société taïwanaise, mais "*inculturé*", c'est-à-dire que son début d'adaptation avait déjà entraîné la modification de la terre d'accueil, et que cette modification avait déjà modelé le processus d'adaptation.



La terre promise des missionnaires… (Archives Mep)
Une végétation luxuriante et des montagnes abruptes, un sol fertile que l'homme travaille. A la frontière entre les pentes inhospitalières et le plat pays des sauvages pacifiés et devenus laboureurs, l'église, dont la visibilité par la blancheur manifeste le rôle civilisateur et apotropaïque. Une architecture où horizontalité et verticalité sont en équilibre, qui attire le regard tout en unissant et la plaine ouverte de gauche – le vaste monde des hommes – et un au-delà des monts les plus hauts, que la photo se contente de suggérer. Une harmonie puissante qui transperce l'écran d'un arbre tortueux, et qui plante au milieu des "couleurs" de ce monde (si souvent gris) un petit bout de ciel. Non plus le grand ciel informe et anonyme, mais un ciel accessible, à taille humaine, christique…

QUATRIEME PARTIE

Le diocèse de Hualien lors du "miracle de Formose"

Dans notre quête des enjeux culturels de l'architecture chrétienne, tout en progressant dans l' "apprivoisement" par les missionnaires de cette aire culturelle particulière qu'est Taiwan, nous nous sommes contentés, jusqu'à présent, de survols historiques et de débats d'idées. En hébreu biblique, le "*vav* conversif", si déroutant pour le débutant, change une forme verbale à l'accompli en inaccompli, et vice-versa. Il n'est pas, dans cette langue sémitique, de passé ni de futur absolus, qui fixeraient les événements dans une linéarité à laquelle nos langues indo-européennes nous ont habitués. Cette quatrième partie veut jouer dans la présente thèse le rôle du "*vav* conversif" : tout en poursuivant le déploiement en cours, nous détournerons notre regard de l'horizon à atteindre pour le focaliser sur ce qui est déjà. De même qu'une église, qui est l'œuvre la plus visible d'un accomplissement missionnaire, quand elle est saisie par le déploiement historique d'une mission, ou dans le mouvement narratif d'une thèse, devient, dès son achèvement matériel, le symbole d'un inaccomplissement, ainsi, les parties précédentes qui cherchaient à entrevoir l'ensemble des enchaînements menant une "inculturation" à son terme, nous permettront-elles de comprendre ce maillon original qu'est la construction Mep à Hualien de 1953 à 1973.

4.1 L'évêque bâtisseur

Commençons par dresser le portrait de celui qui fut l'âme de ce maillon architectural, Mgr André-Jean Vérineux.[1]

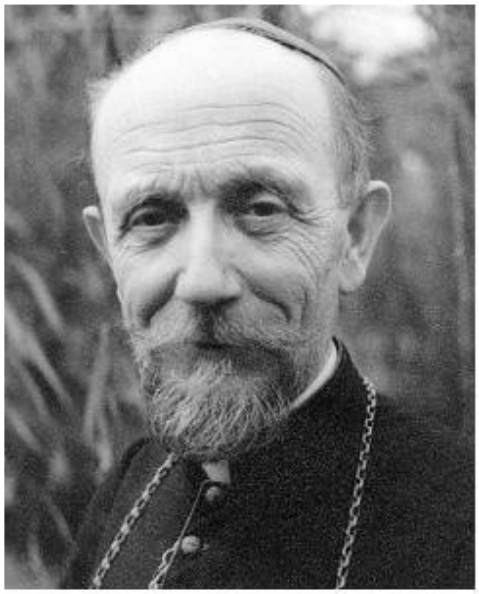
Il naquit à Reims le 4 novembre 1897. Il entra en 1915 au séminaire Saint Sulpice, fut mobilisé en 1916 et décoré de la Croix de guerre ; après le conflit mondial, il reprit ses études au grand séminaire de Reims, puis au séminaire des Missions Etrangères à partir de 1919. Il fut ordonné prêtre le 23 décembre 1922, à 25 ans, et partit peu après, le 16 avril 1923, pour le vicariat apostolique de Moukden[2] en Mandchourie. Il occupa plusieurs fonctions au sein de

[1] Les données concernant la vie de Mgr Vérineux proviennent de sa notice biographique composée par la Société des Missions Etrangères de Paris (n° 3233 dans les Archives Mep), en ligne sur le site : http://archives.mepasie.org/notices/notices-biographiques/verineux.
Nous le gratifierons toujours du titre de "Monseigneur" (abrégé en "Mgr"), même quand nous parlerons des périodes où il ne l'était pas encore, car c'est en tant qu'évêque qu'il construisit l'architecture qui est ici étudiée.

[2] Ancien nom de la ville chinoise de Shenyang, capitale provinciale du Liaoning, au sud de la Mandchourie, célèbre pour avoir été le théâtre du sabotage ferroviaire de 1931 qui fut à l'origine de l'occupation japonaise.

la Mission, dut rentrer un an en France pour raisons de santé, puis fut nommé évêque de Yingkou[1] le 14 juillet 1949. Il organisa le rapatriement de ceux que menaçait l'avance communiste, fut arrêté, jugé, expulsé. Le 17 mars 1953, il prit possession de la nouvelle préfecture apostolique de Hualien qui venait de lui être confiée. Il attira du personnel missionnaire, visita tous les villages de son diocèse, construisit des églises à tour de bras, initia toutes sortes d'œuvres d'évangélisation et de charité. Atteignant la limite d'âge, il présenta sa démission le 2 février 1973 ; elle fut acceptée le 23 juillet de la même année. Il se retira dans un pavillon de l'Institut Ste Marthe, communauté de sœurs aborigènes qu'il avait fondée. Il y mourut le 10 janvier 1983, d'une broncho-pneumonie, à l'âge de 86 ans. Ses obsèques eurent lieu le 14 janvier, en présence de tous les évêques de Taiwan, des autorités civiles, et d'un grand concours de chrétiens du diocèse de Hualien.

Cette note biographique – ou nécrologique comme on veut – ne suggère pas forcément, par sa sécheresse, combien Mgr Vérineux eut un parcours "classique", terme qui ne saurait ici qualifier l'originalité irréductible de la personne et de ses combats intimes, mais une trajectoire événementielle qui est commune à presque tous les missionnaires, même si tous ne deviennent pas évêque. A travers un descriptif plus détaillé et circonstancié de la vie de Mgr Vérineux, nous penserons donc à tous les autres. C'est le rôle du chef que de focaliser sur son personnage l'attention de l'Histoire, à charge pour lui de "redistribuer", là où il en est, en bon intendant des gloires de l'humanité, ce qui revient à chacun…



Mgr André Vérineux (1897-1983)

(Archives Mep)

[1] Sur la côte, au fond du Golfe du Liaodong, dans le Liaoning, à près de 200 km au sud de Moukden.

Un parcours exemplaire[1]

Exemplaire d'une époque, d'un milieu, d'une vocation… Traçons ici le cadre humain de cette portion d'architecture chrétienne à Taiwan que nous avons distinguée et détachée. Nous relèverons les éléments les plus communs au parcours missionnaire en général, et Mep en particulier.

Mgr Vérineux avait 25 ans à son départ pour la Chine. C'est bien jeune, même si ce n'était pas aussi jeune que ça semble l'être de nos jours. Que savait-il de la Chine ? Il n'avait eu, selon la tradition de la Société des Missions Etrangères de Paris, la connaissance de sa destination qu'à son ordination diaconale, moins d'un an avant. Au séminaire, il avait appris le "métier" de prêtre, et si les Mep l'avaient déjà initié à l'Asie, c'était plus par une ambiance de témoignage que par une étude systématique. Il avait par contre une expérience humaine forte, avec la guerre, dont il avait dû connaître suffisamment l'horreur pour en retirer une médaille. D'une famille chrétienne, passé par le petit séminaire, il baignait dans la religion, tout en sachant que celle-ci ne fait pas tout, et que – contrairement à ce qu'avait osé affirmer le supérieur de la mission jésuite de Pékin à un mandarin au début du XVIIIe siècle[2] – les nations chrétiennes s'entredéchirent comme les autres. Ajoutons enfin, pour ce qui est des évidences par imprégnation, qu'il avait passé son enfance et son adolescence à l'ombre d'une des plus emblématiques cathédrales gothiques de France, celle de Reims.

Avant de poser le pied en Chine, il arpenta les pontons d'un bateau, du 16 avril au 8 juin 1923, pendant 54 jours. Ce n'est pas du tout la même chose que douze heures d'avion… C'était encore l'ancien temps, celui des déplacements laissant du temps à la rêverie, à l'ennui, aux rencontres, aux projets, à la contemplation du bleu infini, avec des escales qui permettaient d'intégrer progressivement un autre infini, en mutation profonde, celui de la diversité humaine. Certes, ce n'étaient que deux petits mois, et non les deux années réglementaires des premiers Mep, quand, au XVIIe siècle, la voie de terre était privilégiée ; et les chances d'arriver sain et sauf au but étaient devenues si hautes, que le voyage n'était plus qu'un sas, et non une aventure en lui-même.[3] Mais le trajet en bateau restait suffisamment

[1] Sauf mention contraire, toutes les informations avancées dans ce paragraphe proviennent de la notice biographique de Mgr Vérineux des Archives Mep.

[2] Cet argument apologétique surréaliste – que le fait de devenir chrétiennes permet aux nations de vivre dans la concorde, comme cela se voit en Europe depuis des siècles – est rapporté par Jacques Gernet, *Chine et christianisme… op. cit.* Ayant prêté l'ouvrage à quelqu'un qui ne me l'a pas rendu, je ne puis apporter ici la page de référence.

[3] Un voyage n'ayant peut-être plus suffisamment de matière pour mériter le qualificatif d' "aventure", mais en gardant assez pour être le sujet de contributions universitaires : voir par exemple le texte de Bernadette Truchet, « La traversée des jésuites en 1841, à bord de l'Erigone, à destination de la Chine », dans *Les conditions*

lent pour supprimer le décalage horaire, et permettre de découvrir, de port en port, des odeurs et des cathédrales différentes.

Puis, trait caractéristique s'il en est de la vie missionnaire, que la modernité et le numérique ne sont pas parvenus à effacer, vint l'apprentissage de la langue. Pendant près de cinq ans, il résida à Niuzhuang, entre Moukden et Yingkou, avec un "ancien", le père Pérès[1], afin de parfaire sa formation missionnaire. C'est là qu'il devint un "fin lettré", épousant la langue mandarinale, et s'acclimatant à sa "belle-famille" culturelle.

Après avoir consacré à l'étude les années où le cerveau est malléable et réceptif, il lui fut confié, à 30 ans, une première mission, non pas une cure des âmes, mais la direction de la procure. A Moukden, au siège de la Mission, il géra les finances. Âpre tâche pour celui qui se donne à Dieu pour annoncer la Bonne Nouvelle. Pendant trois ans, tout en s'occupant, pour les autres, du nerf de la guerre, il se soumit encore à une formation missionnaire qui n'en porte pas le nom. Car évangéliser ce n'est pas uniquement bien parler du Christ, c'est encore assumer le succès, et donc savoir gérer une communauté ; c'est embrasser toute la réalité de l'autre, autant ses structures philosophiques que ses habitus temporels. C'est au cours de ce temps de procure que Mgr Vérineux assista à l'occupation du pays par les Japonais. Comme tant d'autres Mep, à peine avait-il assimilé une première langue asiatique qu'il dût s'initier à une deuxième, car on ne peut séparer l'économie de la politique et il eut certainement affaire avec l'administration des nouveaux maîtres de la Mandchourie. Et comme il arrive souvent, les hasards de l'histoire devaient plus tard se révéler providentiel, quand Mgr Vérineux se retrouva en devoir de communiquer avec des Aborigènes formosans qui connaissaient mieux le japonais que le chinois.[2]

Pour avoir reçu la charge de la procure, alors qu'il n'avait pas encore fait ses preuves sur le terrain, c'est qu'il devait montrer des dispositions. Si ses supérieurs avaient jugé qu'il était bon de lui confier ce qui est le plus éloigné de l'imaginaire missionnaire, c'est qu'ils l'estimaient capable d'assumer tout le reste. Du bâtisseur, il avait l'étoffe ; restait à trouver des circonstances favorables.

A 33 ans, l'âge où dit-on le Christ fut crucifié – mais les exégètes ne cessent de retarder sa mort – Mgr Vérineux fut nommé chef du district de Santaitse, où vivait une petite Eglise de quelques 2500 fidèles disséminés en différents bourgs. Il resta là près de cinq ans, à visiter les communautés, à apporter le secours de la religion à une population en proie à l'insécurité et

---

matérielles de la mission, Karthala, 2005, pp. 59-75.

[1] François Pérès, Mep, 1877-1963 (notice bio. 2580). Il fut lui aussi un constructeur d'église.

[2] En BME, 1953, p. 475 (citation déjà mentionnée plus haut), il est dit que Mgr Vérineux parlait fort bien le japonais, et qu'il l'utilisait dans ses premières visites pastorales à Taiwan, « pour être compris de tous ».

à l'incertitude du lendemain. Et ce fut son premier grand chantier. Sur le lieu de sa résidence principale, il bâtit la plus grande église de la mission Mep de Moukden, dont le financement fut intégralement couvert par les chrétiens locaux – l'ancien procureur était bien placé pour savoir qu'un Mep ne dispose jamais de fonds illimités. Les conditions de la construction furent difficiles puisqu'il nous est rapporté que le chantier fut entouré de barricades en terre crénelées, et surveillé par des sentinelles. Mgr Blois, le vicaire apostolique Mep de Moukden bénit, le 8 décembre 1934, cette église qui pouvait contenir plus de la moitié des chrétiens du district.

Après un séjour en France de repos forcé, où il s'occupa en apportant sa contribution à l'information missionnaire, il revint dans la mission de Mandchourie, courant 1936, comme chef du district de Heishan[1]. Deux ans pasteur de cette paroisse, deux ans directeur du petit séminaire de Moukden – quoique mobilisé en septembre 1939, il fut autorisé à rester à son poste –, à nouveau muté pour le district de Xifeng[2], il connut le sort habituel de ceux qui sont au service, via un supérieur, d'une mission aux visages multiples, se rendant là où le besoin se fait sentir, s'attachant et se détachant au gré de l'obéissance ecclésiale. A Xifeng, il demeura de 1940 à 1946. Ce furent des années de guerre, mondiale puis civile, de privations, jusqu'à la famine ; il n'était pas d'actualité de se lancer dans des grands travaux qui exigent d'envisager le long terme et d'être libéré des préoccupations de la survie.

La rudesse de la vie stimule les fortes personnalités, et des enchaînements improbables d'événements révèlent leurs potentiels. Le 11 avril 1946, le Saint Siège établissait la hiérarchie en Chine, et Mgr Blois[3] fut nommé évêque de Moukden. Mgr Vérineux devint son vicaire capitulaire, puis administrateur de la Mission. Après la mort de son supérieur, c'est à lui que revint de gérer pour le diocèse l'avancée inéluctable des Communistes, qui s'installèrent à Moukden en octobre 1948. C'est lui qui organisa le repli sur Formose de ses séminaristes et religieuses, confiant cette *diaspora* au père Boschet[4]. En bon capitaine, il fut l'un des derniers missionnaires en poste dans la tourmente.

En 1949, Moukden devenait archevêché et son territoire était partagé entre évêchés suffragants[5], l'un d'eux étant confié à Mgr Vérineux ; il fut sacré à Moukden mais ne put retourner à Yingkou prendre possession de sa cathèdre. L'organisation territoriale définitive de l'Eglise, qui marque l'aboutissement de la mission, intervenait juste au moment où celle-ci

[1] Ville moyenne située à 100 km à l'ouest de Moukden.
[2] Tout au nord de la province, près de la frontière avec le Jilin, à 200 km au nord de Moukden.
[3] Mgr Blois, Mep, 1881-1946 (notice bio. 2861), vicaire apostolique de Mandchourie méridionale depuis 1921.
[4] François Boschet, 1899-1975 (notice bio. 3291), supérieur régional des Mep de Formose de 1955 à 1970.
[5] Se dit d'un évêché qui dépend, au plan canonique, d'un archevêché. Ce lien est d'ailleurs plus honorifique que hiérarchique puisque chaque évêque est seul décisionnaire dans son évêché.

était cassée, réduite à néant par le nouveau pouvoir. Etait-ce un retard malheureux de la part de la lointaine Rome ? Ou le coup de pouce providentiel montrant que l'Eglise de Chine était désormais adulte dans sa foi, le fait de se passer des missionnaires prouvant qu'elle n'était plus une terre de mission ?[1]

J'ai souligné le terme de "diaspora", employé dans les archives, qui indique bien combien le départ de Chine fut vécu comme un exil, et combien les cœurs restèrent tournés vers la terre-mère. Comprenons bien que la terre de référence, pour Mgr Vérineux et pour les 5000 missionnaires étrangers – dont 250 Mep répartis en 14 Missions – qui furent expulsés par les tribunaux populaires ces années-là, n'est pas, n'est plus la France ou quelqu'autre pays natal, mais c'est la Chine, c'est la province où s'est inscrite leur première mission, leur premier amour.[2] Administrateur apostolique de Hualien, Mgr Vérineux s'attacha immédiatement à sa nouvelle Eglise, d'autant qu'elle promettait d'être féconde, mais ce qui avait été vécu en Chine était ineffaçable, et les conditions douloureuses du départ – deux ans de résidence surveillée, puis la prison, les interrogatoires nocturnes, la sentence définitive après trois mois d'humiliations – gravaient davantage encore le souvenir de ce qui était perdu. Les conséquences pour l'architecture chrétienne que nous étudions sont profondes : Taiwan, pour tous ces missionnaires bâtisseurs des années cinquante et soixante, ne fut jamais qu'une seconde chance, et pour beaucoup, s'identifiant au discours – sincère au début – du Kuomintang, un simple repli provisoire, en attendant le retour.

A 55 ans, Mgr Vérineux, évêque en vacance de siège depuis trois ans, recevait une nouvelle mission. Le service continuait, la vie appelait. Pour tous ces missionnaires en chômage technique, Rome aménageait une nouvelle terre de mission, ancien no man's land – à l'exception des paroisses dominicaines –, partageant la "Chine libre", c'est-à-dire ce qui restait de la Chine d'autrefois, en différentes administrations apostoliques. Après l'errance,

[1] Mgr Ignace Pi, un Chinois, avait été nommé en 1949 à la tête de l'archevêché de Moukden.

[2] Les témoignages abondent dans nos archives. Quelques exemples parmi beaucoup d'autres :
En visite apostolique à Taiwan, Mgr Lemaire supérieur général des Mep, et ancien missionnaire de Chine, rencontra des Continentaux diocésains de Mgr Vérineux, et « ne cacha pas sa propre nostalgie de sa seconde patrie perdue et son espoir de la retrouver un jour. » (BME, 1955, pp. 38-39).
Quand, cinq ans plus tard, le même effectua une semblable visite, il y eut également la séance nostalgie, « intense émotion », mais sans mention d'avenir (BME, 1960, pp. 455-465).
Quant aux pères Rondeau et Saldubéhère, Mep, le chroniqueur du *Bulletin* les présente ainsi : « Ne sont-ils pas en effet tous les deux d'anciens missionnaires de Swatow ? Chassés par les communistes chinois, ne furent-ils pas envoyés tous les deux dans la mission de Bangkok pour se mettre au service des Chinois de la diaspora ? Mais pour les deux, ces quelques années de Siam ne devaient être qu'un intermède. "On n'emporte pas la patrie à la semelle de ses souliers", et leur vraie patrie à eux, c'était la Chine. Aussi, l'un après l'autre, nos deux confrères furent atteints d'une langueur nostalgique que le beau pays de la Thaïlande ne put guérir. Heureux mal du pays qui a valu à la jeune mission de Hwalien deux ouvriers apostoliques prêts au travail dès leur arrivée ! » (BME, 1958, pp. 640-645).

Hong Kong, la France, Mgr Vérineux retrouvait un ancrage. Mais les temps avaient changé, c'est en avion qu'il rejoignit sa préfecture. Trois mois après son arrivée, il choisissait l'emplacement de sa future résidence épiscopale, et songeait déjà à la construction de sa pro-cathédrale, qui fut bénie le 7 octobre 1958 sous le nom de Notre Dame Auxiliatrice. Cathédrale de remplacement, car la vraie l'attendait toujours à Yingkou…[1]

Parcours exemplaire d'évêque, toujours par monts et par vaux, à visiter les Eglises de son diocèse. Mais évêque de mission, en ceci de spécifique qu'il mena de front, en plus du travail apostolique propre à tout pasteur, une activité d'ethnologue et une autre d'entrepreneur en bâtiment. Après avoir été celui qui "ferma la boutique", en Chine, il fut celui qui géra la croissance. Dans l'ordre inverse du cycle du vivant – mais en quoi l'Evangile serait-il une Bonne Nouvelle s'il ne donnait pas d'aller à contre-courant de l'entropie cosmique… – il connut d'abord la vieillesse et la mort d'une Mission, avant de s'épanouir dans la jeunesse d'une nouvelle chrétienté. Et le refrain qu'il lance dans le *Bulletin des Missions Etrangères* à propos du manque de personnel et de moyens, face à l'afflux des païens désireux de connaître l'Evangile, est, contrairement à ce que les mots semblent exprimer, un refrain d'évêque heureux.

Près de trente ans après sa mort, on peut se permettre de tenter un bilan, ou du moins, de rapporter sans crainte d'être contredit, les bilans qui furent avancés sur son œuvre et sa personne. Un *Rapport annuel des Evêques* rend ainsi le retrait de Mgr Vérineux de la gestion du diocèse de Hualien :

> Ainsi se terminaient 21 ans d'une activité débordante au service du diocèse qu'il avait fondé de toutes pièces et doté d'institutions importantes : petit séminaire, églises, écoles, dispensaires et surtout l'Institut Sainte Marthe.[2]

Que retenir de la réalisation concrète de sa devise épiscopale *Opere et Veritate* (on peut la rendre par : « se dépenser au service de la Vérité ») ? Des dizaines d'églises construites, certes, mais « surtout » l'Institut Sainte Marthe », institut religieux destiné à accueillir des jeunes filles aborigènes, au service de différentes activités de catéchèse et de charité.[3] Le fait

[1] En BME, 1959, p. 1063, à l'occasion du dixième anniversaire d'ordination épiscopale de Mgr Vérineux, le chroniqueur rappelle les souffrances endurées lors des dernières années de présence en Chine, « souvenirs douloureux qu'un présent comblé de joies apostoliques ne saurait effacer... » La plus grande souffrance ayant été de ne pouvoir rejoindre son siège épiscopal de Yingkou, et d'avoir été contraint à l'inaction.

[2] RAE, 1974, rubrique « Le diocèse de Hualien ».

[3] Cet institut de vie religieuse n'a cessé de croître. Il atteignait la quarantaine de consacrées dans les années 70. Aujourd'hui une soixantaine de sœurs se répartissent dans 14 couvents disséminés dans tout le diocèse de Hualien et à Taipei, sans compter un grand couvent aux Philippines.

qu'il se retira, les dernières années de sa vie, auprès de ses "filles", tend à montrer que ce "surtout" n'est pas seulement le jugement du chroniqueur du *Rapport*[1], mais aussi de Mgr Vérineux lui-même.[2] Pour un missionnaire catholique, le seul matériau pérenne n'est pas la matière, mais la relation, et les églises de béton n'ont d'autre but que les Eglises de chair et d'esprit.

On serait bien en peine de trouver dans les archives Mep un avis négatif. Au contraire, le rédacteur de sa notice biographique résume Mgr Vérineux par ces mots : « Homme de prière et d'action ». Stéréotype hagiographique pour désigner les pasteurs de l'Eglise ; mais on précise, on différencie :

> Mgr. Vérineux participa au concile Vatican II dont il commença à appliquer les directives. Homme de prière, et d'action, Mgr. Vérineux apprécia la langue et la culture chinoise. Pendant vingt-cinq ans, avec un professeur particulier, il étudia le chinois, et l'écrivit avec facilité et élégance. Doué pour la musique, il aimait le grégorien, les chants et danses traditionnels des diverses ethnies de sa mission. Il composa lui-même toute une messe sur un texte chinois.[3]

Quel meilleur lien entre la prière et l'action que l'art ? Et plus précisément, la calligraphie et la musique. L'idéal du "fin lettré" de la culture chinoise. L'architecture serait trop du côté de l'action, elle romprait l'équilibre ; et le mandarin n'est pas traditionnellement un bâtisseur. C'est selon un paradigme chinois que Mgr Vérineux est jaugé et glorifié. 25 ans: 1923-1948, peut-être ; non pas les cinq premières années de sa vie en mission, mais *toute* sa vie missionnaire en Chine. Ou 1948-1973, peut-être ; non pas le temps de la formation, mais *tout* le temps du service épiscopal. Une façon de dire que Mgr Vérineux ne cessa jamais d'apprendre la langue de ses missionnés ?

---

[1] A priori le Père Poupon, même s'il ne signe pas le *Rapport*, car il était alors le supérieur de la mission Mep de Taiwan, et avait assumé l'intérim en administrant le diocèse entre le départ de Mgr Vérineux et la nomination du nouvel évêque, Mgr Kia.

[2] Voici comment Mgr Vérineux, le fondateur de la congrégation, présentait les sœurs : « Outre la formation religieuse qui naturellement passe avant toute autre, l'enseignement qui leur est donné porte sur la doctrine, de manière à faire de nos sœurs des catéchistes de premier ordre ; mais il comporte aussi bon nombre de connaissances pratiques capables de faire d'elles des assistantes familiales, contribuant à relever le niveau de vie dans leur propre milieu, pénétrant dans les familles et rayonnant autour d'elles la charité du Christ. "Servir", tel est le mot qui résume le but et l'esprit de la congrégation. C'est dans ce même esprit qu'elle a choisi pour patronne sainte Marthe, modèle et protectrice des servantes.

« Il n'est personne ici parmi nos nombreux néophytes qui n'admire la tenue, la ferveur et la simplicité des Sœurs de Sainte Marthe, pas plus qu'il n'est un missionnaire qui n'ait à se louer de leurs services. Si l'on songe que ces bonnes religieuses descendent en droite ligne des fameux chasseurs de têtes si redoutés dans nos vallées et nos montagnes, il n'y a guère plus de 40 ans, on ne peut s'empêcher d'admirer les merveilles accomplies ici en peu de temps par la grâce du bon Dieu. » (propos rapportés par le même *Rapport* de 1974)

[3] *Notice biographique de Mgr Vérineux*, Archives Mep.

En tout cas, on nous présente un homme dont l'inné (la culture française) disparaît, au terme, devant l'acquis (la culture chinoise). Et c'est en tant que sinisant qu'il est dit « doué pour la musique ». Et pas n'importe quelle musique : le chant liturgique chrétien et l'expression artistique des ethnies aborigènes de Taiwan. L'inversion proposée ici veut témoigner de la réussite exemplaire de l' "inculturation" : à travers cet homme, c'est la Chine qui s'est acculturée à la fois au christianisme et aux Aborigènes. L'initiative du Mep, le sacrifice consentit en quittant « sa patrie, sa parenté et la maison de son père », à l'image d'Abraham, provoque un retour d'initiative, une réponse ; l' "inculturation", cette rencontre "dialogale" et transformante (ou mieux : "transfigurante", pour employer un vocabulaire évangélique), s'accomplit. Et de cet accomplissement, une preuve ultime est donnée : une messe composée sur un texte chinois. C'est en tant que « homme de prière et d'action », en tant donc que pasteur de cette Eglise particulière de Hualien, formée en grande majorité d'Aborigènes, que Mgr Vérineux mit en musique une calligraphie chinoise. Le retour d'initiative provoque lui-même un nouveau retour, une nouvelle réponse ; le rythme "trinitaire" est donné ; d'après le texte de la notice biographique, l' "inculturation" est ici accomplie parce qu'elle est devenue une vie.

Et cette vie s'incarne dans le personnage de Mgr Vérineux. Et il est d'autant plus opportun d'en faire le sujet d'une hagiographie que celui-ci n'est pas une individualité marginale, mais qu'il s'inscrit au contraire dans le sillage de Vatican II. Cet évêque est présenté comme le fruit du Concile ; les mérites de l'un sont les mérites de l'autre. Parcours exemplaire dont la Société des Missions Etrangères de Paris transmet une mémoire canonisée par quelques pièces d'archive – puisque nous sommes dans une civilisation de l'écrit. Mais Mgr Vérineux eut le soin de fournir lui-même de la matière à cette mémoire : par des *Souvenirs*, ouvrage composé lors de sa retraite chez les sœurs de Ste Marthe, et par une foule de constructions. Voilà tout l'intérêt, pour l'historien, des églises de béton.

Maître d'œuvre malgré lui

Les vingt premières années de l'Eglise de Hualien - préfecture apostolique puis diocèse – s'identifient à Mgr Vérineux, son premier leader. Et c'est pourquoi nous nous contentons ici de développer le thème de la "nécessité pastorale", et dans les paragraphes suivants celui de la "cathédrale", laissant aux chapitres qui suivront le descriptif et l'analyse du corps architectural du diocèse de Hualien, qui mériterait pourtant d'entrer tout entier dans une présentation de l'œuvre de Mgr Vérineux, son auteur.

En 1953, quand l'évêque prit possession de sa circonscription, celle-ci comptait environ 800 baptisés et 500 catéchumènes, avec 3 prêtres[1] et 12 religieuses chinoises à la tête de deux dispensaires et de deux jardins d'enfants.[2] 35 petits séminaristes et 88 membres de la Congrégation du St Cœur de Marie[3], avaient été rapatriés à Taiwan dès 1947, sous la responsabilité du Père Boschet.[4] Une seule communauté chrétienne avait son église (la première "cathédrale"), les quatre autres devant se contenter d'une simple maison.[5]

Vingt ans plus tard, à la démission de Mgr Vérineux, la même circonscription comptait 58000 baptisés, soit 7.8% de la population totale (730000 habitants pour les comtés de Hualien et de Taitung), alors que le pourcentage national des catholiques était de 1.7 ; pour le soin de ces chrétiens, autour de 70 prêtres, dont près d'une trentaine de Mep, presque autant de pères suisses de Bethléem, et des chanoines du Grand St Bernard, des étrangers donc ; et pour le service liturgique, autour de 140 églises, représentant 24% des lieux de culte catholiques de Taiwan.[6]

Pas d'évangélisation sans construction d'église, cela est vrai pour tout missionnaire catholique, a fortiori pour le membre de la Société des Missions Etrangères de Paris, puisqu'à lui revient généralement de défricher le terrain. Mais ce lien structurel n'explique pas cette sorte de "boulimie" de chantiers qui caractérisa le diocèse de Hualien dans les années cinquante et soixante. Quand Mgr Vérineux, sur le moment dans le *Bulletin,* ou avec du recul dans ses *Souvenirs*, rend compte des progrès de la christianisation à l'aune de l'avancée des travaux de maçonnerie – ou vice-versa tant ces deux aspects semblent interchangeables[7] –, on est dans une "anomalie". C'est un renforcement *conjoncturel* de ce lien entre évangélisation et construction d'églises qui fit de lui un évêque-bâtisseur. Par nécessité, et non par inclination.

Car, pour cet ancien procureur de la Mission Mep de Moukden, il n'était pas question de dilapider l'argent en programmes coûteux et inutiles. Il savait d'expérience que ce n'est pas un bâtiment qui convertit les hommes.

---

[1] Les pères Peckels, Boschet et Wang (*Souvenirs… op. cit.*, p. 139).
[2] *Notice biographique de Mgr Vérineux, op. cit.*
[3] La Congrégation des « Vierges chinoises du Saint Cœur de Marie » fut fondée par les Mep en 1912 en Mandchourie, comme une "versions chinoise" des sœurs de la Providence de Portieux (Une des congrégations de la Divine Providence, fondées par le Bx Jean-Martin Moyë, lui-même Mep, dans les années 1760-70). Les « membres » sont ici à comprendre comme les jeunes filles proches de la communauté, les élèves et aides de ces « 12 religieuses chinoises » qui sont les sœurs du Saint Cœur de Marie.
[4] *Ibid.*
[5] BME, 1953, pp. 475-476.
[6] RAE, 1974, rubrique « Le diocèse de Hualien de 1974 à 1976 ». Le chiffre de 854 est donné pour tout Taiwan, 24% de 854 fait 144. Mais on ne tient pas compte ici tous les clochers secondaires, dont beaucoup ne furent que provisoires, car nous trouverons dans le *Bulletin* des chiffres plus élevés.
[7] BME, 1954, p. 1007 : « Or, en mission aussi bien qu'ailleurs, quand le bâtiment va, on peut dire que tout va. De fait, d'un bout à l'autre du district, s'offre aux regards du visiteur le spectacle de l'Eglise en marche. »

> Nous-même lorsque autrefois pendant de longues années, à la tête d'un district ou de l'autre, nous fûmes en même temps détenteur et gardien d'un grand et beau clocher, nous ne fûmes pas lent à reconnaître que s'il flattait la vanité de nos vieux chrétiens il s'en fallait de beaucoup qu'il attirât l'admiration et la bienveillance des autres, et quand un jour il nous fut donné d'en faire sortir un de terre nous n'avions pas la naïveté de croire qu'il allait du jour au lendemain, comme sous le coup d'une baguette magique, devenir un miroir aux alouettes aux feux duquel viendraient se faire prendre tous les païens des alentours.[1]

Mais il se trouva que, préfet puis évêque de Hualien, celui-ci fut confronté à une exigence pastorale, et c'est en tant que pasteur suprême et souverain de cette portion d'Eglise qui lui avait été confiée, qu'il entendit y répondre. La tâche qui lui était demandée était de bâtir l'Eglise, et c'est en vue de cela qu'il se retrouva à bâtir des églises. Même s'il ne rechignait pas à s'improviser architecte, ce n'était pas pour ce plaisir-là qu'il s'était fait missionnaire et qu'il envisageait son rôle d'évêque. Pour lui, les églises à construire, loin d'être un passe-temps ou une gloire, furent un « embarras »[2], voire un « problème ».

> Problème si malaisé, tel que je m'efforçais de l'exposer l'an dernier. […]
> Trente-six églises par conséquent qui ont surgi de terre ici en moins de trois ans, et qui, sans parler des autres édifices, résidences et jardins d'enfant, venant s'ajouter aux quarante-huit chapelles signalées plus haut, portent à quatre-vingt-quatre le nombre des localités désormais pourvues d'un local, d'un lieu de réunion plus ou moins grand, plus ou moins beau, mais, aux heures d'affluence, toujours plein à craquer.
> Ce chiffre pour sa part, s'il mérite quelques intérêt ce n'est pas tant par lui-même que par la manière saisissante dont il met en relief le contraste entre ce qui a été fait sur ce plan et ce qui devrait l'être encore à bref délai. Si en effet on tient compte du nombre de nos stations, et si de plus on considère que certaines d'entre elles peuvent à la rigueur se passer de chapelle vu le peu de distance qui les séparer d'un groupe plus important et mieux installé, vu aussi la bonne volonté des fidèles qui, toujours à pied sur les chemins, ne sont pas à un kilomètre près, il saute aux yeux qu'il nous faudrait construire encore, et le plus tôt possible, une bonne centaine d'églises.
> Une centaine… le plus tôt possible… Peut-être verra-t-on là de notre part une tendance à donner la priorité à l'édifice matériel de préférence à l'autre, à rechercher l'effet, à viser au record… Nous en sommes loin pourtant, et le motif qui nous incite à souhaiter vivement de

[1] BME, 1957, pp. 533-534.
[2] *Ibid.*, p. 535.

> voir bientôt toutes nos stations dotées d'un local approprié et à regretter non moins vivement d'être incapables d'y réussir, ce motif, dis-je, est d'un ordre plus élevé…[1]

L'analyse dialogale de ce type de présentation semble évidente : l'évêque se justifie d'avoir tant construit, et de vouloir encore construire. Il entend des contradicteurs se lever – des « vaillants confrères d'un autre âge ou d'un autre milieu » comme il est dit un peu plus loin – et leur répond. Pourtant, au milieu de l'année 1957, trois ans à peine après son arrivée à Hualien, alors que le traumatisme de la Chine était encore tout frais dans la Société des Mep et dans tous les esprits chrétiens s'intéressant aux missions[2], alors qu'il avait déjà annoncé et détaillé à plusieurs reprises le mouvement massif de conversion dans la population qui lui avait été confiée, les contradicteurs ne devaient pas être bien nombreux. Le "miracle" de Formose pouvait bien justifier toutes les dépenses et toutes les excentricités, même celle de faire de « l'église, le premier moyen d'apostolat »[3].

Que les ecclésiastiques ne soient pas forcément tendres entre eux, peut-être, mais ne pourrait-on pas voir à travers cette justification, un contradicteur intérieur plutôt qu'extérieur ? Ne serait-ce pas une façon d'exorciser une hésitation profonde, cause peut-être du « problème » ? Ne voyons pas là l'effet d'une psychologie facilement troublée par les événements. Le tempérament volontaire de Mgr Vérineux, ainsi que son passé en Chine communiste, le mettaient à l'abri d'un excès de scrupules, ou d'une pusillanimité face au qu'en dira-t-on. J'y vois plutôt le reflet de cette éternelle "angoisse" de l'apôtre du Christ appelé à lui attirer tous les hommes, l'angoisse de St Paul et de tous les missionnaires ayant la conscience d'être les dépositaires d'une immense responsabilité.

Avant de prolonger la citation ci-dessus, et d'énoncer ce « motif d'un ordre plus élevé », arrêtons-nous sur un autre passage, antérieur au premier, qui n'est pas dans la justification mais davantage dans la remontée des faits :

> Un jour vient où les relations entre les fidèles et l'évêque (je ne parle pas du curé, qui peut difficilement rester neutre) d'excellentes qu'elles étaient, se tendent, se refroidissent et risquent même en certains cas de tourner à l'aigre. Que se passe-t-il donc ? Il se passe que, avant de se mettre en frais pour construire un édifice à leur goût, l'évêque naturellement voudrait recevoir de ces postulants mieux que des promesses, un gage, une garantie de leur persévérance et de leur fidélité. Il voudrait tout au moins les faire patienter. Mettez-vous à sa

[1] BME, 1957, pp. 532-533, article « On croît rêver », rédigé par Mgr Vérineux.
[2] Le 21 novembre 1954, alors que les derniers missionnaires étrangers venaient d'en être expulsés, Pie XII béatifiait le Vénérable Jean-Martin Moyë, Mep de la mission de Chine au XVIIIe siècle.
[3] *Ibid.*

> place ! « Continuez à bien étudier, mes enfants, leur dit-il, appliquez-vous surtout à vivre en bons chrétiens, et vous verrez, je vous le promets, vous aurez comme les autres votre église, une belle et bonne église ». Mais eux ne l'entendent pas de cette oreille. D'accord sur le principe, ils rétorquent poliment, parfois aussi avec une rudesse de langage qu'explique leur "sauvagerie" encore si récente : « la plus grande maison du village peut contenir, bien serrées, trente à quarante personnes. Nous sommes, nous, 200, 300, 500… à venir chaque soir pour nous préparer au baptême. Croyez-vous que c'est facile lorsque plus des trois quarts ne voient et n'entendent rien ? Et les prières en commun, et les chants (qu'ils aiment tant !), et la sainte messe, n'y avons-nous pas droit comme tout le monde ? » Et que dire si, prenant fait et cause pour eux, le missionnaire ajoute : « et ne savez-vous pas qu'un certain nombre de familles païennes désireuses de se faire inscrire y renoncent jusqu'au jour où il y aura place pour elles, à moins que, découragées, elles n'aillent un beau jour chez les protestants ».[1]

Nous voyons, dans cet extrait d'un article écrit également par Mgr Vérineux, le curé se ranger du côté de ses fidèles, et non de son évêque. Le "missionnaire" – celui qui est envoyé en mission par lui, l'évêque, le successeur des Apôtres – n'est pas « neutre », il prend « fait et cause » pour ses paroissiens. L'évêque est seul, comme tout vrai chef se doit de l'être. C'est lui qui prend la responsabilité de la construction des églises. Et de fait, toute l'œuvre architecturale du diocèse de Hualien, les premières années, les plus fécondes, a d'abord transité par le bureau de Mgr Vérineux. Sa notice biographique, après avoir mentionné les Pères de Bethléem et les Chanoines du Grand St Bernard à qui il confia des portions de son diocèse, précise qu' « il se réserva l'achat de terrains, l'implantation et la construction des églises et des résidences ».

Pourquoi cette "chasse gardée", alors qu'il avoue lui-même qu'à cet ensemble architectural on pourrait reprocher un manque d'uniformité, voire un manque de rigueur.[2] A cette question, il ne répond pas directement ; on subodore l'argument financier – un chantier étant le plus lourd poste d'un budget paroissial –, on subodore également la personnalité du pasteur, qui, à l'instar de St Paul, était tout le contraire d'un béni-oui-oui.

Aussi, pour qu'un évêque, à qui revient de conduire le plus grand nombre vers le Christ, acceptât que la relation avec ses ouailles passe du « froid » à « l'aigre », c'est qu'il n'entendait pas construire des églises sur un coup de tête. Pour que Mgr Vérineux fût appelé l'évêque-bâtisseur, cela signifie qu'il fut contraint et forcé, pour de bonnes raisons – à ses yeux

[1] BME, 1955, pp. 517-524., article « Adaptation », rédigé par Mgr Vérineux.
[2] BME, 1957, p. 531, article « On croît rêver » ; on est toujours dans le cadre d'une polémique "imaginaire".

d'évêque – de passer outre ses réticences et d'accéder à la demande de la base.

L'article d'où est tirée cette citation, s'intitule « Adaptation ». Comme l'article du père Dufay, écrit l'année suivante ; comme quoi tout le monde s'en préoccupait… Mais il n'est ici nulle question de styles ou d'arts ; l'adaptation dont parle Mgr Vérineux concerne un besoin autrement primaire : il faut de la place ! C'est l'argument du manque de place, attribué aux catéchumènes, qui ébranle le schéma classique d'une gestion de diocèse. Car Mgr Vérineux, au départ, a une vision "ordonnée" des choses : avant d'engager les frais d'une construction, il faut être sûr qu'elle sera justifiée dans la durée. Le test habituel de la détermination d'une personne est de la faire patienter. L'église, c'est la carotte. Le rôle du chef est de prévoir. Mais il n'avait pas prévu une telle affluence, et l'argument de ceux qui ne sont pas dans la prévision mais dans le constat (le manque de place gêne la vision et l'audition) fait mouche.

S'adapter, c'est d'abord fournir une église qui ne soit qu'un « local approprié » ; approprié quantitativement s'entend. L'église sera une « grande maison », plus grande que celles qui sont déjà à disposition et qui ne suffisent pas. Il y a un décalage entre la pensée de l'évêque qui voit une église comme quelque chose « de beau et de bon », et le besoin élémentaire d'un lieu fonctionnel. S'adapter, c'est réduire ce décalage. La « rudesse de langage » des catéchumènes est-elle vraiment leur fait ? N'est-il pas simplement rapporté la « sauvagerie » des événements, d'un réel qui sera toujours iconoclaste, la contradiction habituelle des faits. S'adapter, n'est-ce pas se laisser déranger par la vie, dont la nature profonde est de déborder tous les systèmes et de surprendre toutes les belles et bonnes pensées ? Ces catéchumènes, ils sont "l'altérité interne" de l'Eglise de Hualien.

Mais Mgr Vérineux fait cheminer ses iconoclastes. Eux qui ont bousculé leur évêque, se font à leur tour bousculer. Ils ne voyaient dans l'église qu'un simple local. Mais s'ils l'obtiennent, si enfin ils peuvent voir et entendre, alors une autre construction se met en place : ceux qui peuvent enfin se réunir "font communion". De "sauvages" qu'ils étaient, ils deviennent communauté priante et chantante. Ils se civilisent en devenant Eglise. Et au terme de ce cheminement temporel et spirituel, vient la soif de la liturgie. L'église est passée du statut de salle de réunion à la mission de dispenser la « sainte messe ». L'inversion des données de terrain (l'affluence à la catéchèse) a provoqué l'inversion de la stratégie missionnaire (on construit avant de baptiser), et cette double inversion reçoit une formidable justification dans le fait qu'on passe – que les catéchumènes passent – dans l'église construite d'un lieu fonctionnel à un lieu liturgique. L'église-bâtiment s'est mise au service de l'Eglise-communauté.

L'article « On croît rêver » que nous citions en premier, ne fait que développer ce point. Postérieur de deux ans, il justifie l'adaptation qui a été faite, il confirme la bousculade mentale dont Mgr Vérineux a été l'objet. Celui-ci, en effet, revient sur l'inversion originelle :

> C'est que les "circonstances présentes" sont telles qu'elles n'ont à peu près rien de commun avec celles que nous avons connues si longtemps autrefois, et ce qui constitue la différence fondamentale entre celles-ci et les autres c'est qu'au lieu d'attendre les âmes et rechercher leur conversion, employer les moyens, classiques ou autres, pour les attirer à nous, puis à l'Eglise, puis au Bon Dieu, nous subissons au contraire leur assaut, assaut incessant et massif de foules qui VEULENT avoir une religion, qui VEULENT savoir ce qu'enseigne la nôtre, et qui l'ayant à peine connue ne VEULENT plus entendre parler d'une autre.[1]

Puis il conclue sur la conséquence de cette inversion, qui est elle-même une inversion, celle des moyens et de la fin :

> Par contre – et c'est l'évidence même – des entreprises comme l'érection d'églises et d'oratoires, considérées ailleurs comme le couronnement ou l'aboutissement du travail apostolique dans un lieu déterminé, sont regardées ici non seulement comme des *moyens* indispensables mais comme des *conditions* sine qua non de la marche en avant et du succès final de notre merveilleux mouvement de conversions. Autant dire qu'il y va du salut de milliers et de milliers d'âmes de bonne volonté.[2]

Voici le « motif d'ordre plus élevé » : le salut des âmes. A cet argument, tout contradicteur ne peut que s'incliner, c'est le plus fort argument qu'un chrétien puisse donner pour justifier sa conduite. On n'est plus ici dans le discernement, mais dans « l'évidence ».

Cependant, la nécessité pastorale qui est ici exposée par Mgr Vérineux devient dramatique, dans son urgence, quand il est fait mention des protestants. Est-à dire que le salut de ces âmes de bonne volonté est mis en danger par la concurrence ? Mieux vaudrait qu'elles restassent païennes – catholiques potentielles – que de passer chez "l'ennemi" ? Ce n'est pas écrit, au lecteur de comprendre selon sa sensibilité. Il semble que, pour l'évêque dont la volonté a été entamée par l'argument du manque de place, le fait d'agiter l'épouvantail protestant décidât de sa capitulation.

La rapidité de l'accroissement des jeunes chrétientés entraîne une « petite crise de

[1] BME, 1957, p. 534. Les trois mots en majuscule le sont dans le texte original.
[2] BME, 1957, p. 535. Les deux mots en italique le sont dans le texte original.

croissance » qui entraîne elle-même l'évêque dans le « cercle vicieux » des constructions.[1] Etrange contradiction, genre "petits causes grandes conséquences". Qu'un évêque de la trempe de Mgr Vérineux se laissât entraîner dans un cercle vicieux, il fallait plus qu'une petite crise de croissance. Et si cette crise de croissance signifiait la perte des âmes – c'est-à-dire leur passage aux protestants – elle ne pouvait être qualifiée de « petite ». Toute l'ambivalence du rapport avec les protestants ressort ici : on ne peut décemment en faire des ennemis – la crise est « petite » –, mais ils sont quand même des concurrents – on s'engage quand même dans un « cercle vicieux » :

> N'oublions pas la présence auprès de nous des protestants toujours actifs et vigilants.[2]

« Actifs et vigilants », voilà des qualités missionnaires. Aux catholiques de l'être plus encore ![3] Les concurrents sont tapis en embuscade, prêts à bondir à la moindre faiblesse d'adaptation, obligeant notre évêque à devenir maître d'œuvre malgré lui : si un lieu de culte coûte cher, son absence peut coûter encore plus cher, sur un autre plan.

Quelques vingt ans plus tard, retiré de ses fonctions, alors que les constructions se raréfiaient et que ses chrétientés entraient en stagnation, Mgr Vérineux éprouva le besoin de revenir, dans ses *Souvenirs,* sur cette nécessité pastorale de construire des églises :

> On ne peut pas nier non plus qu'à mesure que se multiplient paroisses et stations, il s'établit entre elles une sorte d'émulation. C'est à qui aura au plus tôt la plus grande et la plus belle église. Même sans fermer les yeux sur l'aspect humain de ce genre de revendications, on ne peut pas non plus n'en tenir aucun compte. On risquerait ainsi de les décourager.
> Enfin – ce dernier point étonnera peut-être – dans certains cas l'apparition d'une église au milieu du village est tout autant pour les fidèles un lieu du culte satisfaisant à la fois leur ferveur et leur amour-propre qu'un mode d'attraction pour les tièdes et les hésitants. Et il m'est arrivé de m'entendre dire qu'en tel ou tel endroit certaines familles encore réticentes n'attendaient que cela pour se décider, se faire inscrire et entrer dans nos rangs. […]
> Que manque-t-il encore pour faire droit à leurs aspirations ? Le baptême ? Non, ils savent

[1] Les deux expressions sont dans : BME, 1955, p. 523 (suite de l'article « Adaptation).
[2] BME, 1957, p 534.
[3] Nos missionnaires savent bien qu'ils sont eux-mêmes un danger pour les protestants. En BME, 1954, p. 676, le chroniqueur Mep rapporte qu'a eu lieu à Yuli un meeting du Conseil central de l'Alliance presbytérienne « dans le but d'étudier en commun le moyen d'arrêter l'invasion de la secte hérétique dite des catholiques »… En BME, 1955, p. 338, il est rapporté que dans un quartier de Hualien, « depuis de longues années domaine exclusif des protestants, l'Eglise catholique, en l'espace d'un an et demi, a conquis d'emblée une place prépondérante. » On est dans un contexte d' "émulation" – un euphémisme ? – où chacun essaie d'être inventif pour devancer l'autre.

> fort bien que n'est pas révolu le temps de leur probation. Une église alors ? Oui voilà ce qui sans nul doute serait pour tous à la fois une récompense et un encouragement.[1]

Les *Souvenirs* sont écrits au présent, ce qui donne l'impression de lire une chronique journalistique, qui n'est pas sans rappeler les accents du *Bulletin*. Pourtant, le contexte a changé. On y parle toujours des protestants avant lesquels il faut se placer ; mais ceux-ci connaissent la même récession, et le Concile est passé par là. D'autant qu'il y a désormais protestant et protestant, il y a ceux qui sont devenus des confrères, les presbytériens, avec qui on partage depuis le début les mêmes peines et les mêmes joies, et ceux qui se déclarent ouvertement des ennemis, les nouveaux venus, évangéliques de tous bords, « dont les activités sont loin d'être favorables aux catholiques et aux protestants authentiques ».[2] Mgr Vérineux ne qualifie plus ses Aborigènes de « grands enfants »[3], mais ils sont devenus ses enfants ; et, ayant appris à les connaître, plutôt que la peur de les perdre – argument négatif – c'est le souci de les encourager – argument positif – qui est mis en avant.

Le ton général du récit est apaisé ; on n'y sent plus d'urgence. C'est justement un récit qui est proposé, un récit que l'aspect de chronique rend vivant, mais possédant le recul d'une narration. Celui qui narre connaît le devenir des événements, et cela lui confère un pouvoir sur eux. Mgr Vérineux n'est plus dans le feu de l'action ; il a été maître d'œuvre, il a fait ce qu'il a pu, et son œuvre déjà ne lui appartient plus.

Cinq années d'évolution

Mgr Vérineux fut, dans son diocèse, à la fois maître d'ouvrage et maître d'œuvre. Sauf pour l'édifice le plus important, sa cathédrale, dont il confia la réalisation au père Freuler, missionnaire de Bethléem. Or il me semble justement que c'est avec cette cathédrale que se distingue une ambition autre que celle de répondre à une nécessité pastorale de base. C'est paradoxalement quand il se détache du chantier lui-même, que Mgr Vérineux en vient à exprimer des considérations stylistiques de quelque envergure. Nous appuyant sur ses *Souvenirs,* écrits donc une fois qu'il eût transmis la cathèdre de Hualien à un autre, nous allons discerner ce que pourrait être un "style Vérineux", qui pourra servir d'étalon esthétique à l'ensemble des églises étudiées dans cette quatrième partie.

---

[1] *Souvenirs… op. cit.*, pp. 168-169
[2] RAE, 1969, rubrique « Regard sur la situation à Taiwan ».
[3] BME, 1955, pp. 517-524, article « Adaptation ». De même le rédacteur habituel de la chronique de Hualien, en BME, 1960, pp. 634-637.

Pour l'époque qui nous intéresse, trois "cathédrales" – au sens où elles furent les églises de l'évêque – se succédèrent. Et le cheminement qui s'accomplit dans le passage de l'une à l'autre est lui-même riche d'enseignement. C'est pendant ces cinq années qui séparent l'arrivée de Mgr Vérineux de la bénédiction de sa cathédrale définitive, que celui-ci forge son "style", et se prépare, en construisant ailleurs et pour les autres, à son "chef d'œuvre".

La première cathédrale, qui ne devrait pas en porter le titre, fut celle qui accueillit Mgr Vérineux à son arrivée à Hualien en 1953. Elle avait été construite par l'archevêque de Taipei, peu de temps auparavant, sorte de « cadeau de bienvenue ».

> Ne nous y trompons pas ! Nulle part ailleurs on ne donnerait le nom d'église à un édifice comme celui-là : armature et charpente en bois, murs en planches et couverture en tôle ondulée, le tout recouvert d'un enduit de coaltar qui n'a rien de décoratif.[1]



Cathédrale de Hwalien

Elle était située près du centre ville, dans un enclos où le père Boschet, l'éclaireur, avait élu domicile, dans « une petite maison japonaise assez plaisante ».[2] Cette sorte d'église, qui faisait piètre figure par rapport à la résidence missionnaire d'à-côté, n'en fut pas moins une

[1] *Souvenirs… op. cit.*, p. 142.
[2] *Ibid.*

« surprise touchante »[1] pour le nouvel évêque. Dans la brousse païenne était déjà inséré un coin de civilisation chrétienne ; le chaos d'une terre sans le Christ était déjà sur un chemin de différenciation créatrice, par cette pointe de sacralité chrétienne. Elle n'était pas une cathédrale au sens officiel du terme, mais dans le *Bulletin* de 1953, on y voit sa photo, avec Monseigneur devant, et avec pour légende : « Cathédrale de Hwalien », sans aucune typographie particulière. Elle fait très "maison", simplement distinguée par un clocheton, sans cloche apparente, surmonté d'une croix en bois blanc. Avec les aréquiers et autres arbres non identifiables qui la bordent (peut-être un papayer), l'inévitable poteau électrique et la rue en terre battue, elle semble à sa place dans un décor typique de début de mission.

Voici ce qu'en dit le chroniqueur du *Bulletin* :

> Mgr avait devant lui sa cathédrale : une toute simple chapelle en bois, style de brousse tropicale cent pour cent. Tout près, enfouie dans la verdure et les arbres, la petite maison genre japonais du missionnaire, qui servira momentanément de résidence épiscopale. Mgr se dit enchanté et ne parut pas trop regretter les splendeurs gothiques de la cathédrale de Moukden, ni les somptueux appartements du palais épiscopal… Ici c'est le règne de la bonne et séduisante simplicité missionnaire.[2]





Pour comparaison… La cathédrale de Moukden (Shenyang). Construite en 1878, détruite pendant la révolte des Boxers, elle fut reconstruite en 1912.Une église typique "néo-gothique colonial", avec à l'intérieur une alternance de matériaux et de couleurs (soulignage des éléments architectoniques) que nous retrouvons dans la Taiwan japonaise. Inscrite au patrimoine architectural de la province du Liaoning. (Internet)

[1] *Ibid.*
[2] BME, 1953, p. 386.

Retour en arrière, donc, mais qui est retour aux sources, aux fondamentaux ; pour mieux recommencer, ou plutôt, pour commencer une seconde fois. Monseigneur, sur le moment, fut, est-il dit, « enchanté » – à nouveau la grâce des commencements, quand on se réjouit de peu. Mais ce qu'il en dit lui-même, dans ses *Souvenirs,* est différent : il ne voit plus alors, dans cette première cathédrale, qu'une transition ; ce qui l'intéresse est plus loin.

Ce premier pas n'avait de sens que s'il initiait un mouvement. Cette église de pauvres, si elle était déjà une première étape, ne pouvait être que provisoire. C'est que, contrairement à ce qu'en montre la photo du *Bulletin*, on était en ville, et non dans les montagnes, et qu'il s'agissait de l'église du préfet apostolique et non d'une communauté de « coupeurs de têtes ». Immédiatement, Mgr Vérineux se mit en quête d'un autre lieu pour passer à l'étape suivante.

C'est alors, dans le récit, un moment emblématique de la vie missionnaire des premiers temps à Taiwan. Six mois de recherche de maison, en ville, pour en faire l'évêché. Notons que la recherche concerne l'évêché et non la cathédrale, elle cible donc une maison et non un terrain. Alors que partout ailleurs dans le diocèse, on construit d'abord l'église, selon la stratégie dont nous avons parlé, ici on se préoccupe d'abord du lieu "politique". Certes, la cathédrale sera aussi une paroisse, destinée donc à l'usage liturgique d'une communauté locale, mais elle est plus que cela, elle est manifestation de l'Eglise diocésaine, et à travers cette première globalité, manifestation de l'Eglise universelle.

Jean-Michel Léniaud a dit l'essentiel sur le rôle de la cathédrale dans l'espace public, en France.[1] On peut en transposer les grandes lignes à Taiwan, tant on est ici dans un des invariants du christianisme depuis le IVe siècle, depuis ce temps où l'Eglise dut trouver son rôle dans l'espace sociopolitique. La cathédrale n'est pas une église comme les autres, et des paramètres extérieurs à l'architecture sacralisée chrétienne figurent dans son cahier des charges. Elle est première dans les priorités architecturales d'un évêque, elle est dernière dans l'ordre des réalisations. Car sa construction exige du recul, une réflexion, un minimum de maîtrise de l'environnement tant architectural que sociologique. Car sa fonction dépasse le fonctionnel, la liturgie qui doit s'y dérouler contient à la fois l'ordinaire (la messe dominicale, la trilogie baptême-mariage-enterrement… etc.) et l'extraordinaire (la messe chrismale, les ordinations… etc.), sa visibilité est aussi dépendante de la communauté qui l'anime que du "monde" – au sens johannique du terme – qui l'entoure. A Hualien, elle dut attendre cinq ans, et venir après plus d'une centaine d'autres églises.

Mais ce qui est emblématique dans cette recherche immobilière, c'est à la fois le défi qu'elle

[1] *Les Cathédrales au XIXe siècle*, *étude du service des édifices diocésains,* Economica, Paris, 1993.

représente et sa résolution. Le défi était de trouver « une maison répondant tout ensemble aux goûts, aux ambitions et aux moyens financiers » de Mgr Vérineux.[1] A plusieurs reprises, dans les archives, apparaissent ces descriptions d'un parcours du combattant, fait de marchandages et d'embûches administratives. Et, ici comme en tant d'autres endroits, la solution fut apportée par l'autorité politique supérieure.

> Et si finalement je me suis vu un jour tiré d'embarras et en même temps orienté dans une direction nouvelle, c'est à Monsieur le Préfet que je le dois. […] Ancien ministre presbytérien, ayant vécu de longues années en Amérique, il était, je crois, le seul dans son entourage à bien comprendre ce qu'étaient pour la ville l'érection d'un diocèse et la présence d'un évêque étranger. […] C'est lui aussi qui, me voyant à la recherche d'une maison que je ne trouvais pas, me dit un jour : « Je crois bien que vous ne vous en tirerez jamais. A votre place je prendrais un terrain en bordure de la ville où vous pourriez construire selon vos goûts et vos besoins à mesure que s'étendront vos œuvres. Si vous êtes d'accord, je puis fort bien vous faire allouer un des terrains relevant de la préfecture. Ce sont des biens nationaux qui tôt ou tard seront mis en vente mais dont vous pouvez jouir dès maintenant sans bourse délier. »[2]

On est entre chrétiens – et dans ce cas précis, la concurrence se mue en connivence et en coopération ; on est entre Chinois – les "vrais", ceux du Continent ; on est entre exilés – qui regardent devant eux, vers l'avenir. Les bonnes relations présentées ici entre "grand" missionnaire et grand fonctionnaire, ne sont pas un cas inédit. Quelques pages plus loin, à l'occasion d'une autre recherche de terrain, pour son séminaire, Mgr Vérineux se rend à l'administration des douanes. Or le préposé des douanes se trouve être un rescapé de Moukden. « Deux mots, donc, et la glace est rompue. »[3] Puis, envoyé au Ministère des finances, l'évêque est reçu par le vice-ministre en personne qui promet de s'occuper personnellement de l'affaire.[4]

Ainsi, un terrain fut acquis en vue de la construction de l'évêché, d'abord en usufruit, puis par achat pour un prix modique, « bien au-dessous des prix courants ».[5] Ce qui avait décidé Mgr Vérineux, ce n'était pas que la facilité d'acquisition, mais le fait que ce terrain se trouvait, non pas « en bordure » proprement dit, mais au cœur d'un quartier nouveau de la ville,

---

[1] *Souvenirs… op. cit.*, p. 143
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 233.
[4] *Ibid.*, p. 234.
[5] *Ibid.*, p. 144.

appelé à se développer.

> Aujourd'hui même ont été entamés les travaux d'aplanissement du terrain sur lequel s'élèvera dans deux mois la résidence épiscopale. Celle-ci comprendra une chapelle pouvant contenir une bonne centaine de fidèles, et qui est destinée à être le centre d'une nouvelle paroisse, dans un quartier neuf admirablement situé sur un vaste plateau dominant l'océan. C'est sur ce plateau que, d'après un projet de la sous-préfecture, la ville de Hwalien doit se transporter, car, paraît-il, l'emplacement actuel de la ville se trouvant presque au niveau de la mer serait sous la menace constante d'un éventuel raz-de-marée. Quoi qu'il en soit, plusieurs administrations se sont déjà installées là-haut, et les autorités engagent la population à les imiter. Mgr a été d'autant plus enchanté de se conformer à ce désir, que la sous-préfecture a offert gracieusement à la mission un vaste et splendide terrain.[1]

> Il n'en fallait pas davantage pour me convaincre que c'était là la bonne solution, solution, me disais-je, d'autant plus souhaitable que ce même emplacement pourrait être plus tard, outre celui de l'évêché, un centre de rayonnement, l'emplacement d'une église et, pourquoi pas, la paroisse de la cathédrale.[2]

Toujours ce décalage entre ce qui est dit sur le moment (« un vaste et splendide terrain ») et ce qu'en retient Mgr Vérineux au soir de sa vie : « Il n'est pas beau, mon terrain. Rien que des trous et des bosses, et en déclivité comme la route qu'il avoisinait… »[3] Mais il a alors en tête, non le terrain brut dont l'acquisition lui parut sur le coup providentielle, mais les tonnes de terre transportées pour le niveler, et surtout les constructions qui désormais trônent dessus. Et même s'il fallut quand même payer cet espace, au vu de ce qu'il offre au regard au moment où écrit Mgr Vérineux, le Préfet qui en permit l'achat est qualifié de « prophète ».[4]

Mais en attendant la cathédrale proprement dite, il fallut se contenter, après la construction rapide de l'évêché – « carcasse en bois sur une base de ciment, couverture en tuiles, en tout semblable aux rares maisons du voisinage », la sacralité chrétienne n'est pas d'abord politique… –, et à l'intérieur de celui-ci, d'un « petit sanctuaire pompeusement appelé chapelle épiscopale »[5]. Celle-ci ne compte pas ; elle « n'est plus qu'un plaisant et lointain souvenir ».[6] Dès l'année suivante, un local fut construit dans la cour de l'évêché, et qui « tint

[1] BME, 1953, p. 576.
[2] *Souvenirs… op. cit.*, p. 144.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 150.
[6] *Ibid.*, p. 221.

lieu d'église, bien que ce ne fût pas sa destination »[1], afin d'absorber, temporairement, la croissance de la communauté paroissiale. Cette église fut bâtie « à l'ancienne mode », selon les mots de Mgr Vérineux. Qu'est-ce à dire ? C'est « une salle », rajoute-t-il. Faut-il voir dans cette appellation d' « ancienne mode », l'adaptation purement fonctionnelle, concernant le manque de place, qui caractérisa les premières années ? Cela signifie-t-il que, peu à peu, on changea d'adaptation, on passa de la survie et de l'urgence à une réflexion globale ? En tout cas, ce second lieu de culte de Mgr Vérineux n'eut pas encore, officiellement, le titre convoité.

Et enfin, vient le moment de s'occuper de la cathédrale.

> Non, pas encore, mais peu s'en faut. Patience ! Il est une de nos paroisses qui en a le plus grand besoin et qui à bien des titres a droit à la priorité. C'est celle du Sacré-Cœur, celle du bas de la ville, celle où lors de notre arrivée, cinq ans plus tôt, nous trouvâmes asile, celle enfin qui sans contredit fut le berceau de la Mission.[2]

Mgr Vérineux tient son lecteur en haleine, preuve supplémentaire, s'il en fallait, de l'importance qu'il attache à ce "chef-d'œuvre" que doit être la cathédrale. On revient à la première église, on revient aux sources, à la pauvreté du départ. Et on la remet sur pied, on la remet en service. Comparée à ce qu'elle était devenue, en si peu de temps à cause des conditions climatiques, Mgr Vérineux en tire une certaine fierté.

> Sans être "reluisante", sans être une œuvre d'art, sans être sans défauts (fenêtres trop grandes pour un pays à typhons) elle se dresse bien en vue en bordure d'une rue populeuse et très fréquentée, témoignant de notre présence en ces lieux et offrant aux fidèles toujours plus nombreux l'accueil, le confort et l'espace dont ils avaient été privés si longtemps.[3]

On n'est plus vraiment dans « l'ancienne mode », mais on n'est pas encore pleinement dans un "style Vérineux". Son adaptation est plus large que le simple fait de palier au manque d'espace. C'est une église accueillante ; et si "accueillir" c'est d'abord donner suffisamment de place à tous ceux qui viennent, c'est aussi donner ce quelque chose, qui n'est pas défini ici, qu'on appelle du « confort ». La notion de confort dépasse l'aspect purement fonctionnel, elle s'associe déjà à un certain luxe ; la Mission commence à s'installer, les missionnaires ne

[1] *Souvenirs… op. cit.*, p. 221.
[2] *Ibid.*, p. 220.
[3] *Ibid.*, p. 221.

pensent plus seulement quantitativement, les missionnés peuvent trouver un attrait autre que spirituel dans leur église. Et surtout, on ne se préoccupe plus seulement d'accueillir ceux qui frappent à la porte, mais on se montre à ceux qui n'ont pas encore été touchés par la Grâce. Désormais, cinq ans après, l'architecture n'est plus seulement une réponse, mais elle devient une initiative.

Ce n'est pas la première église du diocèse qui est construite en fonction de son impact sur le paysage, mais le fait qu'il s'agisse du « berceau de la Mission », du premier sanctuaire épiscopal – pour ne pas l'appeler "cathédrale" – est l'indice d'un basculement chez Mgr Vérineux, entre les édifices « première formule »[1] et une nouvelle conception architecturale. C'est peut-être pour cela qu'elle a priorité : son ancienneté, son antériorité, en fait une annonce de cette nouvelle « mode » dont la vraie cathédrale sera l'archétype.

La cathédrale de Hualien et le "style Vérineux"

La notice biographique de Mgr Vérineux, aux Archives des Mep, nous dit qu'il arriva à Hualien le 17 mars 1953[2], qu'il visita les cinq chrétientés déjà existantes de sa préfecture apostolique, et que le 3 mai suivant, il fixa l'emplacement de sa future cathédrale et de son évêché. C'est un raccourci significatif ; de cinq ans, on passe à un mois et demi. On sait qu'il acquit le terrain de *Milun* uniquement pour y construire son évêché ; il ne pouvait pas ne pas penser à sa cathédrale, mais ce n'est pas tout de suite qu'il l'envisagea concrètement sur le même espace. Elle fut construite en six mois, et bénie le 7 octobre 1958.

Tout cela est bien rapide. On est loin des cathédrales – celle de Reims par exemple, la ville natale de Mgr Vérineux – construites en plusieurs générations, comme on est loin des campagnes européennes dont l'évangélisation se compte aussi en siècles. A Taiwan tout alla très vite, les montagnes du comté de Hualien se convertirent au Christ en quelques années, et les églises poussèrent comme des champignons. Cinq années d'évolution, pour passer de l'ancienne mode au nouveau style, pour passer de la "sauvagerie" à la modernité. Comme si 300 ans de douleurs d'enfantement en Chine aboutissaient enfin au premier cri de cette Eglise[3] ; comme si on était tout à coup transplanté au temps des Apôtres, quand le moindre

[1] *Souvenirs… op. cit.*, p. 219. Cette expression désigne à cette page les églises qui ne sont pas encore construites en béton.
[2] Il était déjà venu à Taiwan, pour un court séjour, dès novembre 1951 (cf *Notice biographique… op. cit.*), mais avant d'y être nommé. Il avait alors visité sa « colonie de réfugiés » de Moukden. (BME, 1954, p. 234)
[3] Dans la chronique de Hualien du BME, 1959 (pp. 346-48) on fait mention d'une équipe de séminaristes chinois, sortis des séminaires de Moukden et de Kirin en Mandchourie ; et la conclusion du paragraphe est : « Ainsi, par un heureux retour des choses, nous récoltons ici ce que les confrères de la Société semèrent là-haut. » Dans une

discours provoquait des milliers de baptêmes. Il y avait de quoi être grisé par le succès. La stagnation, qui arriva tout aussi rapidement, fut d'autant plus dure à accepter. Quand on a un tant soit peu de culture missionnaire, et nos Mep pourtant baignaient dedans, on s'étonne de leur catastrophisme devant la retombée de l'enthousiasme formosan face à la l'Evangile. C'est le miracle qui – par définition – est "anormal"; l'indifférence des populations ou la résilience des cultures païennes paraît beaucoup plus dans l'ordre des choses…

C'est dans ce contexte de rapidité inhabituelle, de "télescopage" des durées, qu'il faut envisager la cathédrale de Hualien.

> C'était le jour tant attendu de la bénédiction solennelle de l'église pro-cathédrale dédiée à Notre-Dame Auxiliatrice. Sous l'éclatant soleil d'une magnifique matinée d'automne, une foule énorme de chrétiens chinois, formosans, amitsu, montagnards, venus de tous les coins de la mission, se pressait aux abords du nouvel édifice. Admirablement situé sur la colline de Milun qui domine l'océan s'étendant à perte de vue, il a vraiment belle allure. Comme il convient en cette contrée si souvent visitée par les typhons et les tremblements de terre, il donne d'abord et avant tout une impression de solidité. La parfaite simplicité des lignes jointe à l'harmonie des proportions lui confère de plus un cachet qui n'est pas sans charmes aux yeux d'un amateur d'architecture moderne. La multiplicité des fenêtres aux petites dimensions allège l'allure massive du béton, et à le précieux avantage de donner moins de prise aux typhons. Comme tant d'autres églises qui ont fait sa renommée, celle-ci fut construite d'après les plans du P. Freuler de la Société des Missionnaires de Bethléem. Son œuvre est un digne pendant des remarquables édifices officiels qui viennent d'être construits à quelques pas de l'église. Ce sont trois bâtiments imposants de très belle venue : la préfecture, la police centrale, la chambre du conseil de préfecture. Ce quartier est donc d'ores et déjà le centre officiel de la ville de Hwalien. Aucun emplacement ne pouvait mieux convenir à l'évêché et à l'église principale de la mission.[1]

C'est la description proposée par le *Bulletin* ; on est donc dans un compte-rendu "à chaud", avec une tendance à "positiver", comme nous l'avons déjà vu. Ce jour d'inauguration « tant attendu » ne l'est que depuis cinq ans au maximum ; à l'échelle de l'histoire chrétienne, c'est le temps d'un clin d'œil. Du Ciel, cela va s'en dire… D'ailleurs le ciel météorologique est de la fête. Il n'est qu'un invité de plus dans cette « foule énorme » formée de toutes les

---

autre chronique de la même année (pp. 971-975), on relate le parcours tortueux et douloureux de séminaristes chinois dont l'ordination a lieu dans la pro-cathédrale de Hualien. « L'heureuse fin d'une telle odyssée » est non seulement l'occasion d'un « *Deo gratias* », mais aussi de se placer dans la continuité, et le déploiement, de la mission de Chine.

[1] BME, 1958, pp. 1058-1061.

composantes ethniques de Taiwan, ce qui rappelle une certaine « foule innombrable de toute nation, race, peuple et langue » du chapitre VII de *l'Apocalypse*, ou cette « foule d'hommes dévots de toutes les nations qui sont sous le ciel » du récit de la Pentecôte dans les *Actes des Apôtres*. La suite de la chronique décrit la liturgie, qui fut « un enchantement tant pour les yeux que pour les oreilles », ce qui renvoie le lecteur à une nouvelle effusion de l'Esprit. Notons que Chinois et Formosans sont distingués, et que Amis et Montagnards le sont aussi, ce qui dilue, par une démultiplication, la séparation habituelle entre Hans et Aborigènes. Et ce peuple nouveau, unifié par le Christ, est là pour le Temple nouveau, architecture personnifiée, corps de l'*ecclesia*.

Solidité, simplicité, harmonie… c'est une icône, c'est l'actualisation du Christ, c'est la manifestation du Dieu invisible. Comme il l'a été promis à St Pierre et à l'Eglise, les typhons et autres tempêtes ne prévaudront pas sur cette maison. Elle est à la fois légère et massive ; elle allie modernité et « bonne et séduisante simplicité missionnaire ». Loin des « splendeurs gothiques », au goût de glutamate, elle est "nature", "brut de décoffrage", mais cela ne l'empêche pas d'avoir « belle allure ». Elle domine l'océan, l'infinie platitude, l'angoissante indifférenciation, symbole du chaos primordial et des forces obscures. Comme un phare, elle attire ; comme une mère, elle rassemble. Alliant en elle les contraires, elle est à la fois un ancrage et une dynamique, elle est d'aujourd'hui et de tous les temps.

Dommage que ce panégyrique doive se courber en mondanités. La foule fait la renommée de l'église, mais la renommée de l'église ne renvoie pas à l'Architecte céleste, elle retourne à son architecte d'ici-bas. Mondanités encore que son adaptation à un environnement urbain très officiel. La sacralité baisse d'un cran, de religieuse qu'elle était, elle devient politique, pour ne pas dire policière. Et la description se fait très urbaine, pour ne pas dire "politiquement correcte". Il faut dire que cette chronique commençait avec la phrase :

> L'Eglise catholique à Taiwan eut toujours à se louer de la bienveillante sympathie du gouvernement de la Chine libre.[1]

Et un peu plus loin :

> Il convient de noter que le Président est proche de nous dans ses croyances religieuses, étant un fervent adepte de l'Eglise méthodiste.[2]

[1] BME, 1958, p. 1058.
[2] *Ibid.*

Ce qui contraste avec les plaintes qui reviennent plusieurs années de suite à l'encontre de toutes ces « sectes » protestantes (sic), y compris la presbytérienne, qui rendent la vie dure aux Mep, curés de villages divisés.[1]

Mais n'est-ce pas le rôle historique de la cathédrale que d'être plus " temple" que *domus ecclesiae*, et de devoir composer davantage, en tant que temple, avec la sacralité ambiante ?[2] A Hualien donc, de l'avis du chroniqueur Mep, la cathédrale tient bien sa place, à tous les niveaux où elle doit être présente ; elle est bien « l'église principale de la mission ». Mais on ne parle pas de l'évêque. Celui-ci est identifié à la Mission, à cette foule de chrétiens issus de la préfecture apostolique de Hualien ; son église est l'église de tous, sa joie de la voir inaugurée est la joie de tous.

Et, comme pour "consacrer" ce rôle spécifique de la cathédrale, la semaine suivante, le 13 octobre 1958, eut lieu la première célébration extraordinaire après sa bénédiction : une messe de requiem en l'honneur du pape Pie XII (mort quelques jours avant) « en présence des plus hautes personnalités de Hualien ».[3] La cathédrale devenait ainsi le signe architectural du lien entre l'Eglise diocésaine et le Saint Siège, principe de communion de l'Eglise universelle, ainsi qu'avec les autorités civiles et militaires locales, principes de communion de cette population d'où était tirée l'*ecclesia* de Hualien.

Voyons maintenant ce qu'en dit Mgr Vérineux :

> Après six mois d'un travail honnêtement accompli et attentivement surveillé, la voilà donc qui se dresse, notre cathédrale, et s'offre à nos regards. Les réactions ne sont pas aussi vives que j'aurais cru. Les jeunes aiment assez ce style dépouillé, les anciens un peu moins. Dans le public il y a ceux qui ont une formation artistique différente de la nôtre, il y a aussi ceux qui n'en ont aucune, les uns comme les autres assez friands de couleurs et de fioritures. Des couleurs, il n'en manque pas puisque la façade, toute la partie supérieure au-dessus du péristyle, est entièrement recouverte de mosaïque, une scène assez bien réussie représentant le sermon sur la montagne.
>
> Pour mon compte, après avoir depuis longtemps refoulé ce que j'aurais appelé des objections si j'avais pu les formuler, ayant chaque jour sous les yeux cette église, à force de la voir, je me suis si bien familiarisé avec elle que j'ai fini par la trouver belle. Je regrette seulement qu'elle ne soit pas un peu plus longue. Une travée de plus, les proportions n'y auraient rien

[1] Par exemple en BME, 1958, p. 541, pour expliquer l'accent mis sur la formation des néophytes ; ou en BME, 1959, p. 534, à propos de l'augmentation des dénominations protestantes.
[2] Celle-ci d'ailleurs n'est que politique (Préfecture, Commissariat central, "Conseil Général"), confirmation de ce que nous avons dit de la sacralité païenne en général.
[3] BME, 1958, p. 1058.

> perdu et ce serait, sinon une merveille, du moins un monument, une "belle pièce" comme disait son auteur, et qui, n'ayant rien du déjà vu, n'en inspire pas moins le respect et la vénération dus à la maison du Seigneur.[1]

Voici la réaction "à froid". L'enthousiasme n'est pas débordant. Comme tous ceux qui ont autorité, comme tous ceux qui créent pour un public, la première opinion rapportée par l'évêque n'est pas la sienne mais celle de ses diocésains. Probablement, en surveillant les travaux, comme un étudiant en thèse qui n'écrit que sous le regard de son futur jury, n'a-t-il pensé qu'à ce qu'on dirait de l'édifice une fois terminé. Si le jugement du chef influence celui des subordonnés, la réciproque est encore plus vraie, quand on n'est pas en dictature.

Le public aurait aimé plus « de couleurs et de fioritures ». Tiens, c'est étonnant… Depuis quand "les gens" ne sont-ils plus portés spontanément vers le dépouillement ? Mais Mgr Vérineux, contrairement à un artiste "incompris", ne se plaint pas du manque de culture de l'assistance ; il parle délicatement de « ceux qui ont une autre formation artistique ». Il ressort de cette expression qu'il a eu une formation artistique ; son jugement est un acquis, et non de l'inné. Son emblème architectural serait-il moins la cathédrale de Reims, que les églises de Ronchamp ou du Plateau d'Assy ?

Qui est ce public qui a reçu « une autre formation artistique » ? Probablement pas les Aborigènes, qui représentent pourtant une grande partie des paroissiens, mais qui sont plutôt, à l'époque, à placer parmi ceux « qui n'en ont aucune ». Alors les cadres Formosans, ou Chinois ? A priori, les autres expatriés, missionnaires ou personnel d'ambassade, ne sont pas « des friands de couleurs et de fioritures », ou du moins refoulent leurs objections, comme Mgr Vérineux, car il ne sied pas à un représentant de la culture occidentale de critiquer en public une architecture contemporaine. Notons, mais nous y reviendrons, l'absence totale, chez les uns et chez les autres, chez l'architecte comme chez l'évêque, de préoccupation pour l'art autochtone, qu'il fût aborigène ou chinois. Même vingt ans plus tard, quand il peut s'exprimer librement, Mgr Vérineux ne montre aucun regret sur ce plan-là. A moins qu'il n'ait vu dans le monde taïwanais qui l'entourait qu'une attirance irrépressible pour la modernité, et qu'il anticipait sur l'évolution supposée de l'art local ? Mais cela n'est pas dit.

Cependant, quand il expose sa propre opinion, il témoigne d'une ambivalence, l'écartèlement habituel du pasteur, ou du vulgarisateur, de celui qui comprend et les uns et les autres, et ceux qui tendent vers la nouveauté et ceux qui s'accrochent au « déjà vu ». C'est

[1] *Souvenirs… op. cit.*, p. 225.

lui qui a fait appel au père Freuler dont il connaissait le "style moderniste", mais peut-être goûte-t-il encore les « splendeurs gothiques ». Il a tourné la page, il n'est plus à Moukden et se donne à sa nouvelle Eglise, mais la chair a son inertie propre. Alors, il s'appuie sur le critère intangible de la nécessité – il faut de la place ! –, seul capable de faire l'unité entre les tiraillements contradictoires de la sensibilité ; le seul regret qu'il s'autorise concerne la taille de l'édifice, sa contenance. Tant que le bâtiment est fonctionnel on lui pardonne tout ; tant qu'il remplit son rôle premier, on s'habitue à l'imperfection de ses seconds rôles. Et le rôle premier d'une église, outre le fait d'accueillir la communauté, est d'inspirer « le respect et la vénération » – la double face de l'icône abrahamique : adaptée au peuple et adaptée au Ciel, communication divine dans un langage humain.

> Quoi qu'il en soit de ces critiques, somme toute assez bienveillantes, elles ne portent que sur l'aspect extérieur de notre cathédrale. Pour le reste… nous étions loin encore du Concile. Aussi la disposition intérieure si vivement louée par l'architecte et appréciée par chacun de nous, avec ses autels latéraux et son maître-autel adossé au mur du fond s'avère assez rebelle aux modifications exigées par la réforme liturgique. Par contre le chœur, qui occupe à lui seul presque un tiers de l'ensemble, se prête à merveille aux évolutions du clergé lors des messes concélébrées.
>
> Une plaque de marbre apposée sur le mur de la façade, près de la porte principale sous la véranda, rappelle que l'édifice fut béni et inauguré le 7 octobre 1958, fête du TS Rosaire. La cérémonie se déroula dans la plus grande simplicité, sans éclat et sans autre concours que celui des fidèles réunis au complet et du clergé des paroisses de la ville.[1]

En 1958, on était à moins de cinq ans du Concile, ce qui n'était pas si loin… Mais à Taiwan, nous l'avons dit, tout va très vite ; et quand la cathédrale fut terminée, Pie XII se mourrait, et l'ombre de sa personnalité hors du commun rendait improbable la tenue proche d'un événement ecclésial majeur tel un concile. On n'imaginait pas un successeur de la trempe du "bon pape Jean" – dont l'Eglise a fait un de ses "Bienheureux" –, à la personnalité tout aussi hors du commun que Pie XII, quoique radicalement différente.

Le rôle liturgique spécifique de la cathédrale est bien mis en évidence, nulle autre église n'aurait besoin d'un si grand chœur. Cependant, à peine construite, elle se révéla en partie inadaptée parce les normes liturgiques avaient changé. Là encore, qui eut pensé que Paul VI introduirait si rapidement la réforme qui était proposée par le Concile ? En 1958, on n'envisageait pas les modifications à venir. Mais, il existe toujours des effets imprévisibles :

[1] *Souvenirs… op. cit.*, pp. 225-226.

l'ampleur du chœur, prévue pour les offices extraordinaires, a facilité la concélébration, qui ne fut permise que par la réforme liturgique de l'après-Concile.[1]

La bénédiction de l'église cathédrale fut dont célébrée « dans la plus grande simplicité », "en famille", sans le concours de badauds ou d'autorités autres qu'ecclésiastiques. Contrairement à la chronique du *Bulletin*, on reste ici dans une sacralité toute religieuse, dans une sobriété qui va bien avec l'architecture du lieu. Certes, Mgr Vérineux n'est guère prolixe sur une œuvre qu'on pensait « tant attendue ». Mais n'oublions pas que, même si elle avait été "parfaite", elle n'était que sa pro-cathédrale. Le tout est donc globalement positif.

La preuve que cette cathédrale remplit globalement bien sa fonction est que son évêque, en une quinzaine d'années d'utilisation, s'y habitua et « finit par la trouver belle ». La familiarité avec un objet, qui en fait ressortir dans le temps toutes les imperfections, permet de faire le tri entre celles qui restent pénibles et celles dont on se fait une raison. Aucune des objections que Mgr Vérineux put apporter à l'encontre de cet édifice ne se révéla rédhibitoire ; sinon il ne s'y serait pas habitué. Rien de tel que l'intimité dans la durée pour révéler la véritable valeur esthétique d'une œuvre. Il est un art fondé sur la passion, il en est un autre fondé sur la raison. Il n'est pas évident parfois de faire la différence au premier coup d'œil ; il est un critère de différenciation qui ne trompe pas : la fonctionnalité. En d'autres termes, un art ne dure que s'il est utile.

Mgr Vérineux, avant même de contempler sa cathédrale, avait déjà eu le temps de s'y faire. Déjà par le seul fait d'avoir accepté de ne pas en être le concepteur…

> Les plans ? J'y ai songé. J'ai même entre les mains plusieurs esquisses assez poussées et qui ne me déplaisent pas pour la bonne raison qu'elles ont vu le jour sur ma planche à dessin. J'ai en effet quelques petites notions de dessin qui m'ont souvent été utiles, mais tout bien considéré, une cathédrale, me disais-je, c'est quand même autre chose.
>
> Heureusement j'ai aussi un ami en la personne du Rev. Père Freuler, missionnaire de Bethléem, architecte diplômé, qui m'a promis de me venir en aide le jour où je le lui demanderai.[2]

[1] Voici ce que dit l'Instruction *Inter Oecumenici* pour l'exécution de la constitution sur la Liturgie, datée du 24 septembre 1964, et dont rend compte la *Documentation Mep*, de septembre 1965 : « Il est bien de construire l'autel majeur séparé du mur, pour qu'on puisse en faire facilement le tour et qu'on puisse y célébrer vers le peuple, et il sera placé dans l'édifice sacré de façon à être véritablement le centre vers lequel l'attention de l'assemblée des fidèles se tourne spontanément. »

[2] *Souvenirs… op. cit.*, p. 222.

Ce père Freuler[1] dont le nom s'est déjà rencontré sous la plume du père Gourraud, était missionnaire au Japon. Il jouissait d'une renommée certaine dans le milieu missionnaire, au point de focaliser sur sa personne les polémiques à propos d'un « style moderne international ». Les différentes mentions que le *Bulletin* lui accorde montrent qu'il ne laissait pas indifférent ; il était soit encensé, soit vilipendé. Il marqua en tout cas les missions de Taiwan et du Japon par le nombre d'édifices qu'il construisit – une bonne partie des églises du comté de Taitung dans les années cinquante – et l'unité stylistique qu'il leur imprima.[2]

Pourquoi donc Mgr Vérineux, qui avait dessiné tant d'églises dans son diocèse, tout à coup se sentit pris de scrupules, alors qu'il s'agissait de son église à lui ? Il ne le dit pas. Quel est cet « autre chose » qui distingue une cathédrale de tout autre lieu de culte paroissial ? Ce silence est étonnant. Etait-ce la crainte de ne pas être à la hauteur ? Je n'y crois guère. A moins que, la cathédrale inaugurant cette « nouvelle formule » des églises tout en béton, il ne se pensait objectivement pas suffisamment technicien pour savoir comment faire correspondre ce matériau aux lignes et aux volumes ? Etait-ce un réflexe d'humilité, voulant ainsi montrer qu'il était au service de son diocèse et non occupé à se faire plaisir et à se faire valoir ? Etait-ce l'exercice de la vertu de désappropriation, en confiant aux soins d'un autre le bâtiment vers lequel tendait son plus grand désir, mais désir qu'il considérait trop de ce monde-ci ? Etait-ce pour s'intégrer malgré tout dans un paysage missionnaire régional – et Mep en particulier –, et faire "comme tous les autres", au moins pour ce symbole qu'est une cathédrale, alors que la Mission de Hualien était si différente, si unique ? Etait-ce encore la volonté de ne pas vexer un confrère qui avait rendu service à la Mission, une façon de remercier son ami ? Ou tout bonnement de la fatigue, un zest de lassitude, l'aspiration à n'avoir d'autre souci que celui d'exécuter ?[3] Probablement un peu de tout cela à la fois ; mais dans quelle proportion ?

Ne prêtons pas à Mgr Vérineux des intentions qu'il ne peut plus confirmer ou infirmer, et respectons son silence ; mais écoutons en revanche ce qu'il dit de la proposition de l'architecte diplômé :

---

[1] Karl Freuler, 1912-2000, né à Bâle, mort à Immensee, en Suisse centrale, ville d'origine de l'Institut missionnaire de Bethléem, en poste en Chine de 1946 à 1948, puis au Japon où il exerça à la fois son charisme de missionnaire et son métier d'architecte en construisant plus d'une centaine d'églises, dont la cathédrale de Kyoto. Il intervint aussi en Corée du Sud et à Taiwan. Son biographe F. Brentini le présente comme un anticonformiste, « qui débuta sa carrière en s'inspirant des principes de Le Corbusier et de l'Architecture nouvelle, avant d'incorporer peu à peu des éléments stylistiques de l'architecture religieuse japonaise ». (présentation de son ouvrage : *Karl Freuler : Architecture of the Church – Japan, 1948-1968*, Lars Muller Publishers, Baden, 1992.)

[2] En BME, 1960, p. 258, le chroniqueur parle de ces églises qui « comptent parmi les mieux réussies de toutes les missions de Taiwan ».

[3] *Souvenirs… op. cit.*, p. 224.

> De son côté mon ami architecte n'avait rien négligé pour m'être agréable. Sachant que j'allais bientôt venir, il avait fabriqué de ses mains, une maquette de notre cathédrale telle qu'il la concevait, une belle pièce en vérité, qu'il tournait et retournait entre ses mains, la contemplant sur toutes ses faces, visiblement fier de son œuvre, louant sa ligne, ses proportions, sa disposition intérieure, toutes choses que j'approuvais sans toutefois me résoudre à partager entièrement son admiration.
>
> Un peu lourd, me disais-je, et par trop sévère, le triomphe de la ligne droite sans le plus petit agrément. Me hasardant alors à exprimer une première petite remarque, je vis tout de suite que mieux valait ne pas insister. On me l'avait dit : ce Père, c'est le dévouement en personne, toujours prêt à rendre service, mais pour ce qui est de sa partie, dès lors qu'il a fait quelque chose, n'essayez pas de le dissuader, ni même de faire la moindre suggestion. Avec lui c'est ainsi : à prendre ou à laisser.[1]

Il semble bien que, même entre hommes d'Eglise, un professionnel supporte difficilement les remarques d'un non-spécialiste... A travers cet avis, que Mgr Vérineux n'émet que pour lui-même, avant de le « refouler » – sans grand succès puisqu'il l'exprime vingt ans plus tard –, nous voyons se dessiner ce qu'il aurait souhaité : un édifice du même style mais moins "idéologique". Expliquons-nous :

Mgr Vérineux connaissait déjà le père Freuler et son style ; il avait déjà vu ses réalisations, aussi bien à Taiwan qu'au Japon – c'est d'ailleurs dans « ce charmant pays » qu'ils se rencontrèrent pour le projet de la cathédrale.[2] L'évêque présenta ses désidératas, son cahier des charges ; et l'ami architecte se mit aussitôt à l'œuvre, avec le désir de faire plaisir. Celui-ci réalisa « une belle pièce en vérité ». En vérité, le projet proposé par le père Freuler répondait, dans le principe, à ce que souhaitait Mgr Vérineux. Au vu des églises construites selon les plans de Monseigneur, dans le diocèse de Hualien, la cathédrale ne jure pas. Solidité, simplicité, harmonie… On ne cherchait pas à faire des églises « reluisantes ». Et l'enthousiasme du chroniqueur du *Bulletin* confirme l'adéquation fondamentale entre l'idée de l'évêque et le modèle de l'architecte.

Les réticences qui sont exprimées dans les *Souvenirs*, ne concernent pas le style de l'édifice, mais des détails qui, avec le temps, loin de s'estomper, se cristallisent. Probablement que Mgr Vérineux fut, en son for intérieur, moins critique devant le monument le jour de la bénédiction, qu'il ne l'était au soir de sa vie, quand il constatait que sa pro-cathédrale n'avait

[1] *Souvenirs… op. cit.*, pp. 223-224.
[2] *Ibid.*, p. 222.

jamais été que sa seule et unique cathédrale. Quels sont les détails incriminés : une certaine lourdeur, une trop grande sévérité, une ligne droite omniprésente, une absence totale d'agréments. Comment définirions-nous donc le "style Vérineux" ? Un "style Freuler" mais avec une certaine légèreté, une sévérité qui ne se prend pas trop au sérieux, des lignes droites qui parfois se permettent quelques fioritures…

C'est le style d'un esthète qui ne rechigne pas à s'accorder quelques-unes de ces fantaisies qui plaisent tant au bon peuple. C'est un style purement fonctionnel, qui se méfie de ce qui est trop pur. Une trop grande perfection se révèle au final un peu lourde, par trop sévère. A tendre absolument vers un idéal de dépouillement, on finit par être saturé de ligne droite. Le "style Vérineux", c'est un "style Freuler" qui s'accorde quelques pauses, qui réintroduit dans l'implacable systématisation d'une certaine vision de la modernité une touche d' "à peu près", de *chabuduo*. Faut-il y voir la différence entre un Suisse et un Français ? J'y verrais plutôt la différence entre l'idéologie – un idéal poursuivi coûte que coûte – et la pastorale – un idéal poursuivi dans les méandres de la réalité.

Le "style Vérineux", c'est une architecture cistercienne appliquée à une cathédrale.

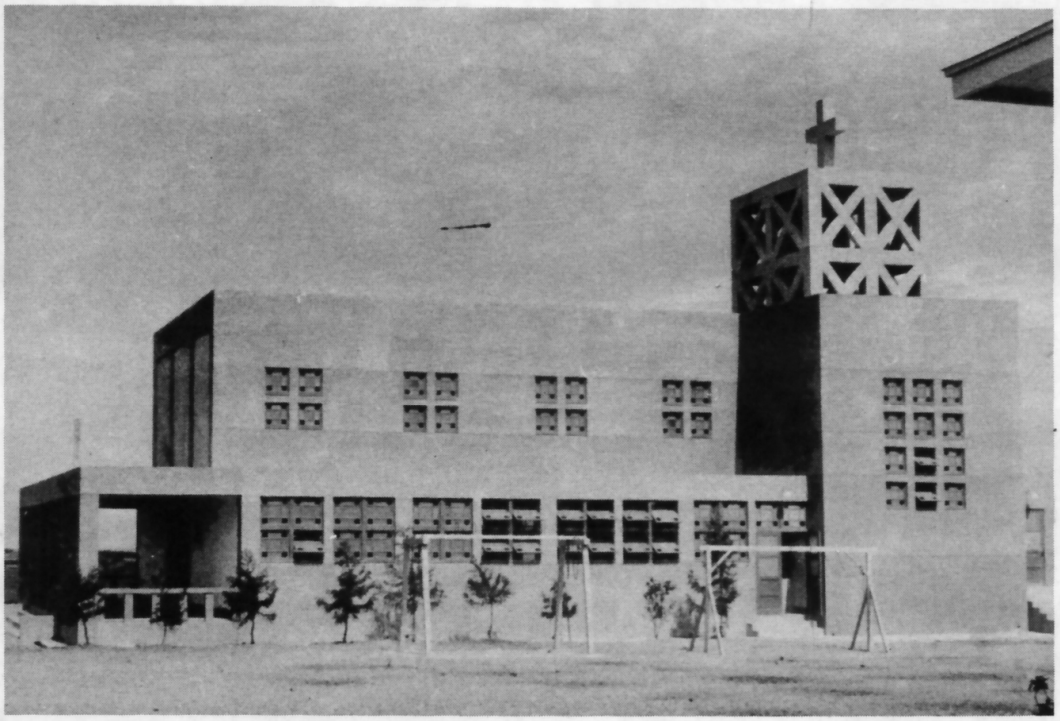
Dans la nature, la ligne droite n'existe pas. Et une vie sans agrément, ce n'est pas une vie… L'architecture cistercienne a sa rondeur ; et elle n'est pas totalement dépourvue de ces agréments que le minimalisme bannit…



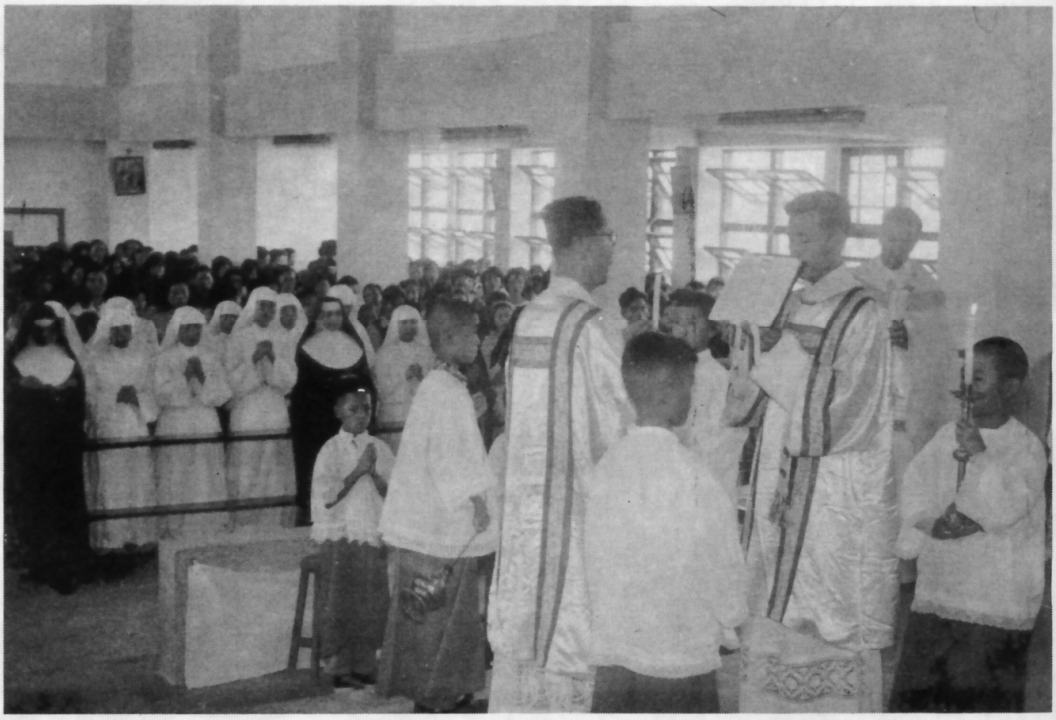


A gauche, l' "ancienne" cathédrale de Hualien, celle de Mgr Vérineux, le pionnier, à côté du nouveau bâtiment qui accueille la nouvelle cathédrale. A la différence de la pierre, le béton a une date de péremption, plus ou moins éloignée en fonction de la volonté ou de la capacité de son concepteur. Ce qui rend d'autant plus précieuse cette "relique". (Internet)

A droite, le sermon sur la montagne, la mosaïque du péristyle. Un traitement figuratif de la scène, avec des personnages historicisés, et un paysage qui mélange Taiwan (pour le relief abrupt) et le Moyen Orient (pour son absence de végétation). Des couleurs déjà un peu passées du fait des années. On remarque "Notre Dame" sur le panneau de droite, qui rappelle la dédicace de l'église : elle est l'auxiliatrice, celle qui intercède du milieu du peuple. (Internet)



Bénédiction de la cathédrale de Hwalien
(Bulletin n° 119)



La pro-cathédrale, flambant neuve, extérieur et intérieur. La liturgie selon l'ancien rite, enfants de chœur en aube rouge et surplis blanc, deux diacres en dalmatique. Derrière le muret de chancel (table de communion), au premier rand des fidèles, la communauté des sœurs chinoises du St Cœur de Marie de Moukden. (Archives Mep)

4.2 Un diocèse en chantier

Le diocèse de Hualien eut, dans le milieu missionnaire de Taiwan, pour la période qui nous intéresse dans cette quatrième partie, une réputation. Nous pourrions dire que, du "miracle de Formose", le diocèse de Hualien fut le symbole. Les Mep de Hualien, la « fameuse équipe », disait-on alors, furent le fer de lance d'une avancée du catholicisme, fruit d'une sorte de génération spontanée, à laquelle les missionnaires essayèrent autant qu'ils le purent de s'adapter, afin de l'accompagner, de l'étayer, de l'ancrer dans la durée.

> C'est un fait que sur plus de cinq cents prêtres que compte actuellement Formose la mission de Hwalien en a tout juste une cinquantaine, pas même la dixième partie. S'agit-il au contraire du territoire et de sa superficie, des conditions de travail et de la variété des races et des dialectes, du nombre des conversions, des chrétientés, des catéchuménats, des églises... nous arrivons en tête de liste.[1]

Rappelons que, pour ces années cinquante et soixante, parler du "milieu missionnaire" à Taiwan, c'est parler de l'Eglise catholique taïwanaise dans son ensemble, tant la population missionnaire au sein de l'appareil ecclésiastique local est d'une majorité écrasante. Dans ce milieu donc, en 1961, alors qu'un premier ralentissement se faisait sentir dans la croissance du catholicisme sur l'île, les Mep furent ceux qui firent perdurer le "miracle" jusqu'à la fin de la décennie. Si, dans la citation ci-dessus, la mention des églises arrive en finale, c'est pour mieux mettre en exergue cette dimension de l'activité apostolique – et les trois points de suspension contribuent à alerter le lecteur. D'ailleurs, le chroniqueur continue ainsi :

> Ce qui chez nous ne ralentit certainement pas et donne même ces derniers temps des signes d'une heureuse reprise, après un été plutôt calme, ce sont les constructions. Allons-nous donc une fois encore signaler la bénédiction d'une nouvelle église? On se demande jusqu'à quel point il convient d'insister, ce genre de manifestation ayant fait tant de fois déjà l'objet de nos rapports et de nos chroniques ! Par contre, n'en rien faire, après ce qui fut dit des autres, ne conviendrait pas davantage.[2]

Quand il est dit que cette réputation – celle d'être une sorte de miracle dans le miracle – qu'ont acquise les Mep, est due aussi à des « méthodes de travail » et à un « esprit qui les

[1] BME, 1961, p. 77.
[2] *Ibid.*

anime »[1], on comprend que par ces expressions, il faut entendre aussi leur zèle à bâtir. L'architecture du diocèse de Hualien sera ainsi à appréhender comme une méthode et un esprit, une stratégie d'incarnation. Mais c'est en 1961 qu'il est possible de parler ainsi, donc huit ans après le début de la Mission. Huit ans pour voir des missionnaires « débordés » apprendre à gérer la situation, et à transformer peu à peu leur adaptation de survie en une adaptation construite et réfléchie. Huit ans et plus, car le chroniqueur dont nous citons les paroles est encore dans l'émoustillement de celui qui constate le "miracle".

Précisons que, même sans le diocèse de Hualien, l'Eglise catholique aurait eu l'impression de vivre un "miracle" à Taiwan, du fait déjà de la grande sympathie du gouvernement. C'était bien la première fois dans l'histoire qu'un pouvoir central asiatique montrait ainsi, non seulement de la tolérance, mais plus encore de la bienveillance.[2] Pour ne faire parler que les Mep – mais toutes les autres congrégations missionnaires pourraient se faire l'écho de ce même étonnement – on trouve régulièrement dans les chroniques du *Bulletin* ce constat de l'influence chrétienne dans toutes les sphères de la société, de l'université à l'armée, des médias à l'administration, y compris dans le monde de la politique.[3] Cependant, il n'est pas sûr que cette appellation de "miracle" serait parvenue jusqu'à nous si elle n'avait été relayée pendant des années par les acteurs de la mission Mep de Hualien, présentée comme « l'aspect le plus spectaculaire de ce "miracle de Formose" ».[4]

Comprenons bien cette expression : elle n'est pas à entendre uniquement dans un sens absolu, lié à une rapidité inédite de l'évangélisation ou à un succès quantitatif que les conversions manifestent ; elle est aussi à interpréter relativement à l'histoire missionnaire en Chine, dont Formose est alors le prolongement. Dans le *Bulletin* de 1960, il est décrit une bénédiction d'église dans la paroisse du père Flahutez[5], qualifié « d'apôtre des Bununs ». Cette description transporte le lecteur dans l'euphorie des temps apostoliques. La fête fut marquée, comme toujours, par la liturgie et par les agapes fraternelles, « un repas où les

[1] BME, 1961, p. 77.
[2] Le seul cas en Asie d'une évangélisation au succès de grande ampleur est celui des Philippines, mais il s'agit là d'un contexte colonial et non de l'inclination d'un pouvoir autochtone. A Taiwan, ce ne fut pas une bienveillance liée à l'ignorance de ce qu'était le christianisme, comme ce put l'être de courts laps de temps dans d'autres pays d'Asie, mais liée au contraire à la reconnaissance de l'identité du christianisme, du fait que le Président et une partie du gouvernement étaient eux-mêmes chrétiens.
[3] En BME, 1959 (chronique Hualien, pp. 166-169) par exemple, il est fait mention des éloges de la presse en faveur d'artistes catholiques ; en BME, 1958 (chronique Hualien, pp. 254-257), puis en BME, 1961 (p. 146), sont décrits des processus électoraux pour la préfecture de Hualien avec l'implication de forts contingents de candidats catholiques. Par ailleurs, toutes les visites officielles de dignitaires ecclésiastiques font l'objet de réceptions officielles où le gouvernement exprime cordialement sa bonne volonté.
[4] BME, 1961, chronique Hualien, pp. 578-581.
[5] Marcel Flahutez, 1903-1975, ancien de Chine (notice bio. 3354).

Bununs se révélèrent de véritables cordons bleus » suivi des « divertissements traditionnels », danses et pièces de théâtre. De ces dernières, celle qui reçut « le prix de la meilleure interprétation », évoquait « les souffrances des chrétiens persécutés de Chine ».[1] Cela fait penser aux élèves d'Afrique Equatoriale Française qui apprenaient « nos ancêtres les Gaulois »… Mais nous sommes bien sûr, avec la transmission de l'Evangile, dans un engendrement spirituel, et non pas charnel. En tout cas, les convertis du groupe ethnique Bunun entrent dans la filiation de l'Eglise de Chine ; ils sont les fils du labeur de Mgr Vérineux à Moukden, du labeur de Matteo Ricci à la cour de Pékin.

Et pourtant, il y a bien, pour les Mep, "miracle", c'est-à-dire rupture avec le procès habituel de l'évangélisation. Le 9 décembre 1954, la mission de Formose devient une nouvelle région de la Société, distincte donc de celle de Chine[2], et quelques années plus tard, le chroniqueur peut s'exclamer :

> Etonnante mission de Hwalien. Sa croissance fut si rapide et ses premières années si bien remplies qu'elle peut d'ores et déjà, avec ses cent églises et ses cinquante mille chrétiens, soutenir la comparaison avec nos vieilles missions de Chine et même l'emporter sur certaines d'entre elles sinon par l'étendue du moins par la ferveur et la vitalité.[3]

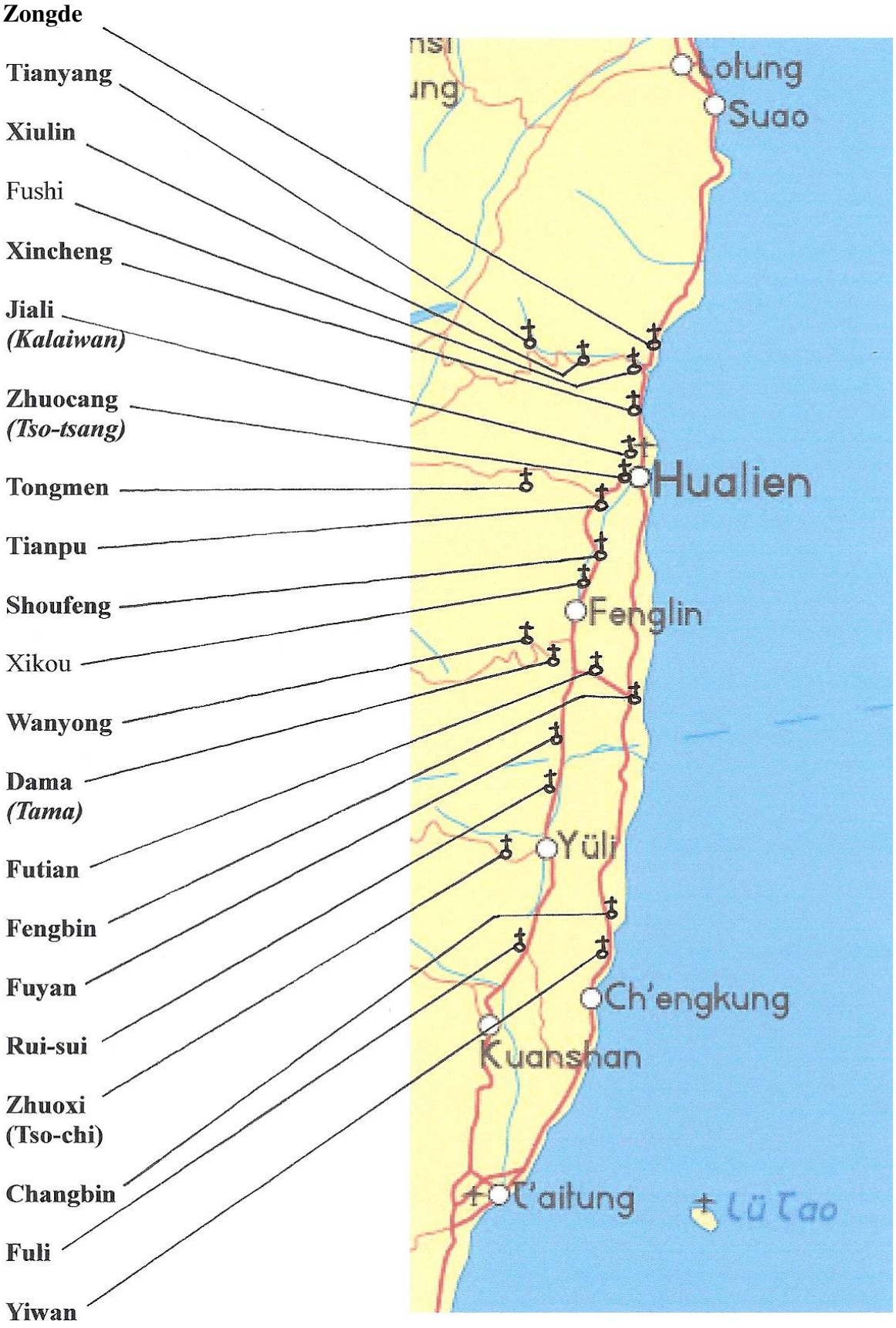
Précisons également que, dans tous les développements de ces chapitres dédiés aux églises du diocèse de Hualien, nous englobons parmi les Mep d'autres acteurs, à savoir les missionnaires de l'Institut de Bethléem (SMB) au sud (comté de Taitung) et les chanoines du Grand St Bernard (CR) au nord (essentiellement chez les Tarokos), les uns et les autres de nationalité suisse ; ils furent à l'œuvre dès l'automne 1953. Ils furent appelés par Mgr Vérineux parce qu'ils avaient déjà, pendant des décennies, travaillé en Chine aux côtés des Mep, en particulier dans les missions du Sichuan et du Yunnan. Mais la préfecture apostolique ayant été confiée par le Saint Siège à la Société des Missions Etrangères de Paris, et le préfet ayant été choisi dans ses rangs, nous placerons sous son seul nom, par commodité de lecture, l'œuvre architecturale diocésaine. En de nombreuses chroniques, les Mep font justice à leurs confrères en leur reconnaissant des qualités de bâtisseur hors pair.[4]

---

[1] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 723-726.
[2] BME, 1955, p. 338.
[3] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 634-637.
[4] Voir en particulier le BME de 1959, pp. 70-73, pour un panégyrique des missionnaires de Bethléem (un second en BME, 1960, pp. 1012-1016) et le BME de 1961, p. 77, pour celui des chanoines du Grand St Bernard. « Nous ne saurons jamais les remercier autant qu'ils le méritent, laissant au divin Juge le soin de leur remettre, en temps voulu, la récompense promise à ses bons serviteurs. »

Localisation des principales paroisses Mep en 1971

D'après la seule carte disponible à la Maison-Mère à Paris
(Bibliothèque Asiatique, côte K TAI 1 1971)



Une seule pastorale, une multiplicité de bâtiments

Nous l'avons vu avec les motivations de son pasteur, le diocèse de Hualien s'est couvert de bâtiments pour répondre à une nécessité pastorale. A un mouvement de conversion qui, d'année en année, ne cessa de s'accélérer, "correspondît" un accroissement proportionnel des constructions de lieux de culte.[1] C'est de cette nécessité qu'émergea peu à peu une stratégie.

La pastorale Mep à base de construction fut soutenue par deux éléments : le besoin des autochtones d'avoir un toit pour faire évoluer une curiosité religieuse vers un engagement baptismal, et la concurrence des missionnaires protestants. Pour les Mep, il fallut, dans l'urgence, avant les autres, offrir un ensemble monumental accueillant à ceux qui venaient à eux, et qu'il s'agissait de garder.

D'autres chrétientés avaient débuté et perduré, même au milieu des persécutions, sans visibilité architecturale. La plus emblématique de ces Eglises de catacombes était bien sûr celle de Rome aux premiers siècles ; mais, plus proche, était un autre cas célèbre, celui du Japon, où les communautés chrétiennes fondées par St François Xavier s'étaient maintenues, sans bâtiment, pendant des siècles, et n'étaient pas pour autant tombées dans les bras des missionnaires protestants arrivés les premiers sur l'Archipel au XIXe siècle. Pourquoi fallait-il qu'ici, à Taiwan, les bâtiments fussent si nécessaires ? Etait-ce uniquement parce que les Aborigènes étaient de « grands enfants » ?

> Les habitants de cette région sont des aborigènes montagnards qui vivaient jadis disséminés dans les montagnes voisines et qui furent groupés en villages, au temps de l'occupation japonaise. Mesure excellente qui leur permit d'accéder aux bienfaits de la civilisation. De chasseurs barbares ils sont devenus en peu de temps de paisibles agriculteurs dont la plupart habitent de coquets villages fort bien tenus, munis d'école et même parfois de dispensaire. Leur vie dans ces merveilleux décors de montagnes est cependant loin d'être idyllique. Les terres sont très pauvres et de peu d'étendue. Aussi la sous-alimentation fait de visibles ravages parmi la population. Ces montagnards aux visages tatoués, réputés jadis pour leur férocité et leurs luttes continuelles contre les tribus du voisinage, sont en passe d'entrer prochainement dans le giron de la sainte Eglise.[2]

Les missionnaires Mep, à mille lieux des considérations rousseauistes sur le "bon sauvage", ou des appels à la décroissance des altermondialistes actuels, se voyaient investis d'une

[1] Le terme de « correspondance » est employé en BME, 1957, chronique Hualien, pp. 161-163.
[2] BME, 1955, chronique Hualien, pp. 338-341.

mission auprès d'une population pauvre, aussi bien sur le plan matériel que culturel. Mais ces « barbares » goûtaient déjà les bienfaits de la « civilisation » ; ils étaient déjà dans ce mouvement qui allait faire de Taiwan, en quelques années, ce modèle de développement que les Mep applaudiraient dans les *Rapports annuels des Evêques.* A Rome ou au Japon, les premiers chrétiens avaient été des "civilisés", mais ici, reprenant inconsciemment le schéma mandarinal, les missionnaires étaient aux prises avec une société en cours de "cuisson". Les Japonais avaient défriché la jungle des chasseurs nomades – sédentarisation, scolarisation, création d'infrastructures sanitaires, mise au travail (agricole) ; l'Eglise, d'une certaine façon, prenait désormais le relais.[1]

Ce rôle civilisateur de la mission chrétienne est explicité dans bien des passages du *Bulletin.* En voici un, parmi beaucoup d'autres :

> Le P. Pourrias de son côté continue à réussir pleinement avec la jeunesse. Chaque soir, sa résidence est envahie par cent soixante-quinze jeunes ; avec entrain ils s'adonnent à la pratique des sports et à l'étude du chant. Dernièrement un repas les a réunis tous : l'écho de cette soirée, où la joie fut maîtresse de maison, est parvenu jusqu'aux districts les plus éloignés. Il y a encore beaucoup de belles choses à signaler dans le district du P. Pourrias : le dimanche son église est pleine à craquer ; en semaine son jardin d'enfants marche à la perfection. [2]

Ici c'est le père Pourrias[3], ailleurs ce seront les pères Zaldua[4], Solvignon[5], Le Corre[6]… Tous les Mep, les uns après les autres, donnèrent à leur évangélisation cet aspect "civilisationnel" qui fut celui de l'œuvre dominicaine à Wanjin, celui de la plupart des missions au cours des siècles. Subvenir aux besoins du corps afin de nourrir les âmes ; façonner des êtres de culture afin d'en faire de bons chrétiens.

---

[1] En BME, 1957 (chronique Hualien, pp. 161-163), est rapporté l'intéressante conclusion de deux Mep de Taiwan revenus des Philippines où ils avaient voulu étudier des sociétés aborigènes de même souche que leurs Amis formosans ; ayant constaté que les Aborigènes de Taiwan étaient plus « évolués » que ceux des Philippines, ils émettent l'idée qu'il a manqué à ces derniers « 50 ans de contact avec la civilisation japonaise ».

[2] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 723-726. Voir déjà en BME, 1958 (chronique Hualien, pp. 640-645).

[3] Louis Pourrias, 1930-… (notice bio. 4022).

[4] Etienne Zaldua, 1926-1663 (notice bio. 3969). Voir BME, 1958, chronique Hualien, pp. 965-985. Très vite – nous sommes 5 ans à peine après l'arrivée de Mgr Vérineux – chaque village eut son festival sportif annuel. Pour l'un d'eux, et bien que les organisateurs ne fussent pas tous chrétiens, le père Zaldua ouvrit les festivités « par une bénédiction et une prière publique. Puis le missionnaire, saisissant la balle au bond, y alla d'un petit discours ad hoc dans lequel il développa, en formules amitsu, les beautés de la maxime antique : *mens sana in corpore sano.* »

[5] Marc Solvignon, 1929-2000 (notice bio. 4029). Voir BME, 1960, chronique Hualien, pp. 455-465.

[6] Joseph Le Corre, 1908-1980 (notice bio. 3485). Voir BME, 1958, p. 363. « Le sport comme moyen de propagande… ». On voit aussi son nom associé à l'apostolat par le sport en BME, 1959, chronique Hualien, pp. 346-348.

Le père Pourrias à qui a été confié l'organisation du district de Futian[1], a parfaitement rempli sa mission : « chorale, salles de jeunes, terrains de jeux, rien de manque ». La chrétienté est « extrêmement vivante »...[2] Et, tout comme l'a été l'église paroissiale quelques mois auparavant, le terrain de basket-ball est béni par le Père Boschet, le supérieur régional, ainsi que « la salle de récréation des jeunes filles où elles pourront se livrer à la lecture et aux jeux d'intérieur », ou la nouvelle statue de la Vierge offerte à la paroisse.[3] Rappelant, dans un autre contexte, le discours d'Urbain II à Clermont, qui transforma les délinquants des campagnes françaises du XIe siècle en soldats du Christ, les Mep canalisent vers le chant, le sport, la lecture, les activités domestiques, les reliquats de sauvagerie de leurs Aborigènes. L'ardeur qu'ils mettaient à s'entredéchirer, se libère désormais sur le stade, en compétitions organisées où les communautés fraternisent et rivalisent de zèle dans une saine émulation.

Mais cette image idyllique rapportée par le *Bulletin* a un prix qui est celui de l'architecture. La conversion des âmes peut se passer de bâtiments, mais l'homme n'est pas qu'une âme… Et les missionnaires se doivent, selon l'anthropologie biblique, de prendre l'homme dans toutes ses dimensions, physique, intellectuelle et spirituelle. Et temporelle… C'est une société – et pas uniquement des individus – à amener au Christ, avec des jeunes et des vieux, des enfants et des adultes, des générations qui s'entremêlent et se succèdent. L'architecture, dont la durée dépasse, théoriquement, l'empan de la vie humaine individuelle, est de ce fait indispensable.

L'église Mep de Taiwan ne peut se comprendre sans le campus qui l'entoure, la résidence du missionnaire ou du catéchiste, le jardin d'enfant – « excellent moyen de propagande »[4] –, le dispensaire parfois, le terrain de sport toujours… etc. Dans chaque village, toutes les dimensions de la sacralité sont ainsi assumées, dans une hiérarchie qui place l'espace liturgique au sommet de la pyramide, et qui fait de la chapelle le "porte-parole" de l'architecture missionnaire. On passe, au fil des années, de la notion de "lieu-saint" à celle de "terre sainte", de la notion de "terre de mission" à celle de "terre de chrétienté". Et c'est pourquoi le diocèse de Hualien fut en chantier perpétuel pendant vingt ans.

> Cette fois encore, le chroniqueur se fait un plaisir d'aborder un sujet souvent évoqué devant les lecteurs du Bulletin : celui des constructions et chantiers. Sujet pour ainsi dire inépuisable. On pourrait dire que la chronique du bâtiment n'est jamais à jour. Depuis la

[1] A une petite quarantaine de kilomètres au sud de Hualien, dans le district de Guangfu, proche de la voie de chemin de fer.
[2] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 455-465.
[3] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 640-645.
[4] BME, 1953, p. 577.

> naissance de la mission, ou plus exactement depuis sa prise en charge par Mgr Vérineux en mars 1953, nous ne cessons d'avoir sous les yeux le spectacle exaltant d'une Eglise qui se construit, s'organise, se dilate et s'infiltre jusqu'aux coins les plus reculés de son territoire.[1]

Pour le rédacteur du *Bulletin*, la chronique des chantiers d'églises, c'est celle de l'expansion organique de l'Eglise !

Toutes les chroniques de la mission Mep de Hualien, relatent des projets, des constructions et des bénédictions d'églises, systématiquement de 1953 à 1960[2], et encore fréquemment jusqu'en 1967. A partir de cette année-là, le fléchissement commence. Sur l'ensemble de ces quinze années, à côté des lieux de culte sont mentionnées des constructions ou inaugurations de résidences missionnaires[3] (6), de jardins d'enfant[4] (3), de salles de prédications[5] (2), de dispensaires[6] (2).

A ces chiffres, il faut rajouter tous les édifices qui servent à différents usages : des jardins d'enfant qui le soir s'ouvrent à la formation des adultes et des catéchumènes[7] (10), des oratoires qui abritent aussi la résidence du missionnaire[8] (4), des oratoires qui peuvent se transformer en catéchuménat[9] (1), des presbytères qui accueillent aussi une école de catéchistes[10] (1) ou le centre de soin[11] (1), des dispensaires qui sont aussi foyers pour étudiants[12] (1). Certes, la polyvalence des locaux est surtout le fait des premières années, quand l'urgence et les finances obligeaient les Mep à se contenter d'installations de fortune, mais elle relève aussi, notamment pour les bâtiments qui servent de crèche en journée et de

---

[1] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 863-866.
[2] La première chronique sans récit de bénédiction d'église est celle du BME de 1960, pp. 832-834. Mais, « est-ce à dire qu'à Hwalien "l'ère des chantiers" est close ? Assurément non et, pour employer les termes mêmes de Mgr Vérineux, "elle ne le sera pas d'ici longtemps". » (p. 832).
[3] BME, 1953, p. 704 (résidence pour le missionnaire et chambre pour le catéchiste, en mentions distinctes) ; BME, 1955, chronique Hualien, pp. 338-341 (résidence pour le missionnaire *et* son catéchiste) ; BME, 1958, chronique Hualien, pp. 541-543 (deux presbytères) ; BME, 1959, p. 1060 ; BME, 1959, p. 631.
[4] BME, 1953, p. 577 ; BME, 1955, p. 338 ; BME, 1959, chronique Hualien, pp. 631-632.
[5] BME, 1959, p. 630 (dans l'ordre : église, résidence, salle de prédication) ; BME, 1960, chronique Hualien, pp. 455-465.
[6] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 849-855 (bénédiction d'une maison tenue par un médecin de Mandchourie, récemment baptisé, à Fenglin) ; BME, 1961, chronique Hualien, pp. 490-496.
[7] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 541-543 ; BME, 1959, p. 263 ; BME, 1959, p. 631 (le jardin d'enfant/salle de conférence et la résidence missionnaire font corps avec l'église) ; BME, 1959, chronique Hualien, pp. 863-66 (sert également de salle de danse et de récréation) ; BME, 1959, p. 1060 ; BME, 1960, chronique Hualien, pp. 832-34 ; *Epiphanie,* 1962, chronique Hualien, pp. 925-945 ; *Notice biographique* du père Zaldua, dans *Notices biographiques (1962-1968)*, p. 234.
[8] BME, 1954, p. 780 ; BME, 1958, chronique Hualien, pp. 849-55; BME, 1959, p. 263 ; BME, 1959, p. 346.
[9] BME, 1953, p. 889.
[10] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 455-465.
[11] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 541-543.
[12] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 640-645 (chez les Sœurs suisses de Ste Croix).

salle de réunion en soirée, d'une volonté d'optimisation du parc immobilier.

Pour la dimension monumentale de la Mission, après les églises, ce sont les jardins d'enfant qui sont le plus souvent mentionnés. On a aussi bien sûr les presbytères, mais cela va sans dire – ce n'est pas de l'apostolat que de loger son personnel – et les terrains de sport, mais ils ne nécessitent pas de constructions particulières – les rencontres sportives organisées par les Mep s'apparentent davantage à une fête de patronage qu'à une compétition internationale… Les garderies pour les enfants, au contraire, furent pour les Mep un élément important de leur évangélisation par l'architecture. En lien avec les sœurs chinoises du St Cœur de Marie, puis avec les sœurs aborigènes de Ste Marthe, ils planifièrent des créations systématiques de jardins d'enfants dans chacune de leurs paroisses.[1] Sans pouvoir dire qui en eut l'idée en premier, il est remarquable que cette politique devînt rapidement celle de l'ensemble de l'Eglise catholique à Taiwan, et que la présence de toboggans et de dessins muraux auprès des lieux de culte soit aujourd'hui un trait caractéristique de l'architecture catholique sur l'île.

L'œuvre scolaire des Mep ne va guère plus loin. Les rares mentions d'école, dans le *Bulletin*, sont toujours en lien avec les sœurs du St Cœur de Marie, les pères de Bethléem et surtout les sœurs Ursulines[2] qui, à partir de 1958, gérèrent le principal établissement d'enseignement catholique (primaire et secondaire) du diocèse, le lycée *Stella Maris*. La congrégation féminine, bien implantée à travers le monde, avait sa propre organisation immobilière, son propre mode de financement.

Quand à l'autre grande œuvre missionnaire traditionnelle[3] qui est le soin des malades, elle fut également marginale dans la stratégie Mep à Hualien, liée au hasard des personnalités ou des circonstances.[4] Là encore, ce n'était pas dans leur vocation d'ouvrir des hôpitaux. Et dans les commencements héroïques, à l'époque où les infrastructures sanitaires civiles n'étaient pas encore fiables ou simplement existantes, les Mep eurent recours à leurs confrères Camilliens du comté d'Ilan, eux dont l'exercice médical était au cœur de leur apostolat.

---

[1] BME, 1961, chronique Hualien, pp. 645-694. Relativisons les choses : l'annuaire diocésain de 2007 enregistre 16 crèches et jardins d'enfant, pour 46 paroisses.

[2] L'Ordre de Ste Ursule, fondé au XVIe siècle en Italie, est un des principaux ordres religieux dédiés à l'éducation des jeunes filles et aux soins des nécessiteux. A Taiwan, outre le diocèse de Hualien, les Ursulines sont encore présentes à Kaohsiung où elles ont créé l'Institut universitaire de langues étrangères (*Wenzao Ursuline College of Languages*), la seule structure universitaire diocésaine.

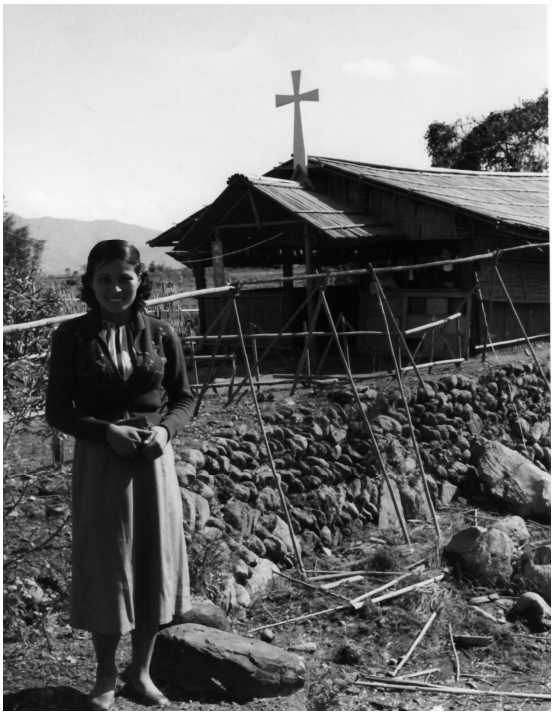
[3] « Les missionnaires dans leurs œuvres » (titre de la seconde partie du collectif *Missionnaires chrétiens, XIX-XXe siècle… op. cit.*) bâtissent, enseignent et soignent… en plus d'annoncer la Bonne Parole, ou en vue de.

[4] Le père Duris (Mep) est l'exception qui confirme la règle, exerçant une activité médicale de son propre chef. (cf BME, 1961, chronique Hualien, pp. 490-496). Le père Poupon (Mep) aussi exerça un temps comme infirmier à Futian, ce qui le rendit « populaire » (notice bio. 3964), ainsi que le père Pecoraro (BME, 1956, chronique Hualien, p. 777-780). On voit aussi, en BME, 1959 (chronique Hualien, pp. 345-348) combien la jeep du père Emery (CR) fut mise à contribution pour transporter les malades vers l'hôpital de Hualien ; mais c'était alors le seul véhicule à pouvoir parcourir les zones montagneuses des Tarokos.

Les églises provisoires

Accentuant cette impression générale d'un diocèse en chantier, doublant quasiment les recensions des constructions et des bénédictions dans les archives, les églises provisoires jouèrent dans la mission de Hualien un rôle particulier, bien au-delà d'une simple alternative à une architecture "définitive". Leur caractère provisoire fut, au début, une conséquence de l'urgence pastorale dont nous avons déjà parlé, et d'un climat tropical auquel la plupart des missionnaires Mep n'étaient pas habitués. Mais, durant les premières années de leur travail d'évangélisation, ces églises provisoires devinrent un élément à part entière d'une stratégie missionnaire que la réalité même du terrain leur fit concevoir.

Il paraissait logique de suivre, sur la nouvelle aire de mission formosane, le mouvement ternaire habituel : prédication sans locaux, premières conversions et locaux provisoires, enracinement ecclésial et locaux définitifs. Un écho de cette simplicité des commencements et de l'aspect naturel de la croissance du vivant s'entend dans la photo et la citation suivantes :

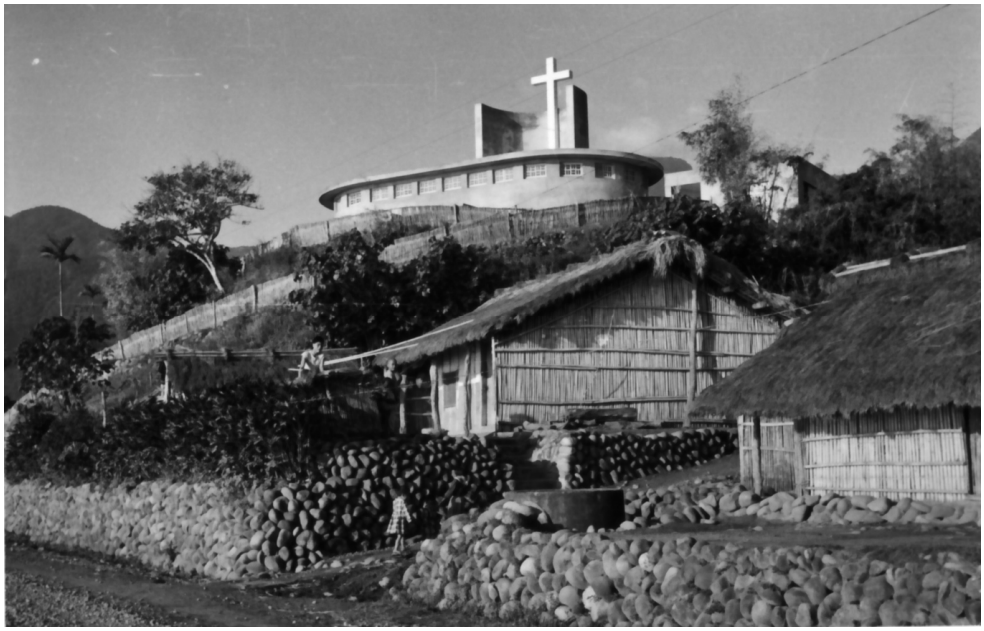


La belle indigène, souriante, un peu timide, devant l'église en bois et bambou ; une pauvreté évangélique, propre à attendrir les donateurs occidentaux, émus autant par la pureté du ciel – le soleil ne brille que sur les gens simples, proches de la nature – que par la grande croix qui s'y détache – le seul astre qui habille l'uniformité du ciel et qui apporte la civilisation à une terre caillouteuse… (Archives Mep)

> Pas plus d'embarras ni de frais d'imagination pour trouver les locaux nécessaires. La bonne nature n'a-t-elle pas tout prévu ? Si les salles de réunion sont insuffisantes ou inexistantes, il y a bien toujours à proximité une cour, un jardin, quelques bancs… Et voilà le problème résolu. Solution provisoire mais économique, concours heureux quoique fortuit de l'utile et de l'agréable.[1]

[1] BME, 1954, p. 511.

Tout cela est très bucolique, mais ça ne fonctionna pas, au moins pour deux raisons : à quelques encablures du Tropique du Cancer, sur la côte Pacifique que bordent des sommets à 3000m, l'été est accablant, l'hiver pénétrant et les tempêtes annuelles ; d'autre part, Formosans, Chinois ou Aborigènes n'avaient pas ce caractère "fleur bleue" des images de première communion. Et cela nous donne la photo suivante :



ND Reine de la paix, construite en 1960, église paroissiale de Yiwan, bourg côtier à une soixantaine de kilomètres au nord de Taitung. Le bâtiment missionnaire en béton domine les paillottes de bambou d'une population rurale. On retrouve, par une autre logique, le contraste si visible dans bien des villages d'Europe d'un lieu de culte démesuré par rapport à l'habitat (genre St Bertrand de Comminges ou le Mont St Michel). (Archives Mep)

Nous l'avons vu, Mgr Vérineux comprit très vite qu'il fallait remplacer ce mouvement "naturel", linéaire, par un autre, plus adapté à Taiwan : construction provisoire, abandon par typhon ou par débordement, nouvelle construction (que l'on se gardera bien d'appeler "définitive"). Un mouvement davantage cyclique. Dramatiquement cyclique, puisqu'après vingt ans de labeur, quand enfin les missionnaires pensaient pouvoir laisser à un clergé autochtone une Eglise bien installée, ils constatèrent que leurs églises, à peine construites pour assumer typhons et débordements, se vidaient. Et ils durent repenser la mission formosane à ses racines…

Cet aperçu nous permet d'envisager les églises provisoires du diocèse de Hualien sous trois angles de vue différents, selon trois adaptations possibles.

Pendant cinq ans, les Mep se familiarisèrent avec le climat local. Ils comprirent vite – et les

autochtones les aidèrent à comprendre par leurs récriminations – qu'il fallait bâtir pour s'abriter. Quoiqu'en disent les rapports missionnaires, intarissables sur la beauté des paysages, à Taiwan la nature peut montrer violemment son hostilité. Ils bâtirent à tour de bras pour offrir un abri aux foules de sympathisants ; un manque de bâtiment aurait conduit à un découragement, voire à une défection, de beaucoup, nous en avons déjà parlé. Mais comme, les premières années, les finances et le personnel ne permettaient pas d'envisager les choses en grand, on fit du rapide et du léger. Et c'est ainsi que les édifices provisoires le furent bien plus brièvement que prévu.

A partir de cette première adaptation, se développa chez les Mep une autre façon de concevoir l'architecture provisoire, non plus seulement comme un palliatif, faute de pouvoir faire mieux, mais comme une démarche positive. Cette évolution est clairement exprimée dans cet extrait de l'article « Adaptation » de Mgr Vérineux :

> C'est ainsi que les jeunes chrétientés, lorsqu'elles poussent si vite, à de rares exceptions près, traversent un jour où l'autre une petite crise de croissance, nous mettant dans un cercle vicieux dont on ne peut réellement se dégager qu'en se résignant à courir certains risques ; ainsi que, résolus malgré tout à faire le premier pas, nous devons en même temps faire admettre à ces grands enfants qu'une concession en appelle une autre ; ainsi enfin que prit naissance la formule des églises provisoires.
>
> Aux termes d'un contrat passé entre l'évêque et les notables de la localité ceux-ci d'une part s'engagent à construire eux-mêmes sur un terrain appartenant à l'un d'entre eux et à la mode du pays : bambous, lattes, crépi, chaume… un édifice aux dimensions proportionnées à l'importance du groupe. L'évêque d'autre part s'engage à les aider en assumant les frais d'achat des matériaux (Je tiens beaucoup au mot "aider" qui sur le plan psychologique peut avoir son petit effet). Par ailleurs il est bien entendu que c'est leur église, qu'elle est provisoire, et qu'ils en auront une vraie, une définitive, *quand* je pourrai le faire et *si* ils continuent à donner toute satisfaction. Deux conditions qui, on le voit, me donnent du large. Si à première vue le marché paraît onéreux, en réalité il ne l'est pas, car ce ne sont pas deux mais trois coups que je fais en même temps, puisque, outre le temps gagné et l'économie réalisée, faisant de la future église une récompense, une prime à la fidélité, s'il est permis de parler ainsi, j'acquiers du même coup un précieux moyen de contrôle, un puissant stimulant dont j'ai bien l'intention de tirer le meilleur parti.[1]

Puisque les catéchumènes réclament à cors et à cris un abri, les missionnaires le leur

[1] BME, 1955, pp. 517-524.

donnent ; mais il y a contrat. L'engagement est réciproque ; le bâtiment provisoire – et c'est plus d'une salle de réunion dont on a besoin que d'un lieu liturgique, puisqu'on ne traite pas encore avec des baptisés – crée du lien. Ce qui était présenté, de la part des autochtones, comme un chantage – donnez-nous une église, ou bien nous allons voir le concurrent… – est retourné au profit de l'évêque : il montre sa bonne volonté, faisant ainsi d'eux des obligés. Des obligés qui restent en plus dans une attente, puisque ce qu'ils ont obtenu ne constitue qu'un acompte. Le jeu est subtil, mais c'est pour la bonne cause… Encore une fois, il s'agit du salut des âmes. Le simple fait que l'évêque expose si candidement ses motivations dans une revue destinée à un large public, au moment même où il les conçoit, prouve qu'il a pour lui sa conscience, ses confrères et l'opinion catholique de France. Ce n'est pas tant du calcul que de la « psychologie », car on a affaire à de « grands enfants ».

> Nous n'en sommes encore qu'au début. Période d'essai qui semble bien tendre vers une application plus étendue. La généralisation de cette nouvelle formule ne nous dispense évidemment pas de continuer à doter la mission d'édifices sacrés. Nous n'aurons garde d'y manquer, mais ce sera désormais au ralenti et dans une mesure proportionnée à nos moyens.[1]

Une adaptation non plus au climat, mais à la mentalité des autochtones ; du moins à ce qui est perçu de cette mentalité par les missionnaires. La suite montre que cette « formule » ne fut pas systématisée. Dans son article « On croît rêver », un an plus tard, Mgr Vérineux conclue le sujet : la formule des chapelles provisoires, si elle a pu être d'un grand secours, n'a été qu'une solution elle-même provisoire.[2] Puis il n'est plus mentionné, nulle part, ni même dans les *Souvenirs*, un quelconque provisoire "pastoralement prémédité" ; à partir de 1958, le béton s'imposa de façon quasi-systématique. Nous étions là à une étape de l'adaptation, à un stade de l'appropriation, par les Mep, du champ qu'ils devaient ensemencer avec l'Evangile.

Cet angle de vue céda la place à un autre. Après avoir subi des conditions qui les condamnaient à des bâtisses temporaires, après avoir tenté d'inverser ces conditions en leur faveur, en faisant de la précarité un hameçon, les Mep acquirent peu à peu une sorte de fatalisme serein. On continua à construire vite et mal quand il le fallait, comme on place son pied dans l'encoignure d'une porte pour éviter que son interlocuteur ne la referme trop tôt[3];

---

[1] BME, 1955, pp. 517-524 *(*suite).
[2] BME, 1956, p. 531.
[3] Voir par exemple en BME, 1959 (chronique Hualien, pp. 863-866) : « A Wanyong… le P. Pecoraro vient d'achever la construction d'un oratoire-catéchuménat. Simple construction en bois avec base de ciment de dix mètres sur quatre, mais qui n'en constitue pas moins une prise de position nouvelle, dans cette bourgade formosane qui compte près de 300 familles. »

on continua aussi à multiplier les bâtisses solides et ostentatoires. L'essentiel était de prendre en compte la spécificité de chaque paroisse.[1]

Avec le temps, avec ce réalisme qu'apporte la familiarité d'une terre et de ses habitants, les pasteurs du diocèse de Hualien placèrent leurs intérêts stratégiques ailleurs. Les églises moins résistantes ou trop petites disparurent peu à peu, remplacées par d'autres plus adaptées, qui elles-mêmes se révélèrent parfois provisoires, sans que cela en fût un drame. Replacée dans la hiérarchie des valeurs chrétiennes, la précarité des édifices n'est ni positive ni négative, elle est neutre ; tout dépend de l'utilisation qu'on en fait…

Après tout, n'était-ce pas un bon signe que le programme architectural diocésain, tout ambitieux qu'il fût, restât insuffisant ? En 1961, voici la conclusion du chroniqueur :

> [Rares étaient les lettres des missionnaires] qui ne se terminaient pas par ces mots : si seulement j'avais une église pour les rassembler ! On a fait du chemin depuis lors, il faut le reconnaître, puisque c'est par centaines que se comptent à présent nos édifices, petits ou grands, dignes ou indignes de ce nom, églises en dur ou en bois, oratoires, chapelles provisoires et paillottes de tous genres et de toutes dimensions… Eh bien, le croirait-on, les pieuses récriminations de nos bons missionnaires n'ont pas cessé pour autant, tout au plus ont-elles pris une forme nouvelle, et rares sont maintenant ceux qui, à la suite d'une fête comme celle que nous venons de célébrer (Noël 60)), ne vous disent pas : heureusement qu'il faisait beau temps car faute de place dans l'église la moitié des chrétiens a dû rester dehors. A moins que ce ne soit le contraire, c'est-à-dire la même chose. […]
>
> Voilà donc où nous en sommes. Des églises trop petites, des chrétiens sans lieu de culte, la messe sous une bâche qui laisse passer l'eau, des fidèles trempés jusqu'aux os… Et cela après des années d'un effort inimaginable, d'un tour de force rarement égalé dans le domaine des constructions et d'une imposante série de "miracles " autour desquels on a peut-être fait trop de bruit.[2]

Pouvait-on se plaindre que même les édifices "définitifs" fussent ramenés à l'étape précédente en raison de l'affluence des fidèles ? Et puis, pour un Mep qui a dû laisser en Chine de somptueuses cathédrales, la notion de bâtiment "définitif" a-t-elle un sens ? N'est-il pas, plus que tout autre, éveillé au fait que la figure de ce monde passe…

---

[1] Cf BME, 1956, p. 531, dans l'article de Mgr Vérineux « On croît rêver ».
[2] BME, 1961, pp. 146-147.

La lutte contre les éléments naturels

Revenons maintenant sur les deux phénomènes qui contribuèrent à façonner toute la pastorale Mep à Taiwan et à donner au diocèse de Hualien un air de vaste chantier de construction : les typhons, dans ce paragraphe, et les protestants, dans le suivant.[1]



Un lieu de culte chrétien qui se dresse fièrement dans la campagne tropicale. (Internet)



L'église de Zuocang (dans l'agglomération de Hualien), au lendemain du typhon du 3 août 1975 (Archives Mep)

Le contraste est bien mis en lumière dans les archives Mep : d'un côté les paysages paradisiaques de Formose, « splendide et perpétuel bouquet de verdure »[2], et de l'autre les violences climatiques qui détruisent en quelques heures des années de labeur et qui font « de notre paradis un véritable enfer »[3].

> Notre jeune mission a connu sa première épreuve dans la nuit du 3 au 4 juillet. Nuit tragique au cours de laquelle un typhon d'une extrême violence s'abattit sur la ville de Hwalien et ses environs. Alors qu'un millier de maisons s'écroulaient, que portes et fenêtres de l'église volaient en éclats, que la trombe dévastait tout l'intérieur de l'édifice et le faisait pencher gravement, notre petite résidence japonaise solidement bâtie résista, Dieu merci, aux coups de la tornade. Elle servit de refuge à plusieurs familles chassées de leurs demeures abattues ou inondées…[4]

[1] Si nous nous étions placés du côté presbytérien, nous aurions construit une démarche parallèle, et serions arrivés ici au stade de la présentation des typhons et des catholiques (dans lesquels nous aurions alors englobé les autres chrétiens dissidents)…

[2] BME, 1953, article « Formose, aperçu géographique », de Mgr Vérineux, p. 558. On est dans la période découverte, au tout début de l'histoire, le climat et la végétation sont décrits de façon lyrique, la terre formosane est « riche » et ses habitants « intelligents »… Nous verrons dans un prochain chapitre combien l'émerveillement initial se renouvelle dans les villages aborigènes, mêlé à l'émerveillement du succès de l'évangélisation.

[3] *Souvenirs… op. cit.*, p. 219.

[4] BME, 1953, p. 776.

Premier typhon vécu par Mgr Vérineux et ses collaborateurs, dans la nuit du 3 juillet 1953 ; la seule église de la mission fut abîmée mais ne s'effondra pas. Quand on n'a rien, on ne craint pas les voleurs, mais quand on a accumulé les biens… Suite au typhon du 15 juillet 1958, survenu la nuit, encore, comme les voleurs, après cinq années d'activité intense, la complainte est autrement plus douloureuse. Un « désastre sans précédent », pour nos missionnaires du moins. La plupart des chrétientés Mep furent touchées, églises et résidences aplaties, toitures envolées, hosties consacrées perdues, confessions en masse. Même les barres de fer se volatilisèrent, et les colonnes de ciment se fendirent. [1]

> Quant aux quelque cinquante chapelles de secours de la zone atteinte par le typhon, simples constructions provisoires en bois léger ou en bambou, elles ont tout simplement disparu, plusieurs sans laisser de traces. Le bilan des pertes pour la mission est donc très élevé. Reste le problème angoissant de la reconstruction. Puisse la générosité de nos bienfaiteurs correspondre à l'urgence de nos besoins ![2]

Typhons, ouragans, glissements de terrain, tremblements de terre[3], et autres mots à « sinistre résonance »[4], sonnent le glas non seulement des édifices mal conçus, que l'urgence condamnait de toute façon à n'être que provisoires, mais aussi de bâtiments dont on s'enorgueillissait, dont « la construction avait demandé beaucoup de temps et de difficultés »[5]. Même quand l'édifice reste debout, les dommages sont parfois tels qu'il faut le reconstruire complètement.[6]

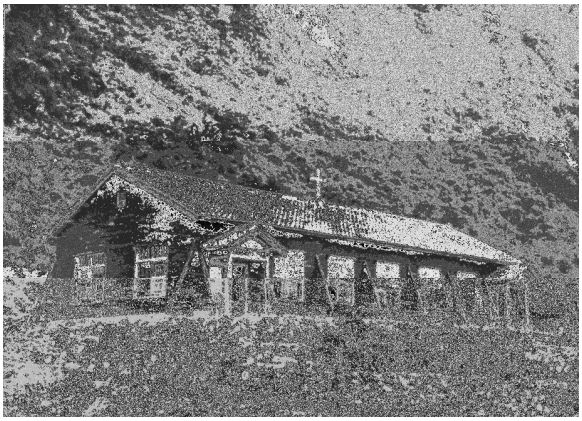
Et d'année en année, chaque été, c'est la chronique des dégâts. Mais une chronique allant, à partir du fameux typhon de 1958, s'amenuisant ; et devenant anecdotique après 1961. Ainsi, dans cette lutte contre les éléments naturels, retrouvons-nous la césure dont nous avait déjà entretenu Mgr Vérineux, entre les premières églises et celles « nouvelle formule », cette dernière expression s'appliquant essentiellement à la solidité de la structure.

La date de ce basculement ? La question est mal posée, car il ne s'agit pas à proprement parler d'un "basculement" ou d'une "césure", mais d'une évolution qui s'accomplit au gré des nécessités ou des possibilités du moment. Les Mep construisirent en certains endroits des

---

[1] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 849-855.
[2] *Ibid.*
[3] Voir BME, 1957, chronique Hualien, pp. 351-354. Autre mention en BME, 1958, chronique Hualien, pp. 640-645, de ce phénomène « dont nous sommes ici coutumiers ».
[4] BME, 1959, p. 972.
[5] *Ibid.*
[6] Deux exemples sont donnés en BME, 1958, chronique Hualien, pp. 849-855.

bâtiments en dur dès le début – n'avaient-ils pas testé un premier typhon juste quelques mois après leur arrivée ? – mais se contentèrent ailleurs de paillotes, encore de nombreuses années, attendant qu'elles s'écroulent d'elles-mêmes pour les remplacer. Dès 1956, le chroniqueur du *Bulletin* affirmait que tous leurs édifices étaient « construits en dur, brique et ciment, capables de résister à n'importe quel typhon »[1] ; mais en 1959 une salle polyvalente qui devait servir de jardin d'enfant, de lieu de prédication et de piste de danse, était construite « avec le matériau pris sur place, c'est-à-dire en bambou »[2]. Et nous voyons l'église de Zuocang, construite en bois au printemps 1955, continuer son service jusqu'en 1975. La solution pastorale des églises provisoires dont nous avons constaté qu'elle n'avait guère durée, fut abandonnée à n'en pas douter du fait de ces nettoyages régulièrement offerts par la nature, qui imposaient périodiquement leur lot de reconstructions.




Une église de la première génération (Takkiri ?) ; une autre après le passage d'un typhon. (Archives Mep)

Ce furent justement ces reconstructions qui donnèrent l'occasion de penser une « nouvelle formule » architecturale.

> Disons tout d'abord premier point que par "nouvelle église" il faut entendre pour une fois non pas un édifice qui surgit, après tant d'autres, au sein d'une chrétienté qui soupirait après elle depuis des mois et des années. Non, les chrétiens de Takkiri avaient tout au contraire été servis dans les premiers, à l'époque déjà lointaine où nous construisions vite et... mal, ou plus exactement à l'époque où manquant de tout mais surtout d'expérience et d'argent, il nous était difficile de faire mieux. Du nouvel édifice nous ne dirons donc rien sinon que, comparé au précédent, il est légèrement plus grand, sensiblement plus beau et surtout beaucoup plus solide. Puisse-t-il selon le vœu formulé ce jour-là par le prédicateur devenir

[1] BME, 1956, p. 993
[2] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 863-866, dans le village amis de Kasuga.

> bientôt trop petit à son tour pour contenir la foule des néophytes et des catéchumènes, nous imposant la douce obligation de recommencer une fois de plus dans quelques années. [1]

Une « nouvelle formule » concernant donc accessoirement l'esthétique. L'évolution n'avait pas pris une décennie ; si on considère les églises du Sacré-Cœur (la refonte de la première cathédrale) ou la pro-cathédrale qui servirent de refuge à la population avoisinante lors des typhons de 1959[2], c'était à peine cinq ans ; toujours cette rapidité spécifique de la mission de Taiwan. Et cette deuxième génération d'église restait dans l'attente d'une troisième, quand l'ouragan spirituel qui ne cessait alors de convertir les foules païennes rendrait toutes les églises du diocèse inutilisables, par manque de place cette fois-ci.

De l'usage métaphorique du typhon… Dans les langues bibliques – hébreu, grec – n'est-ce pas le même mot qui désigne le vent et l'esprit – *ruah* ou *pneuma* ? Les tempêtes qui détruisent même les structures en fer et en ciment n'étaient pas parvenues à détériorer les deux cathédrales, l'ancienne et la nouvelle, (re)construites en béton armé[3], et ces dernières s'étaient même révélées un refuge pour les païens. Il est facile ici de quitter le factuel pour la symbolique… Avant le typhon, on construisait mal, les matériaux utilisés étaient de médiocre qualité[4] ; la "nuit obscure"[5] renvoya l'homme à sa nudité, et la liturgie retrouva son cadre naturel d'arbres et de rochers[6] ; et on se remit au travail en vue d'une « bonne et solide construction »[7]. Tout cela est très évangélique.

Ce langage parabolique n'est pas explicite dans nos archives ; peut-être fallait-il un peu de retenue vis-à-vis des donateurs à qui on faisait part de la volatilisation de leurs efforts ; peut-être aussi n'avait-on pas le cœur, juste après avoir vécu la perte, d'exprimer la prise de recul sur les événements que constitue leur mise en parabole. Pourtant, le rôle symbolique du typhon apparaît partout en filigrane. La solidité des églises devient l'image par excellence de la fidélité des nouveaux convertis.

Dans ce pays où le pouvoir politique est si favorable au christianisme, le typhon joue le rôle de la persécution : il éveille et dynamise. Il est, pour ainsi dire, indispensable pour rendre la mission de Hualien archétypale. Les longues marches en montagne pour rejoindre les

---

[1] BME, 1961, p. 77.
[2] BME, 1959, p. 972.
[3] Pour la première, voir BME, 1958, chronique Hualien, pp. 254-257.
[4] Cf BME, 1961, chronique Hualien, pp. 578-581.
[5] Pour reprendre un vocabulaire mystique, popularisé notamment par St Jean de la Croix.
[6] BME, 1961, chronique Hualien, pp. 578-581. Pour le père Pourrias qui dut attendre l'achèvement de sa nouvelle église en se contentant de liturgies « en plein air ».
[7] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 541-543, pour le cas de Shoufeng, à une douzaine de kilomètres au sud de Hualien.

stations, et autres difficultés du genre, ne sont que la face de pénibilité que tout métier possède. Quand le chroniqueur raconte l'aventure que représente une visite apostolique sur l'île des Orchidées (*Lanyu*), il ne fait que montrer des hommes accomplissant simplement leur devoir, qui n'est ni plus ni moins dur que celui des pêcheurs du lieu.[1] Seul le typhon possède un caractère "extraordinaire", qui rend la vie de missionnaire à Taiwan autrement plus périlleuse et exaltante que le rude quotidien d'un laborieux du pays natal.

Sans lui, sans les photos d'églises ravagées, on n'aurait de Formose qu'une image d'Epinal de la mission chrétienne. Sans lui, la conclusion donnée par un missionnaire à une lettre dans laquelle il vient de décrire le piteux état de sa résidence, « vive la joie quand même ! »[2] n'aurait rien d'héroïque. Sans lui, sans les reconstructions par dizaines qu'il nécessite[3], l'évangélisation de Taiwan, avec ses catéchumènes venus d'eux-mêmes, ne serait qu'une activité somme toute assez commune ; et les nouvelles bénédictions ne seraient pas un « jour de joyeux réconfort »[4], mais une fastidieuse répétition.

La course avec les protestants

C'est probablement dans cette ambiance parabolique qu'il faut aussi lire dans le *Bulletin*, la présence protestante. Comme les typhons, les protestants n'ont droit qu'à quelques lignes de temps en temps, mais la régularité de leurs apparitions, et la façon dont elles sont tournées, comme pour les typhons, les rendent omniprésents, structurellement constitutifs du chantier Mep à Taiwan.

Le ton est donné dès la première année, dès 1953 :

> Cette création d'un nouveau centre paroissial s'avérait d'ailleurs nécessaire pour diverses raisons : éloignement de l'église de Hwalien-ville, insuffisance de cette dernière pour contenir la foule toujours grossissante de nos fidèles, affluence des catéchumènes dans ce quartier excentrique, et enfin urgence de s'établir sur un terrain où les protestants sont déjà fortement installés…[5]

Et ce fut la construction d'une grande salle, l'église provisoire – celle à côté de l'évêché –, en attendant la "vraie" église, qui serait en fait la pro-cathédrale, « si le Bon Dieu le permet »

[1] cf BME, 1958, chronique Hualien, pp. 640-645
[2] BME, 1959, p. 972. Le mot est du père Poupon, réputé comme « le broussard numéro un de la mission ».
[3] En BME, 1959, p. 263 : « Des chapelles et oratoires, détruits par le typhon du 15 juillet dernier ont déjà été relevés par dizaines. »
[4] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 849-855.
[5] BME, 1953, p. 889.

rajoute – pieusement ou prudemment – le chroniqueur. Il le permit, comme nous le savons ; mais la présence divine n'était-elle pas déjà là, attendant patiemment son heure, dans le panorama « d'une fascinante grandeur »[1] qui s'offrait aux nouveaux missionnaires ? Et la preuve de cette protection bienveillante n'était-elle pas dans le fait qu'en l'espace d'un an et demi, « dans ce quartier qui était depuis de longues années le domaine exclusif des protestants », l'Eglise catholique avait « conquis d'emblée une place prépondérante » ?[2]

Je note une ambigüité dans les chroniques Mep. Le catholicisme, partout où il parvient, supplante les autres confessions chrétiennes, apparemment sans effort démesuré, comme par la seule attraction de son message.

> C'était la première fois qu'un prêtre catholique y pénétrait. Il a visité les principales agglomérations, très bien accueilli partout. Il apprit que tour à tour prédicants presbytériens, adventistes, témoins de Jéhovah étaient venus sur les lieux proposer leur doctrine, mais, semble-t-il, sans le moindre succès…[3]

Dans un autre secteur, avec un autre missionnaire :

> La semence qu'il jeta voici environ cinq ans dans cette région a produit cent pour un. Les rudes adversaires qu'il y rencontra sous la forme de plusieurs sectes protestantes ont depuis longtemps beaucoup perdu de leur mordant et ont dû presque partout céder la place. Nos chanoines dynamiques et motorisés sont d'emblée les vainqueurs.[4]

Et cette fois-ci dans un milieu autre que celui des Aborigènes :

> [A la bourgade ombragée de Wanyong] La population est entièrement formosane, presque toute d'origine cantonaise hakka. Evénement heureux à signaler : depuis quelques mois un mouvement de sympathie extraordinaire envers l'Eglise s'est manifesté d'une manière spontanée parmi cette population.[5]

Dans cette période de croissance, miraculeuse, la Providence est à l'œuvre, et son messager n'a pour mission que de faire son devoir qui est de prêcher la Bonne Parole, ce qu'on peut traduire dans le contexte par "construire des lieux de prédication". Mais on ne peut

[1] BME, 1953, p. 889.
[2] BME, 1955, p. 338.
[3] BME, 1955, chronique Hualien, pp. 338-341. Il s'agit du P Poupon (Mep).
[4] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 345-348. Il s'agit du P Barreau (Mep), remplacé ensuite par les Chanoines.
[5] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 863-866.

s'empêcher par moment de lorgner sur le voisin, pour voir où il en est ou si l'on a fait mieux ; et parmi les éléments de comparaison, vient en premier l'architecture, forcément, la vitrine des communautés. Lors d'une bénédiction d'église, dans le relâchement d'un bon repas, des propos sont révélateurs :

> "Enfoncés, les protestants ! ", telle est la réflexion la plus fréquemment entendue. Et telle est bien la vérité à en juger par la piètre figure que fait maintenant à l'autre extrémité du village l'église de nos frères séparés ; à en juger surtout par les cent trente nouvelles inscriptions recueillies récemment par le Père.[1]

On est fier de son église, non seulement parce qu'elle est « élégante », en valeur absolue, mais aussi parce qu'à côté d'elle, en valeur relative, « le petit temple presbytérien fait piètre figure ».[2] La répétition de cette dernière expression à une année d'intervalle, à la façon d'un mantra, persuade le lecteur, et peut-être bien le chroniqueur lui-même, du succès. La preuve indubitable est donnée par les « inscriptions », c'est-à-dire les entrées en catéchuménat. Le bâtiment a servi d'accroche ; c'est le "document d'appel" qui incite à venir voir.

Pourquoi alors ce sentiment d'urgence qui est si souvent exprimé, parfois avec une pointe d'angoisse ? Puisqu'on est passé des « escarmouches »[3] avec les protestants, à leur recul, jusque dans des villages qui étaient leurs « fiefs »[4] , en cinq ans à peine, que ne garde-t-on une sérénité pleine et entière ? Ne suffit-il pas de construire une chapelle « de belle venue et fort bien charpentée »[5] pour faire revenir les frères séparés dans le giron maternel ?

Dans un développement conséquent, le chroniqueur Mep de 1958 explique le malaise :

> Certes l'Eglise catholique a fait un magnifique effort, puisqu'elle a fourni à Taiwan quelque 500 prêtres et plus de 300 religieuses missionnaires, mais le nombre de nos concurrents est encore plus élevé, et ils disposent de moyens financiers que nous n'avons pas.[6]

L'intendance… c'est sur l'intendance que se gagnent ou se perdent les guerres. Ce qui

---

[1] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 935-938.
[2] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 166-169.
[3] BME, 1955, p. 451.
[4] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 166-169 ; l'exemple est donné du village de Sabatto en pays Amis. D'autres chroniques rapportent des cas de conversion de protestants au catholicisme : en BME, 1960, chronique Hualien, pp. 258-261, au village de Takkiri (on y parle même de catéchistes protestants), ou en BME, 1961, chronique Hualien, pp. 308-311, au village de Jenlitsun.
[5] BME, 1961, chronique Hualien, pp. 308-311. La mention de l'architecture justement précède immédiatement celle des néophytes issus du protestantisme (à Jenlitsun).
[6] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 541-543.

inquiète les missionnaires catholiques, c'est le fait que, quels que soient les efforts qu'ils puissent fournir, les autres auront toujours plus de moyens, en personnel et en argent. Et ce qui rend cette guerre encore plus difficile à gérer, c'est la diversification de la coalition ennemie. Comme dans toute confrontation, on voit celui d'en face comme un bloc – « les protestants » –, comme si les différentes dénominations avaient passé un pacte de non-agression entre elles… La même chronique rappelle que le diocèse de Hualien est passé de deux ou trois « sectes » protestantes en 1953 – établies « de longue date », celle des presbytériens étant « de beaucoup la plus en vue »[1] – à une bonne trentaine, cinq ans plus tard. En 1961, les statistiques en recensent quarante-et-une.[2] Dans cette multiplication des voix chrétiennes, le message évangélique ne peut que se brouiller. D'autant que ces voix transmettent, aux dires des Mep, une « propagande intensive et agressive »[3].

Une contradiction cependant apparaît : le problème tient-il à l'arrivée en masse de nouveaux concurrents dont l'hostilité est clairement exprimée[4], ou au fait d'avoir été devancé « jusque dans les coins les plus reculés des montagnes »[5] ?

> [Pour n'avoir converti que 50% des habitants de villages aborigènes…] A quoi cela tient-il ? En grande partie à la présence et aux activités des protestants. Ils disposent, ces messieurs et dames, de moyens matériels et financiers bien supérieurs aux nôtres, mais à vrai dire ce n'est pas tellement cela qui nous émeut. Le seul point sur lequel ils ont barre sur nous, la seule chose qui constitue pour eux un réel avantage c'est qu'ils sont venus ici les premiers. Une pure question de temps, en somme.[6]

Si c'est l'antériorité qui convertit, pourquoi craindre « l'invasion » des nouvelles religions ? Si c'est le nombre des « sectes » qui fait du tort, pourquoi s'émouvoir d'être arrivé après certaines d'entre elles ? C'est probablement la conjugaison de ces deux faiblesses – leur postériorité sur les presbytériens, et leur disparition, aux yeux des païens, au milieu une multitude de messages évangéliques contradictoires – qui rend ardue l'œuvre des missionnaires Mep, et qui les fait hésiter sur la cause première des difficultés.

---

[1] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 541-543.
[2] BME, 1961, chronique Hualien, pp. 308-311. La conclusion du chroniqueur est positive : « Cela prouve au moins que la liberté de religion n'est pas ici un vain mot. » Dans une autre chronique, on rapporte qu' « au dire d'un protestant », c'est quelque 80 dénominations qu'il faut compter (BME, 1959, p. 534).
[3] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 541-543.
[4] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 541-543 : « C'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple, que le village amitsu de Tienpu, aux abords de la ville de Hwalien, s'est vu doté récemment de deux nouveaux centres de propagande nettement anticatholiques : celui des Adventistes et celui des Témoins de Jéhovah. »
[5] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 541-543.
[6] BME, 1961, p. 148.

Mais ne serait-ce pas une aberration que de perdre des âmes uniquement parce qu'on est arrivé trop tard ? Que fait donc la Providence ? Question qui n'a peut-être pas de sens pour le croyant, mais qui ne peut pas ne pas troubler l'homme. Au point qu'elle engage nos Mep, dans un changement progressif de stratégie, un basculement discret de l'architecture vers la formation. Nous retrouvons ce que nous disions plus haut[1] : maintenant que les églises sont construites, il faut les remplir. Le bâtiment fut le premier front, vers lequel on mit toute son énergie ; puisqu'on parle du « miracle de Formose », c'est que la bataille fut gagnée. Sans que ce front n'ait disparu, un autre s'est ouvert, vers lequel tous les regards se tournent maintenant, celui de la catéchèse, de l'enracinement, de la fidélisation. Cela ne signifie pas pour autant que « l'ère des chantiers est révolue », mais que l'attention des missionnaires glisse vers d'autres sujets.[2]

Une raison de plus pour ne pas appréhender l'architecture des églises catholiques à Taiwan uniquement de façon absolue, avec pour seuls critères ceux de la technique ou de l'esthétique. De même que, pour les Mep, la mission catholique formosane est relative à celle de Chine, elle est aussi relative à la protestante. L'architecture protestante de Taiwan est ainsi une des faces du prisme par lequel doit passer le regard du chercheur qui tente d'analyser les bâtiments catholiques de Taiwan.

Dans la majorité des villes et villages du diocèse de Hualien, les Mep durent apprendre à partager et à cohabiter.

> Dans notre mission de Hwalien nous rencontrons partout pasteurs ou catéchistes de l'une ou l'autre des dix sectes établies.[3]
>
> Jusque dans les villages les plus reculés, il n'est pas rare de rencontrer, près de l'église catholique, deux ou trois temples ou lieux de prédication, solides constructions ou paillotes de bambou.[4]
>
> Le village est aussi doté d'une belle école en dur. Tout serait parfait s'il n'y avait pas dans le voisinage un temple protestant. Là, comme partout, c'est l'inévitable concurrence entre les deux communautés. Le missionnaire doit hélas ! s'y accoutumer.[5]

Les protestants furent la contradiction, avec les typhons, de la mission catholique. Puisque

[1] Paragraphe : « L'architecture, prémices de l'inculturation ».
[2] Cf BME de 1960, p. 832, pour justifier l'absence de bénédiction d'église.
[3] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 541-543.
[4] BME, 1959, p. 534.
[5] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 863-866.

les païens se convertissaient sans qu'on eût besoin de les en prier, puisque le pouvoir temporel soutenait les missionnaires, il "fallait" cet aiguillon pour sauver l'évangélisation de l'installation et de l'autosatisfaction.

Et puis, coup de théâtre ! Après 1961, dans le *Bulletin,* les plaintes à propos des autres chrétiens se raréfient, et en 1966, les « frères » presbytériens invitent un père Jésuite à venir leur présenter l'œuvre socio-économique catholique dite « Crédit Union »[1]. Les rapports entre Eglises – la catholique et la presbytérienne du moins, les deux plus importantes – se normalisent, les « rivalités désobligeantes d'un passé récent »[2] s'oublient, les relations de voisinage deviennent fraternelles. En cinq ans, toujours cette même rapidité de l'évolution…

Comme le rappelle le chroniqueur Mep, le Concile est passé par là. Mais je vois une autre cause, bien plus déterminante que l'application mécanique de décrets conciliaires : catholiques et presbytériens ont atteint une limite d'expansion avec le tarissement du réservoir aborigène. Ils le savaient déjà, mais désormais ils ne peuvent plus fuir l'obstacle : le « bloc formosan »[3] n'est quasiment pas entamé. Le paganisme redevient une contradiction ; du coup, le frère séparé redevient un confrère.

Mais, dans le diocèse de Hualien, en 1966, la grande majorité des églises sont déjà construites, et la page des chantiers se tourne.

4.3 Des finances et des hommes

Un récapitulatif :

1953 : une seule église (la première "cathédrale", la future paroisse du Sacré Cœur).

1962 : 131 églises « de première importance »

et 86 oratoires « que l'avenir verra peu à peu transformés en solides chapelles.[4]

1974 : 140 églises (environ).[5] Mgr Vérineux vient de se retirer "des affaires".

2007 : 213 églises.[6]

---

[1] *Epiphanie*, 1966, chronique Hualien, pp. 119-149. A propos de l'œuvre dite « Crédit-Union » fondée par le père Poinsot, on se reportera à la présentation qui en est faite par le fondateur lui-même dans *Epiphanie,* 1968, pp. 627-630.

[2] *Ibid.*

[3] En BME, 1956, chronique Hualien, pp. 992-994, est noté l'établissement de la première paroisse formosane. Mais en BME, 1958, chronique Hualien, pp. 254-257, on parle de ce « bloc formosan », distingué donc « des Chinois venus récemment du Continent », qu'il « reste à attaquer ».

[4] *Epiphanie,* 1962, chronique Hualien, pp. 925-945.

[5] RAE, 1974, rubrique « Le diocèse de Hualien de 1974 à 1976 » (On ne parle pas des oratoires).

[6] Du *Catholic Church Directory Taiwan 2007,* autrement dit l'annuaire des diocèses de Taiwan (nombre obtenu en ajoutant les trois rubriques : Paroisses, Stations, Eglises semi-publiques).

En considérant toutes les églises « ancienne formule » qui furent détruites par les tempêtes tropicales, ainsi que l'incertitude liée à l'absence d'identification ou de distinction claires entre les mots « paroisse », « station », « église » ou « oratoire », il ressort malgré tout clairement que les dix premières années de Mgr Vérineux furent les plus vigoureuses en termes de constructions matérielles. Remarquons que ces dix années correspondent à la période où Hualien n'était pas encore un diocèse, mais une préfecture apostolique.

Il serait tentant d'établir de suite une correspondance parabolique avec le plan spirituel. L'organisation ecclésiale "définitive" signe une perte de vitesse architecturale ; les communautés dotées d'un beau lieu de culte "s'installent" ; la mission passe de la conquête des âmes à la gestion des acquis ; le souffle apporté par les pionniers s'institutionnalise. L'éternelle dialectique entre l'esprit et l'administration… On pense à l'aphorisme, terrible ou sage selon l'angle de vue, de Charles Péguy : « Tout commence en mystique, tout termine en politique ». De là à déduire que le succès des Eglises évangéliques vient de la légèreté de leurs structures… etc. Un Rubicon intellectuel que nous ne franchirons pas.

Outre le fait que la mentalité chinoise est imperméable à ce type de transposition, la dialectique entre le souffle et l'institution pour elle n'existant pas, l'une et l'autre n'étant, dans la pensée confucéenne, que les deux faces d'une même réalité, on se heurte surtout, dans ce genre de raccourci vite moralisant de l'histoire, à l'impossibilité fondamentale de mesurer l'interaction entre tous les facteurs influents d'un contexte donné, et partant, de mesurer la bonne ou la mauvaise volonté des gens. Il est vrai qu'en établissant un lien trop étroit entre la construction des églises et le miracle des conversions, les missionnaires donnaient le bâton pour se faire battre ; ils reconnurent d'ailleurs assez vite qu'on avait « peut-être fait trop de bruit » sur ce sujet-là.[1]

Si la pointe d'intimité qu'engage parfois une conversion reste proprement "mystérieuse", et échappe au scalpel du chercheur, il n'en demeure pas moins que celle-ci met aussi en mouvement les zones visibles de l'être, qui entrent de plein droit dans le domaine de l'analyse scientifique. En parlant de "conversion", nous pensons autant aux convertis natifs de Taiwan, qu'aux missionnaires eux-mêmes ; nous prenons ici le mot de "conversion" dans un sens de dynamique et non pas d'acte isolé, celui-ci dut-il en entraîner une succession. Et c'est peut-être dans ce chapitre-ci, dédié aux conditions matérielles de l'œuvre des Mep à Hualien, que pasteurs et fidèles, étrangers envoyés et natifs missionnés, seront le plus unis dans la rédaction. Paradoxalement, "parler argent" peut se révéler le meilleur moyen de mettre les personnes en relation.

[1] BME, 1961, pp. 147.

Comment rendre compte de cette plainte récurrente du manque de moyens – financiers et humains – concomitante avec une explosion de chantiers à travers tout le diocèse, de la préfecture au village le plus retiré ? Les églises provisoires, si elles furent aussi une tactique économique, n'expliquent pas tout. Essayons de voir, à travers nos archives, comment ces missionnaires parvinrent à se donner les moyens d'une stratégie a priori dispendieuse puisque fondée sur l'immobilier.

Choix et contraintes

Une première lecture du *Bulletin* pour ces années-là amène à ce constat : comparé aux récits de constructions, le thème financier est étonnamment discret. Parfois une plainte, mais entourée de tant de projets et de réalisations qu'on a du mal à la prendre au sérieux, qu'elle apparaît comme une sorte de coquetterie, ou de timidité – le catholique français étant souvent gêné par l'aspect pécuniaire des choses, afficher son aisance lui est d'une outrecuidance peccamineuse. Pourtant, une lecture plus approfondie des archives permet de déceler des modes de fonctionnement qui invitent à donner crédit à cet avis catégorique du *Rapport* de 1974 :

> Depuis les fameuses collectes des temps apostoliques, le missionnaire a toujours su répéter, avec non moins de vérité que saint Pierre : « Je n'ai ni or ni argent... » Il a beau également redire à sa communauté locale : « Lève-toi et marche » de tes propres forces, il se rend compte que, si l'autofinancement est un idéal à atteindre, en fait, il n'est pas si facile de changer la mentalité de gens « que l'on a habitués à recevoir et qui n'ont pas pris leur église en charge » (Poinsot[1]). Mais la prudence exige de ne pas brûler les étapes : « Un district qui, à peine converti, veut passer immédiatement au "self-support", risque la sclérose et le ghetto absolus. En effet, au lieu d'aller "ad gentes", les leaders des districts passeront tout leur temps à trouver des ressources sur place et à menacer les familles qui refusent de donner ou ne donnent pas assez... » (Bareigts[2]).
>
> Résultat : le manque de moyens financiers reste la hantise continuelle du missionnaire et conditionne tout son travail.[3]

[1] Maurice Poinsot, 1932-… (notice bio. 4056), supérieur régional des Mep de Hualien à partir de 1972 (voir l'introduction du RAE de 1974 et sa notice biographique).
[2] André Bareigts, 1930-2005 (notice bio. 4010), l'ethnologue de l'équipe Mep de Hualien, connu pour ses travaux sur des minorités birmanes (sa première mission) et sur les Amis de Taiwan.
[3] RAE, 1974, rubrique « Le diocèse de Hualien de 1974 à 1976 ».

Certes, la référence aux Apôtres pourrait laisser accroire qu'on se cale dans un stéréotype, dans un rapport du missionnaire à l'argent devant correspondre à une mesure canonisée. Mais le fait de passer tout de suite à l'idée d'autonomie de la communauté, qui fait écho à tant d'autres passages de nos archives, indique qu'on est là dans un positionnement stratégique : derrière le propos public il y a bien une réalité vécue ; si la « hantise continuelle du missionnaire » est travaillée dans le sens d'une publicité, elle n'en demeure pas moins réelle et négative. Si vraiment « le manque de moyens financiers conditionne » toute l'œuvre des Mep, alors nous touchons là un point crucial de notre thèse.

Avançons donc pas à pas, afin de lire, malgré la discrétion de cet aspect de la mission, une nouvelle approche de l'architecture chrétienne à Taiwan.

Dans le diocèse de Hualien, durant les années qui nous intéressent plus spécialement, les années fastes de l'immobilier, le plan d'action pour la construction des nouvelles églises fut établi par l'évêque, mois après mois, selon les circonstances, les demandes des missionnaires, et les demandes des catéchumènes et néophytes. La base propose, la tête dispose, dans un jeu relationnel, un marchandage, qui rappelle parfois cette phrase célèbre attribuée à Septime Sévère : « Etant leur chef, je suis bien obligé de les suivre… »

> Tour à tour sont arrivés à l'évêché ces derniers jours, pour demander conseil et autorisation, les Pères Olry[1], Solvignon, Saldubéhère[2], et j'en passe. Tous ont des catéchumènes, des postes à ouvrir, des oratoires à construire. Bien entendu, chacun plaide sa cause avec chaleur, essaie d'apporter des arguments péremptoires : les néophytes de tel village attendent une chapelle depuis longtemps, un village entier veut se faire chrétien, il s'agit donc de battre le fer tant qu'il est chaud, c'est-à-dire de préparer un lieu de rassemblement pour les instruire. L'auteur de ces lignes, qui est aussi quémandeur, pourrait ajouter qu'il a pour sa part un groupe de catéchumènes dans un village des alentours de Hwalien qui suit depuis quatre mois des cours de catéchisme dans la cour d'une ferme, mais que l'hiver approchant, il serait urgent de mettre ces braves gens à l'abri. [3]

Un seul maître d'ouvrage, l'évêque, qui dut composer avec des désidératas maximalistes et un certain nombre de contraintes. Au chef revenait d'établir un ordre de priorités, surtout au commencement. Mais on verra que, au fur et à mesure de l'avancée de l'évangélisation,

[1] Claude Olry, 1930-… (notice bio. 4014).
[2] Michel Saldubéhère, 1919-2006 (notice bio. 3761).
[3] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 863-866.

chaque missionnaire, en fonction de ses compétences ou de son éloignement dans les montagnes, put prendre une certaine part d'autonomie en ce qui concerne la prise de décision et le suivi des chantiers.

Le choix d'ouvrir une nouvelle page architecturale en tel endroit plutôt qu'en tel autre étant "crucifiant", la solution retenue fut généralement de répondre systématiquement à toutes les demandes, nonobstant les inévitables délais de mise à exécution. En 1958, dans l'île aux Orchidées (*Lanyu*), sur les huit villages qui regroupaient l'ensemble de la population Yami[1], sept avaient déjà un oratoire, et le huitième une église en dur. Et ce n'était que le début de l'évangélisation de cette petite île orientale ; mais un début prometteur puisque presque les deux tiers de ses habitants étaient déjà entrés en catéchuménat.[2]

Que tous soient lotis ! Que chaque village où un large mouvement de conversion se manifeste ait son lieu de prière, qui soit aussi lieu de rassemblement pour toute activité propice à l'évangélisation ; telle fut la politique de Mgr Vérineux[3], et plus largement celle de tous les évêques de Taiwan.[4]

L'église provisoire ne fut pas d'abord conçue comme une architecture provisoire, en attente de, en vue du, mais comme une réponse, comme un but en soi. On savait qu'il faudrait le lendemain rebâtir un peu mieux, mais on ne s'occupait que de l'aujourd'hui, de l'urgence présente – gare aux protestants ! C'est dans un deuxième temps – mais dès 1955, donc très rapidement – que ce provisoire de fait fut conçu comme le fragment intermédiaire d'un projet à plus long terme, dans le but de se donner du temps, d'économiser, de contrôler ; comme si le premier rush avait donné le tournis. Puis on se détourna à nouveau du futur, toujours très vite, pour revenir à la situation présente des communautés, en créant du « provisoire en dur » – gare aux typhons ! Trois étapes successives dans la chronologie (sur cinq ans à peine), mais avec des chevauchements.

En bien des endroits, afin de rendre plus aisée « la pêche des âmes », il fut décidé d'ouvrir un oratoire/résidence/salle de prédication/jardin d'enfant dès l'installation à demeure d'un missionnaire.[5] Puisque le prêtre devait être logé, il était logique d'y loger en même temps la « Sainte Réserve »[6], de rajouter donc quelques empans à la résidence pour pouvoir y

[1] Les Yami, aujourd'hui appelés *Tao*, sont une des ethnies aborigènes officielles de Taiwan, environ 4000 personnes vivant essentiellement sur Lanyu.
[2] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 640-645.
[3] *Souvenirs… op. cit.*,p. 220. Mgr Vérineux fait mention des ses « plans » pour que toutes les paroisses « se trouvent pourvues d'un lieu de culte ».
[4] « Dans les années 50, un immense effort a été fait pour assurer partout la présence de l'Église », dit le RAE de 1982, rubrique « L'Eglise à Taiwan », qui reproduit le rapport des évêques de Taiwan en visite *ad limina* à Rome.
[5] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 863-866.
[6] La "réserve eucharistique", autrement dit le tabernacle contenant les hosties consacrées non consommées.

rassembler le petit monde chrétien, et de rentabiliser le lieu en y accueillant des populations différentes suivant les heures de la journée. Le choix des constructions en dur fut donc souvent lié au choix des affectations.

Le fait d'installer un missionnaire dans un lieu supposait que la communauté chrétienne de ce lieu était, ou serait vite, suffisamment conséquente en nombre, qu'elle constituait déjà en réel, ou en potentiel, une chrétienté, avec ce que ce dernier terme suggère de participation liturgique, d'organisation pastorale, de vitalité missionnaire. Aussi, voit-on le plus souvent le choix de construire en dur se poser sur les entités urbaines possédant déjà – ou ayant possédé avant typhon – une chapelle en matériaux périssables, ou au moins une maison privée servant d'oratoire.[1]

La seule vraie contrainte qui apparaît rédhibitoire touche donc aux ressources humaines. Malgré les allégations du chroniqueur Mep ou de Mgr Vérineux lui-même sur le manque de moyens financiers, il n'est dit nulle part, ni dans le *Bulletin,* ni dans les *Souvenirs* qu'un projet d'église fut annulé ou ajourné pour cause de compte en banque à sec. On se contente de dire qu' « avant », on construisait « en matériaux légers, économiques mais fragiles », parce qu'on n'avait pas beaucoup d'argent.[2] Mais jamais on ne renonça à construire.

Avec la progression des chrétientés, la question des affectations et des mutations prit de plus en plus de poids dans les chroniques. L'évêque étant aussi le DRH de la mission, ayant le monopole de cet exercice, s'apparentant à la quadrature du cercle, qui consistait à distribuer un personnel trop peu nombreux entre des paroisses en cours de multiplication, il gardait ainsi indirectement la maîtrise des nouveaux chantiers.

L'avantage du bâtiment sur l'humain est qu'une église, une fois construire, reste, même si son bâtisseur est appelé à changer de lieu. De plus, si le nombre des missionnaires plafonna assez vite, le nombre des édifices était, lui, extensible à volonté. En fonction de la vitesse de croissance de telle ou telle communauté, une redistribution des postes à pourvoir était régulièrement à l'ordre du jour ; mais, dans ce jeu inversé de la "chaise musicale" (où le perdant n'est pas celui qui tourne mais la chaise qui reste vide), le parc immobilier y trouvait

[1] Ce schéma premières conversions – construction d'un oratoire – conversions en masse – installation d'un missionnaire – construction d'une église en dur est bien illustré en plusieurs passages du *Bulletin*. Voir BME, 1953, pp. 475-476, pour le village de Kalaiwan (une maison de réfugiés du Continent sert déjà « d'oratoire le dimanche et de salle de prédication chaque jour ») ; BME, 1953, p. 477, pour le bourg de Tianfu (le groupe des fidèles se réunissait dans une chambre servant d'oratoire) ; *Ibid.*, pour la ville de Taitung (pas d'oratoire, on se réunit chez une famille) ; BME, 1953, p. 890, pour le village amis de Tianpu (la construction « s'impose » du fait de la croissance « extraordinairement rapide » de la chrétienté locale) ; BME, 1954, p. 349, pour le dictrict de Yuli (le missionnaire se contente au début de l'hospitalité d'une famille, « hospitalité faite de charmante cordialité et de parfait inconfort ») ; BME, 1955, chronique Hualien, pp. 338-341, pour le district de Morisaka (la liturgie y est déjà célébrée en plein air sur un terrain donné par le maire).

[2] *Souvenirs… op. cit.*, p. 218.

chaque fois une occasion de s'enrichir un peu plus, chaque nouvelle affectation incitant le missionnaire à adapter l'église déjà existante à la réalité quantitative de la communauté qu'il découvrait – "adapter", c'est-à-dire, dans bien des cas, construire du nouveau.[1]

Des contraintes autres que le manque de personnel ? A part les typhons (contrainte de la solidité) et les protestants (contrainte de l'urgence) dont nous avons déjà parlé, on ne fait pas état d'autre problème. A la rigueur l'énoncé de difficultés à trouver le terrain ou la maison ad hoc ; une seule fois il est fait mention d'un impératif administratif qui empêche le missionnaire – parce qu'il est étranger – de résider au milieu de ses fidèles.[2]

Pour le lecteur qui trouverait tous ces développements un peu longs, je propose ce résumé, tiré du *Bulletin* :

> Le développement de ces deux postes amitsu est typique. En voici la genèse en deux mots : à l'automne dernier, première visite de Mgr dans ces deux localités signalées comme donnant des signes de conversion. Quelques semaines plus tard : envoi d'un catéchiste, bientôt suivi d'un autre. Au printemps de cette année : achat de terrains et construction de deux grands oratoires dans l'un et l'autre village. Enfin, le dimanche 8 août à Tach'uen, puis le dimanche 2 septembre à Taima, bénédiction solennelle et inauguration des nouveaux édifices en présence des autorités locales et de plus d'un millier de fidèles au comble de la joie. Dans ces deux circonstances, prières, chants, cérémonies, tout concourut à donner l'illusion qu'on se trouvait au milieu de vieux chrétiens, alors qu'à de rares exceptions près, ils ne sont pas encore baptisés.[3]

Nulle contrainte n'apparaît dans ce compte-rendu d'un « développement typique ». Tout va très bien, Madame la Marquise ! Qui donc a parlé de difficultés de finances ou de personnel ?

Une localité est « signalée comme donnant des signes de conversion »… Cette façon de s'exprimer est bien légère ; on se serait attendu à une phrase du genre : dans une localité, des familles se convertissent. Mais dans le diocèse de Hualien, apparemment, on n'attendait pas d'avoir du concret sous la main pour se lancer. En quelques mois, la fresque est terminée : on est « au comble de la joie ». Un tel texte ne concoure-t-il pas à nous placer dans une certaine

[1] Et cela ne concerne pas que les toutes premières années. Voir par exemple, en BME, 1960, chronique Hualien, pp. 455-465, pour le bourg de Tama : les chrétiens ont fait des petits, l'église est devenue inadaptée, le père Boyer, nouveau curé du lieu projette de construire un nouveau lieu de culte.
[2] BME, 1954, p. 472. Pour des raisons de sécurité nationale, certaines zones montagneuses étaient interdites de résidence aux étrangers.
[3] BME, 1954, p. 1009.

« illusion » ? Un tel développement paraît trop facile ! Il contredit les plaintes qui s'élèvent en d'autres endroits. Heureusement que les typhons et les protestants viendront quelque peu assombrir le tableau, lui donner un peu plus de "chair". Mais n'est-ce pas ce type de texte qui a justifié l'appellation de "miracle" pour cette période ?

La même année, quelques mois plus tôt, Mgr Vérineux écrivait :

> Ici encore, et plus impérieusement que jamais, il a fallu s'organiser. Le problème m'a paru d'abord insoluble et la difficulté insurmontable. Pourquoi faut-il que les entreprises les plus nobles et les plus désintéressées se voient entravées par des considérations d'ordre matériel ? Pourquoi une œuvre comme la nôtre, un mouvement, un élan comme celui-là sont-ils à la merci d'un manque de personnel et de ressources ?[1]

On ne peut imaginer ton plus différent. Toujours ce contraste de langage entre le chroniqueur habituel[2] et l'évêque, le premier rendant compte de façon enthousiaste, le second plus pragmatique, plus alerté sur les difficultés réelles, ou moins enclin à les taire. Une simple différence de caractère peut-être. Les deux s'adressent aux mêmes lecteurs, mais peut-être Mgr Vérineux, parce qu'il est le seul maître à bord dans le diocèse, écrit-il davantage sous le regard d'un sur-destinataire, d'une hiérarchie qui ne connaît pas aussi bien que lui les conditions de sa Mission, voire de Dieu Lui-même pour qui – on s'en est aperçu avec Moïse, qui fut le seul maître à bord dans le désert du Sinaï – le marchandage est une prière.

Ceci dit, avec le recul, on se demande si un plus grand nombre de missionnaires aurait modifié la situation, et rendu encore plus "miraculeux" le phénomène des conversions en masse – ou des constructions en série, on ne sait plus trop… Le *Rapport* de 1979, des siècles après cet âge d'or de la mission à Taiwan, fait ce constat désabusé :

> Mais le fait est là que, malgré la présence d'un personnel ecclésiastique en surnombre (808 prêtres pour 305 000 baptisés en 1970, soit un prêtre pour 377 chrétiens...) l'Eglise catholique à Taïwan n'a pratiquement pas réussi à se faire une place dans le milieu taïwanais (80 % de la population).[3]

---

[1] BME, 1954, article « Débordés », p. 514.
[2] L'auteur n'est habituellement pas nommé dans le *Bulletin* mais il s'agit pour la plupart des chroniques (y compris dans *Epiphanie* et pour les deux premiers *Rapports annuels des évêques*) du père Boschet, supérieur régional des Mep de Hualien de 1955 à 1970.
[3] RAE, 1979, rubrique « L'Eglise catholique à Taiwan ».

Ce qui apparaissait sur le moment comme la contrainte principale, n'en était peut-être pas une. Et le miracle fut peut-être – à part les typhons et les protestants, bien sûr – l'absence de contrainte. « Illusion », encore une fois : la "vraie" contrainte, celle qui fut négligée – parce que les regards et les énergies étaient tournés ailleurs – c'était la résilience du « bloc formosan ».

Parce que les choix stratégiques des missionnaires ne se portèrent pas sur le front principal, l'expression « miracle de Taiwan » appliquée à l'évangélisation fait aujourd'hui sourire. La République de Chine ne connut pas le sort des Philippines – un pays où la majorité de la population est catholique – et à aucun moment il n'en fut réellement question. Mais Mgr Vérineux et ses apôtres, dans les années cinquante, avaient-ils le moyen de s'en apercevoir ?

Le financement par donations

La difficulté de l'adaptation missionnaire n'est pas uniquement d'ordre théologique ou esthétique ; elle est aussi d'ordre pratique et financier. La visibilité a un prix. Et parfois le succès de l'évangélisation en dépend, même si, théoriquement, un croyant voit en tout la main divine. Le missionnaire est par la force des choses un gestionnaire qui doit mener sa chrétienté avec prudence et clairvoyance. Sauf cas rares – mais les donations familiales existent aussi – l'argent qu'il manie n'est pas le sien ; aussi, on lui en demande compte. Ce "on" peut désigner les donateurs – on donne mais on veut garder un œil sur son don… – les supérieurs, ou les fidèles eux-mêmes. Construire ou non une nouvelle église est une question similaire à celle que peut se poser un chef d'entreprise quant à l'opportunité d'ouvrir ou non une nouvelle succursale.

Une question du style celles que Jésus adressait à ses contradicteurs : « Quelle est des deux choses la plus difficile : payer les factures de l'entrepreneur ou bien, l'église une fois terminée, la remplir de fidèles nombreux et fervents ? »[1] Les contradicteurs sont, dans le contexte présent de cette chronique Mep de 1960, ceux qui pensent que la mission de Hualien est trop facile, ceux qui, ayant lu tous les comptes-rendus du *Bulletin* depuis sept ans, trouvent que les églises « se fabriquent ici à la chaîne ou poussent comme des champignons »[2]. On murmure dans les couloirs de la rue du Bac[3] ou d'ailleurs, et cela agace les confrères de Hualien, qui savent bien ce qu'il en coûte d'évangéliser en bâtissant.

Justement, qu'en coûte-t-il ? Des sommes, le *Bulletin* n'en donne quasiment pas ; il faudrait

[1] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 935-938.
[2] *Ibid.*
[3] La maison-mère des Mep et leur procure générale se trouve rue du Bac dans Paris VIIe.

aller chercher dans d'autres archives, qui ne sont pas toutes encore rassemblées à la maison de Paris. Par contre, il est clair que les dépenses sont comptées, parce que les revenus les sont aussi. La puissance financière des Mep n'est pas illimitée, et elle est conditionnée par deux sources : les donations de bienfaiteurs étrangers (dont parfois les familles de missionnaire) et les contributions de communautés locales. La première est "désintéressée" – au regard d'une immédiateté matérielle – et concerne l'ensemble du diocèse, à charge pour l'évêque de répartir les dons selon son juste jugement ; la seconde peut-être ponctuelle, en vue du lieu de culte communautaire, ou correspondre à une stratégie missionnaire visant l'autofinancement définitif d'une *ecclesia* particulière.

On observe un déplacement du centre de gravité, au cours des années, entre ces deux sources. Au départ – retour à la « bonne et séduisante simplicité missionnaire » comme disait le père Boschet à l'accueil de son évêque – la Mission vécut uniquement de la Providence, c'est-à-dire de dons, la Providence ayant toujours un visage humain :

> On a beau habiter un pays de cocagne ; encore est-il besoin de plusieurs milliers de dollars formosans pour construire une église convenable. Or, en fait de sources de revenus, notre jeune mission ne possède que la générosité de ses bienfaiteurs. Monseigneur fait confiance à la Providence et espère que cette générosité se maintiendra au diapason de nos immenses besoins.[1]

A "l'arrivée" – mais le mot n'a pas de sens car l'histoire court toujours – la Providence est largement aidée par les intéressés :

> Les bienfaiteurs de Mgr Vérineux se montrèrent une fois de plus très généreux. Mais, tout en les remerciant, je veux surtout noter ici la participation importante de cette communauté de 120 familles. Chaque famille accepta de donner un ou deux sacs de riz, suivant ses moyens. Mais surtout, avant même la construction de l'église, il fallut combler un ravin d'une centaine de mètres de long sur vingt de large et profond d'une bonne dizaine de mètres. Plus d'un mois de travail fut ainsi offert par chaque famille. Les ouvriers qui construisirent l'église elle-même furent tous des chrétiens du village, offrant gratuitement de nombreuses heures supplémentaires.[2]

Cependant, si le centre de gravité glisse de la confiance en la Providence vers la

[1] BME, 1955, chronique Hualien, pp. 338-341. C'est, me semble-t-il, la seule mention numérique du *Bulletin*, encore est-elle très vaporeuse.
[2] RAE, 1974, rubrique « Le diocèse de Hualien de 1974 à 1976 », pour l'église du village de Ligacai.

responsabilisation des paroisses, on voit que, bien après l'époque dont cette partie traite, en 1991, la Mission – mais en est-elle toujours une ? – continue à dépendre, en partie, de subsides extérieurs :

> J'ai pu mener à bien trois constructions, et cela grâce à la générosité de nombreux bienfaiteurs, à l'aide du diocèse et à la participation des communautés. Deux chapelles, à Chialan et à Maliyün, constructions au niveau des maisons du village, faciles à entretenir, de dimensions suffisantes pour la communauté. Elles sont entretenues à 100 % par la chrétienté locale. Le Centre pastoral est une construction importante de deux étages, comprenant la résidence du curé, une salle polyvalente servant de chapelle, deux dortoirs de 50 à 60 personnes et deux chambres d'hôtes. De nombreuses manifestations s'y déroulent, les passages de touristes amis sont fréquents. Son utilité n'est plus à démontrer.[1]

Un troisième protagoniste est entré en lice : le diocèse. Les « bienfaiteurs de Mgr Vérineux » aidaient dans un même geste la mission Mep et le diocèse de Hualien, sans trop faire la différence, qui existait forcément, entre les comptes de la Société et ceux du diocèse. Mais l'entité diocésaine a pris une autonomie claire qu'il faut désormais mettre en évidence. Sans chercher à entrer dans les détails d'une triangulation financière qui nous éloignerait de notre sujet, constatons simplement que, vingt ans après la grande période des constructions, l'appel à la bienfaisance étrangère continuait à faire fonctionner l'œuvre Mep de Hualien.

Vingt années se sont encore écoulée et, aujourd'hui, la « Commission diocésaine pour les finances et la construction » intervient systématiquement dans les nouveaux chantiers. L'évolution économique de Taiwan dans les années quatre-vingt dix en a fait un partenaire des pays les plus développés de la planète. Nulle loi cependant n'empêche un bienfaiteur de faire un don à l'œuvre qu'il veut soutenir ; le principe de subsidiarité qui règle les relations économiques entre les Eglises à l'intérieur du monde catholique, n'étant pas fondé sur un principe législatif mais sur l'appel paulinien à la générosité envers les communautés nécessiteuses[2], il est difficile d'établir la part de nécessité que revêt encore, année après année, l'apport de donateurs extérieurs. Un autre point d'incertitude qui pèse sur cette évaluation est l'aide apportée par l'Eglise de Taiwan à celle de Chine, incertitude d'autant plus grande que cette aide est surtout destinée à l'Eglise dite "clandestine", et est donc marquée du sceau de la discrétion.

---

[1] RAE, 1991, rubrique « Vie du groupe Mep », rapport de Michel Maillot, Mep.

[2] Chapitres VIII et IX de la 2e épître aux Corinthiens. A la différence par exemple de la *zakat*, "l'aumône",un des cinq piliers de l'islam, dont la mise en application est strictement légiférée pour chaque communauté nationale. Dans les pays où l'islam est religion d'état, cette "dîme" s'apparente à un impôt.

Pour la période de la plus intense activité immobilière, de 1953 à 1967, j'ai relevé huit mentions de donations liées au « surgissement incessant des nouvelles églises »[1], dont les cinq premières renvoient à un ensemble indéterminé de « bienfaiteurs »[2], une à « un catholique de Thionville »[3], une à un donateur suisse[4], et une à l'Internonciature[5]. On peut aussi rajouter une « substantielle allocation » annuelle que Mgr Vérineux parvint à obtenir du Saint Siège pour son grand séminaire qu'il avait fait reconnaître comme relevant de l'Œuvre Pontificale de Saint Pierre Apôtre.[6]

A part les trois derniers cas, les dons n'étaient pas destinés à un missionnaire ou à une œuvre en particulier, mais à la mission de Hualien représentée par son évêque. Derrière cette entité de « mission de Hualien » vivaient et travaillaient plusieurs communautés, Mep, Chanoines, pères de Bethléem, Ursulines, pour ne mentionner que les principales ; chacune avait son réseau de donateurs et sa gestion propre des donations. Même si une péréquation entre les différents districts de la préfecture apostolique puis du diocèse, quel que soit l'institut missionnaire qui en eut la charge, ne pouvait pas ne pas exister, il n'y avait pas de confusion. A la « précieuse collaboration de la Bonne Providence » répondirent des « merveilles d'adaptation et d'organisation »[7].

Parler des réseaux des communautés permet de préciser que les bienfaiteurs anonymes que mentionne le *Bulletin*, étaient plus précisément les bienfaiteurs des Missions Etrangères de Paris. Dès les origines, afin d'assurer l'intendance des vicaires apostoliques, avait été créée la procure de la rue du Bac dont le but était de collecter des fonds pour ensuite les répartir entre les différents Missions. Aussi, Mgr Vérineux ne disposait-il que d'un argent qui lui était confié par la Procure générale de Paris, via celle de Hong Kong. Les donations "personnalisées" – à la fois parce qu'elles proviennent d'une source déterminée, et parce

[1] BME, 1957, chronique Hualien, pp. 961-963.
[2] BME, 1955, chronique Hualien, pp. 338-341 (la « générosité des bienfaiteurs » associée à la Providence) ; BME, 1957, chronique Hualien, pp. 961-963 (« l'inlassable générosité des bienfaiteurs ») ; BME, 1958, chronique Hualien, pp. 541-543 (« la mission vit d'aumônes ») ; BME, 1960, Chronique Hualien, pp. 935-938 (« nos bienfaiteurs sans lesquels n'existeraient ni cette église ni les suivantes ») ; BME, 1961, p. 77 (« faisant confiance aux bienfaiteurs et à leur clairvoyante charité »)
[3] *Epiphanie,* 1965, chronique Hualien, pp. 393-407.
[4] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 637-42 (village de Chiamin, « chez les montagnards Taroko, dans un décor qui fait songer à la Suisse, et qui n'est pas le seul à produire cet effet puisque architecte, donateur et curé de ladite église sont tous trois de ce beau pays »)
[5] *Epiphanie,* 1966, chronique Hualien, pp. 119-149. Mais il ne s'agit plus ici de bâtir des églises mais des logements pour des familles pauvres. Les relations diplomatiques avec la République de Chine n'étaient pas assurées par un nonce (ambassadeur) mais par un internonce (conseiller faisant office de nonce). Le titre actuel est "chargé d'affaire".
[6] *Souvenirs… op. cit.*, p. 232.
[7] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 1012-1016. Le rédacteur fait l'éloge ici des pères de Bethléem, puis rappelle que ses confrères Mep en méritent autant.

qu'elles se destinent à une œuvre elle aussi déterminée –, qui n'apparaissent que plus tard, étaient un complément ponctuel, et ne rentraient donc pas dans le fond de roulement du diocèse. Cela signifie que Mgr Vérineux devait en référer à d'autres pour obtenir les subsides nécessaires à sa politique ambitieuse de construction.

Cela explique beaucoup de choses. Devant rendre compte à d'autres du bien fondé de ses demandes, il se devait de maîtriser les dépenses de la mission Mep, tout au moins le poste le plus lourd : voilà pour le monopole des nouveaux chantiers que l'évêque voulut se garder. D'autre part, il fallait pouvoir justifier auprès du procureur et du conseil de la Société, la pertinence d'une politique dispendieuse de constructions à tout va, face à des confrères qui géraient des régions missionnaires tout aussi vastes et demandeuses : voilà pour l'aspect si souvent combattif du *Bulletin*, destiné à être lu en priorité par les Mep. Les typhons, les protestants, les conversions en masse, tout cela servait d'argument.

C'est dans ce contexte qu'on peut aussi lire les chroniques si détaillées qui relatent les visites canoniques du supérieur général ou d'autres personnages illustres. La première décennie de la Mission connut trois visitations du supérieur général[1] ; non pas des passages éclairs, mais des séjours au programme incroyablement chargé, avec un petit tour dans la quasi-totalité des chrétientés administrées par les Mep.

> Ces neuf journées bien remplies lui ont permis, non seulement de converser longuement avec chacun des confrères, mais de se rendre compte des réalisations effectuées par la benjamine des missions de la Société, des magnifiques espoirs qu'elle suscite, et aussi des besoins que provoque son développement ultrarapide.[2]

Mgr Lemaire[3], le supérieur général des deux premières visites, était un ancien missionnaire à Kirin[4], en Mandchourie centrale. Il ne pouvait que voir d'un œil attendri cette revanche que la Société obtenait dans la « Chine libre ». On lui avait d'ailleurs ménagé des rencontres avec des Continentaux… Quand à la visite de douze jours du père Quéguiner[5], le successeur, la lecture du récit de son voyage donne l'impression qu'on lui a, de village en village, "sorti le grand jeu".[6] Ne voyons pas forcément d'arrière-pensées calculatrices dans l'application de la

[1] En 1955 et 1960 pour Mgr Lemaire, et 1961 pour le TRP Quéguiner.
[2] BME, 1955, p. 37.
[3] Charles Lemaire, 1900-1995 (notice bio. 3410)
[4] Ancienne translittération de la province chinoise de Jilin.
[5] Maurice Quéguiner, 1909-1977 (notice bio. 3478), ancien missionnaire en Inde.
[6] Cf BME, 1961, chronique Hualien, pp. 490-496.

règle d'or de l'hospitalité, à laquelle les Taïwanais attachent tant d'importance – tout étranger, parce qu'il vient de loin, peut y goûter -, il n'empêche que la façon dont le chroniqueur décrit cette hospitalité n'est pas totalement désintéressée.

De même, les visites de cardinaux sont décrites avec faste.[1] Ce faste n'est pas que du côté de la pompe cardinalice, mais aussi du programme proposé à l'hôte.

Parmi les visiteurs illustres qui ont droit à leur paragraphe au fil des chroniques, sont aussi de simples prêtres, ayant le grand mérite d'être des confrères Mep bien placés pour la publicité. Notons par exemple le séjour du père Trivière, journaliste, un des rédacteurs habituels du *Bulletin*, qui effectuait à Hualien la première étape d'un tour du monde des Missions [2]; ou le père Simonnet, le cinéaste de la Société, qui tira de ses quinze jours de visite un film au titre qui ne surprendra plus : *Miracle à Formose*.[3]

Les donations qui parvenaient à l'évêché via la procure des Mep étaient en priorité affectées aux paroisses tenues par la Société. Les comptes étaient séparés, bien que l'affiliation de l'évêque à la Société – passée au second plan depuis l'ordination épiscopale – rende les choses plus opaques pour le chercheur qui n'a pas accès à toutes les pièces du dossier. Qui, de Mgr Vérineux ou du père Boschet, supérieur régional, était l'interlocuteur privilégié avec la maison-mère ? Nous voyons le second venir auprès de son évêque pour demander des subsides, mais il agit alors en tant que curé de paroisse. Ce jeu hiérarchique subtil est, peut-être, une des causes de la différence de langage entre les articles du *Bulletin* écrits par l'un ou par l'autre.[4]

Les autres paroisses étaient dotées par le soin des autres communautés présentes sur le diocèse, qui comptaient sur le service financier de leurs congrégations respectives.[5] La preuve que les comptes ne se mélangeaient pas, mais que l'entraide existait, est donnée par l'évocation empreinte de gratitude du chroniqueur Mep à propos des Ursulines, qui fournirent aux première recrues de l'Institut Ste Marthe « un asile provisoire en attendant le

---

[1] Le cardinal Tien, archevêque de Pékin en exil, en BME, 1957, chronique Hualien, pp. 1082-1085 ; le cardinal Agagianian, propréfet de la Sacrée Congrégation de la Propagande, en BME, 1959, chronique Hualien, pp. 439-442 ; puis le cardinal Yupin, ancien archevêque de Nankin, premier président de l'université catholique de Fujen à Taipei, dans la chronique Hualien suivante ; auxquels on peut rajouter le nouvel Internonce, Mgr Caprio, en BME, 1960, chronique Hualien, pp. 634-637. Celui-ci n'était pas un cardinal, mais tout de même le représentant ordinaire du pape; le prédécesseur, Mgr Riberi, avait été un familier de la Mission ; il fallait recréer avec le nouvel arrivant les mêmes relations d'estime.

[2] Cf BME, 1957, chronique Hualien, pp. 361-363. Léon Trivière, 1915-1998 (notice bio. 3694)

[3] Cf BME, 1957, chronique Hualien, pp. 258-261.

[4] Pour cette question, le recours à une interview des "anciens" aurait été du plus grand secours.

[5] Nous voyons par exemple la visite canonique de Mgr Lovey, prévôt des Chanoines Réguliers du Grand St Bernard, en BME, 1958, chronique Hualien, pp. 541-543. A lui furent exposés les besoins des paroisses tenues par les cinq confrères suisses, appliquant la même évangélisation par le bâtiment que les Mep ou les Bethléem.

jour où nous pourrions leur ménager un local plus vaste et mieux approprié ».[1]

> Ce jour n'est pas loin, sans doute, puisque les constructions, sorties de terre récemment, s'élèvent à présent à une allure qui inspire confiance pour la rentrée prochaine, fin février ou début de mars, si tout va bien. Si tout va bien, cela veut dire : si nous sommes à même de faire honneur aux factures présentées par l'entrepreneur. Car... si la prudence est une vertu, il est aussi une sorte de pieuse témérité qui consiste à aller toujours de l'avant, faisant confiance aux bienfaiteurs et à leur clairvoyante charité plus qu'à l'état réel des finances de la mission.[2]

Ce qui est une façon de dire aux bienfaiteurs, que s'ils veulent faire preuve d'une « clairvoyante charité », ils ne peuvent pas faire moins que les Ursulines…

Cette vie à crédit sur le dos de la Providence, fruit d'une « pieuse témérité, a globalement fonctionné. Dans l'ensemble, Mgr Vérineux eut toujours plus ou moins les moyens de sa stratégie. Je relève deux exemples. Dans le *Bulletin* de 1958, on précise que, la Mission vivant « d'aumônes », « elle ne peut entreprendre de nouveaux chantiers qu'au fur et à mesure de l'arrivée des ressources »[3]. Or toutes ces ressources partent, nous est-il dit, dans l'achèvement de la cathédrale, celle-ci étant qualifiée de « charge onéreuse ». Pourtant, nous constatons que, durant toute l'année 1958, le rythme des constructions ne se ralentit pas. Si trou noir financier la cathédrale put effectivement être, ce ne fut qu'un court, très court laps de temps, quelques semaines tout au plus, le temps d'une chronique. Un peu plus tard, le chroniqueur rapporte que Monseigneur promit au père Flahutez la construction d'une église et d'un presbytère, « dès que ses moyens financiers le lui permettraient, sans doute une affaire de quelques mois »[4] ; l'année suivante à la même saison étaient inaugurés en ce lieu l'église, le presbytère et un jardin d'enfant/salle de prédication.[5] Mgr Vérineux avait tenu parole ; ses moyens financiers, c'est-à-dire le soutien de la Procure générale, le lui avaient permis.

Cela ne signifie pas que les donations affluèrent de façon égale pendant toute la période que nous étudions ici, mais qu'elles augmentèrent. Ce qui permit, les premières années, de construire des églises « ancienne formule », c'est-à-dire en bois et bambou, en matériaux légers et bon marché, permit les églises « nouvelle formule » les années suivantes, des

[1] BME, 1961, p. 77.
[2] BME, 1961, p. 77.
[3] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 541-543.
[4] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 849-855. Pour le district de Boneta.
[5] BME, 1959, p. 1060.

bâtiments donc en béton armé, « quinze à vingt fois plus chers »[1] que les précédents. Même en considérant que les lieux de culte "en dur" sortaient de terre un peu moins rapidement que les oratoires de campagne – mais ceux-ci continuèrent de s'ériger, en remplacement d'anciens ou dans de nouveaux villages – ce fut très loin d'être à un rythme quinze à vingt fois plus lent, ce qui signifie que les moyens à disposition crûrent en proportion.

Ce qui fut valable pour les Mep le fut pour les autres congrégations du diocèse de Hualien, en particulier pour les missionnaires suisses de Bethléem qui contribuèrent pour plus d'un tiers au nombre total des églises du diocèse. Quelques évocations des bénédictions que Mgr Vérineux présida dans le comté de Taitung apparaissent dans le *Bulletin*, mais, à part les tout premiers, la plupart des chantiers concernés ne furent pas gérés par l'évêque.

Laissant au paragraphe suivant, afin de ne pas trop allonger celui-ci, l'autre source de financement, la contribution autochtone, concluons avec une citation récapitulative qui témoigne bien de l'esprit de celui qui vit de la charité des autres :

> Sans doute, parmi les plus récentes réalisations en matière de constructions, aucune n'a de prétentions architecturales. Ce sont de modestes bâtiments de second ordre suffisants pour rassembler une chrétienté naissante et servir en même temps de salle de prédication, de jardin d'enfants, de lieu de réunion. On y trouve aussi une petite chambre pour le catéchiste résidant ou pour le missionnaire de passage. Le matériau employé, ciment, bois, ou même tout simplement bambou est conditionné par l'importance de la chrétienté et les fonds dont dispose le missionnaire.[2]

Quand il s'agit d'attirer les dons, on évite les signes extérieurs de richesse et les projets somptueux… Une adaptation plus fondée sur la dimension utilitaire que sur des aspects culturels, comme nous la voyons pratiquée par les Mep de Hualien dans ces années-là, est aussi le résultat d'un type de fonctionnement économique.

L'horizon de l'autosuffisance

Nous restons dans le thème du financement mais, parce que l'économie renvoie toujours à l'homme réel, nous nous appesantissons ici sur cette recherche, dès les premières années de la mission de Hualien, d'une mise à contribution des néophytes, dans le but de créer des Eglises responsables. Le but initial de la création des Missions Etrangères de Paris n'était-il

[1] *Souvenirs… op. cit.*, p. 219.
[2] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 863-866.

de fonder des communautés destinées à vivre à et croître sans le recours aux missionnaires étrangers ?

L'autosuffisance resta, pour toute la période qui nous intéresse ici, un horizon, un but jamais atteint. La meilleure preuve, en négatif, en est donnée par le *Rapport* de 1974 qui fait état d'un document composé par le secrétariat de la Conférence épiscopale à propos de la construction de l'Eglise locale, « préoccupation majeure » des évêques de Taiwan.

> - Le financement local est signe de maturité de la croissance de l'Eglise.
> - La raison d'un effort d'autofinancement n'est pas une baisse de l'aide étrangère, mais la nécessité de former les fidèles à une participation réelle à la vie de l'Eglise.
> - Les Chinois sont doués pour les finances ; le récent progrès économique de Taiwan et l'élévation rapide du niveau de vie devraient nous rendre confiants dans la possibilité pour l'Eglise de Taiwan de devenir autodépendante.
> - Il devrait être clair qu'un recours prolongé à des subsides étrangers n'est pas dans l'intérêt réel de notre Eglise. Des changements doivent être introduits pour que de tels subsides puissent être interrompus dès que possible. […]
> - La paroisse, unité pastorale de base de l'Eglise, est le lieu où nous devons concentrer nos premiers efforts... par "financement local", nous voulons seulement dire les contributions des paroissiens, en argent et en temps de travail, à la paroisse. Cela est active participation. Des entreprises comme les jardins d'enfants peuvent accroître le revenu, mais ne sont pas des exemples de ce que nous voulons dire par "financement local".[1]

A cet exposé du but à atteindre succède une analyse historique que le chroniqueur Mep dit être « d'une honnêteté radicale », ce qui est une façon de se reconnaître dans le portrait sans concession qui est présenté :

> A cause de la façon dont notre Eglise s'est développée et du grand nombre d'institutions que nous avons actuellement, la promotion du financement local est difficile. […] Lorsque nous avons établi l'Eglise à Taiwan, nous avons acheté un terrain, construit une église, nommé un pasteur et invité les gens à se joindre à nous. Ce processus était financé de l'étranger. Les gens se joignirent à nous et reçurent certains avantages (matériels inclus), sans grande dépense de leur part. Le résultat fut que l'Eglise prit une allure étrangère, même dans l'esprit de nos propres chrétiens… Le résultat fut qu'en de nombreux cas, la construction de bâtiments, d'églises et d'organisations devint notre méthode, tandis que le développement de la foi vivante prit la seconde place.

[1] RAE, 1974, rubrique « L'Eglise à Taiwan ». Le style « télégraphique » qui suit est celui du texte même.

> Les effets d'une telle approche sont multiples :
> - Venant à l'Eglise pour en recevoir des biens, les gens n'ont développé aucun sens de participation et de service.
> - Les missionnaires venus de pays riches ont eu la bonté de secourir matériellement leurs paroissiens pauvres. Il n'est pas facile de changer le type de relation ainsi établi.
> - La valeur des devises étant élevée, l'Eglise a acquis des biens paroissiaux (terrain, église, presbytère) à la fois trop nombreux et trop luxueux. Beaucoup de missionnaires ont un niveau de vie plus élevé que celui de leurs paroissiens.
> - Un fort cléricalisme encourageant la passivité parmi les chrétiens est un autre problème. Le prêtre a la charge de tout ; ses catholiques ne font qu'écouter la doctrine et obéir passivement. Il n'est pas étonnant que les catholiques ne se sentent pas concernés par les affaires de l'Eglise.[1]

Le principe de la donation n'est pas condamné, mais on est ici sur un autre registre. Il ne s'agit bien sûr pas de remettre en cause la valeur de la générosité comme vertu, mais le discours présent ne concerne pas le domaine de la théologie morale ; c'est un discours d'ecclésiologie. On ne disserte pas ici sur l'économie du salut personnel, mais sur la responsabilisation de la communauté, sur le devenir collectif de l'Eglise locale

Ce qui vient d'être cité concerne toute l'Eglise qui est à Taiwan et tous les aspects de son organisation ; a fortiori nous pouvons l'appliquer à la mission Mep et à sa stratégie d'évangélisation par le bâtiment. Passer d'une Eglise infantile à une Eglise adulte, ou, selon une terminologie déjà utilisée : passer d'une terre de mission à une terre de chrétienté. Le but de l'autofinancement ne consiste pas uniquement, négativement, à pouvoir se passer de l'aide extérieure, des donations et du personnel étranger, mais c'est aussi le signe d'une capacité missionnaire ; on vise, positivement, à créer une Eglise apte à aider les autres. L'autonomie de l'adulte le rend capable d'assumer sa fécondité.

En ce qui concerne les Mep et les constructions d'églises, nous avons le premier indice de cette maturation dès 1955, dans cet article de Mgr Vérineux déjà cité dans le cadre des « églises provisoires :

> Aux termes d'un contrat passé entre l'évêque et les notables de la localité ceux-ci d'une part s'engagent à construire eux-mêmes sur un terrain appartenant à l'un d'entre eux et à la mode du pays : bambous, lattes, crépi, chaume… un édifice aux dimensions proportionnées à

[1] *Ibid.*

> l'importance du groupe. L'évêque d'autre part s'engage à les aider en assumant les frais d'achat des matériaux. (Je tiens beaucoup au mot « aider » qui sur le plan psychologique peut avoir son petit effet).[1]

Mais ce n'était qu'une solution ponctuelle, liée à des projets bien précis. Le ton est nettement paternaliste ; c'est le début de l'éducation de ces « grands enfants » d'Aborigènes. Et ce système contractuel ne résista pas aux typhons, et à cette facilité que constituaient les donations extérieures qui, sans être mirobolantes, avaient le mérite d'être régulières. Nous avons déjà noté qu'il ne s'agissait pas forcément ici d'une "église" au sens strict du terme, mais d'un lieu de rassemblement, d'une salle commune ; ce n'est pas encore la construction d'une Eglise locale, mais la socialisation de personnes encore imprégnées d'une sauvagerie ancestrale. L'évêque fait ici davantage œuvre civilisatrice qu'évangélisatrice.

Une autre étape est mentionnée deux ans plus tard :

> Une autre spécialité de Morisaka lancée par le P. Pecoraro pour rehausser le standard de vie de ses montagnards, est la culture maraîchère. Bien que le terrain soit plutôt ingrat, des résultats satisfaisants ont déjà été obtenus. Autre nouveauté pour le pays : l'élevage des chèvres. La communauté en possède un troupeau de vingt et quelques venues d'Amérique.[2]

Etape très différente de la première, puisqu'il s'agit là d'un travail de fond, qui n'est pas lié à une "carotte", mais qui touche à l'élévation générale des conditions de vie d'une communauté particulière. Mais on est encore dans un travail "civilisateur", de sortie du sous-développement ; on ne construit pas encore d'église, on n'en est qu'au stade de l'amélioration de la survie.

Puis nous passons à 1959, année où commencent à apparaître des mise à contribution effectives des paroissiens pour l'édification de leur église. Chez le père Zaldua, les chrétiens « ont généreusement contribué tant par leurs deniers que par leurs bras à la construction »

---

[1] BME, 1955, article « Adaptation », pp. 517-524.

[2] BME, 1957, chronique Hualien, pp. 258-261.

Ferdinand Pecoraro, 1921-2002 (notice bio. 3764). Ancien du Tibet, il fut l' « Apôtre des Tarokos » avec les Chanoines du Grand St Bernard ; il composa le premier dictionnaire et la première grammaire de leur langue. Mais, son visa n'ayant pas été renouvelé par le gouvernement, il ne put rester. Il fut alors envoyé en Indonésie où il se remit, à 50 ans, à une nouvelle langue asiatique…

Les chèvres furent un « don magnifique » du *Catholic Welfare* (la Caritas internationale), autre grande source de donations pour la Mission, mais qui ne concernent pas les constructions d'église.

Morisaka était un village fondé par les japonais pour l'exploitation forestière des environs. C'est aujourd'hui un site de visite (*Liantianshan,* dans le district de Fenglin).

d'un bel oratoire.[1] Chez le père Peckels, les chrétiens ont aidé à la construction du jardin d'enfant.[2] Chez le père Solvignon, c'est « toute la communauté qui s'est mise au travail en récupérant les matériaux de l'ancienne église de Choufong détruite par le typhon de l'an dernier ».[3] Et l'année suivante, c'est chez le père Boyer que les chrétiens sont « fiers de leur travail », ayant « pendant de nombreuses journées et *gratis pro Deo*, contribué à l'aménagement du terrain et au transport des différents matériaux de construction » en vue de la construction du jardin d'enfant/patronage.[4]

Alors qu'à Hualien, en matière d'évangélisation, tout va très vite, on observe dans ce domaine de la prise en charge de l'Eglise (et donc des églises) par les chrétiens locaux, une relative lenteur. A la même époque où les fidèles du père Boyer retroussent leurs manches, le chroniqueur Mep écrit :

> Et pas plus qu'ils ne sont de purs esprits ces nouveaux venus ne sont pas davantage, par le fait de leur conversion, dans les dispositions voulues pour assumer du jour au lendemain les engagements du baptême. Il ne faut pas non plus compter sur eux pour alléger le moins du monde les charges matérielles. Au contraire il leur faut, et d'urgence, tout ce qu'avec une sorte de naïve intransigeance ils estiment devoir être mis en œuvre pour les mener rapidement au but : des catéchistes pour les instruire, des locaux pour les rassembler.[5]

Cet extrait prend place dans un développement qui tend à montrer que la mission Mep de Hualien est tout aussi laborieuse que les autres, même si ce sont les païens qui viennent aux missionnaires. Certes il y a un « mouvement de conversion », mais cela entraîne d'autres soucis ; ce qu'on gagne sur un plan, on le perd sur un autre. Si on pousse le raisonnement, on aboutit à ces conclusions contradictoires : la nécessité pastorale de construire – avec toutes les autres « charges matérielles et morales » engendrées par la « traînée de poudre » des conversions – est un poids et un défi ; et l'exigence des néophytes en matière d'instruction et de bâtiment ne correspond pas à ce qu'on attendrait de bons chrétiens. Pourquoi donc se faire un devoir de répondre à leurs exigences ? Pourquoi donc cette politique de la construction systématique ? Par peur de perdre les néophytes ? La « gravité du problème »

[1] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 166-169. L'oratoire est une « solide chapelle en bois avec base de ciment ». Comme quoi, contrairement à ce que dit Mgr Vérineux dans ses *Souvenirs*, les Mep n'utilisèrent pas que le béton armé après 1958.
[2] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 631-632. Pierre Louis-Marie Peckels, 1904-1977 (notice bio. 3463), ancien de Moukden. Il était aidé à cette époque par un jeune confrère chinois, le père Tchen.
[3] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 863-866.
[4] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 832-834. Germain Boyer, 1903-1977 (notice bio. 3348), ancien du Yunnan.
[5] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 1012-1016.

est-elle uniquement d'ordre quantitatif ?

Le processus de maturation, le chemin vers l'autofinancement, au fur et à mesure des chroniques silencieuses sur le sujet, se révèle effectivement lent. Tellement que les missionnaires furent obligés de se creuser la tête pour trouver des idées originales. Ainsi, en 1964, le père Poinsot, afin de financer ses prochaines églises, inventa un stratagème « pour amener chaque famille à contribuer aux frais » : chacune élève un cochon, et le prix de vente de l'animal « sera versé à la caisse de la communauté »[1]. L'avantage d'un cochon, c'est qu'une fois acheté – mais le missionnaire va même jusqu'à avancer l'argent s'il le faut – son entretien n'est guère dispendieux.

> Il paraît que la formule a du succès et plus d'un confrère impécunieux, à l'affût d'un moyen efficace pour se lancer dans les constructions, l'a déjà adoptée.[2]

Mais on ne peut pas dire que ce soit un grand succès dans l'éducation à l'autonomie… Cela nous montre en tout cas que les missionnaires devaient, dix ans après le début de l'aventure, se débrouiller pour trouver les fonds ; la politique diocésaine n'était plus intégralement financée par le diocèse, et les Mep ne pouvaient plus compter uniquement sur leur Procure. Pour responsabiliser les Eglises locales, on commence par responsabiliser leurs pasteurs…

Peut-on même parler de stagnation ? Six ans après avoir dit du bien du père Boyer pour avoir fait de ses paroissiens des volontaires du bâtiment, le chroniqueur le remet à l'honneur en signalant une église « qui mérite une mention spéciale », parce la communauté paroissiale « a pris une part active aux travaux d'aplanissement du terrain et au charroi des matériaux »[3]. Le fait que les chrétiens retroussent leur manche est toujours vu comme un événement extraordinaire.

Pourtant, le *Rapport* de 1974 fait sentir une évolution. L'autonomie financière « tant souhaitée » commence à imprégner les mentalités. Le Rapport évalue la participation des chrétiens au financement de l'Eglise entre 10 et 60% selon les paroisses.[4] Ecart très important, certes, qui montre de profondes disparités entre les districts, et qui reflète un découpage paroissial parfois inadéquat, ce dont se plaint le même *Rapport* dans une autre rubrique, mais c'est l'occasion d'une entraide entre les communautés. On est encore loin du compte, mais

[1] *Epiphanie*, 1964, chronique Hualien, pp. 701-718.
[2] *Ibid.*
[3] *Epiphanie*, 1966, chronique Hualien, pp. 132-135. Ce n'est plus le village de Tama, mais ici celui de Okakai.
[4] RAE, 1974, rubrique « Le diocèse de Hualien de 1974 à 1976 ».

plus personne ne vit uniquement des donations.

Les besoins principaux concernent, en 1974 tout comme en 1960, l'entretien des catéchistes et des locaux. On se plaint du manque de moyens, ce qui provoque le départ des aides missionnaires ; mais les églises étant déjà construites, solidement, elles restent. Pour subvenir au plus pressé, le père Poinsot[1], après les cochons, tenta d'autres voies, d'abord les fruitiers, mais sans succès, puis le riz, plus prometteur :

> Alors le Père, en accord avec les chefs des chrétiens, se tourna vers une autre solution. Dans chacun des cinq grands villages, il acheta des rizières qu'il inscrivit au nom des chrétiens les plus sûrs, l'église ne pouvant légalement posséder que des terrains à bâtir. Les chrétiens qui cultivent ces rizières doivent donner à l'église, pour les besoins des catéchistes, 30 % des deux récoltes annuelles, 70 % leur restant, alors que les autres propriétaires terriens ne laissent que la moitié de leur récolte aux cultivateurs. […]
> Par ailleurs, les familles qui ne cultivent pas les rizières de l'église versent chacune 30 livres de riz à chaque récolte pour couvrir les frais d'entretien de l'église : électricité, réparations… Actuellement, ce système couvre déjà 60 % de la subsistance des catéchistes et des frais paroissiaux. Pour le reste, 40 %, une aide de l'évêché et des bienfaiteurs étrangers est encore nécessaire.[2]

« Cette belle réussite d'autofinancement et surtout ce bel effort d'entraide fraternelle », est une exception. Et elle suppose une mise de départ importante qui n'est pas fournie par le diocèse ou la Procure ; l'investissement n'est donc possible qu'avec des fonds personnels, « ce qui n'est pas à la portée de tous les missionnaires », et voue donc cette expérience à rester exceptionnelle.

Cet exemple nous permet d'apporter une nuance importante au paragraphe précédent. Si les dons extérieurs permirent le fonctionnement global de la mission pendant toute la période du "miracle de Formose", ils restèrent toujours en-deçà des espérances, obligeant les missionnaires aux vues plus ambitieuses à imaginer d'autres sources financières.

> Le Père Poinsot est aussi connu pour prendre part à la vie de ses ouailles en travaillant la terre : il aide ses paroissiens au moment des récoltes en allant aux champs avec eux ; il cultive lui-même la terre appartenant à la paroisse : ses plantations de café, d'arbres fruitiers,

[1] Le rédacteur de ce *Rapport*-ci n'est pas nommé ; il ne s'agit pas du père Poinsot, bien qu'il ait écrit le précédent. Alors vicaire général, il partageait son temps entre la maison provinciale de Hualien et le centre aborigène Amis de Taipei.
[2] RAE, 1974, rubrique « Le diocèse de Hualien de 1974 à 1976 ».

> de noix d'arec sont renommées. Ce travail lui permet d'entretenir sa forme physique et produit aussi un revenu non négligeable qui va alimenter la caisse paroissiale.[1]

« Les fonds personnels » du père Poinsot ne sont pas forcément obtenus par un réseau personnel de donateurs qui se superposerait au réseau communautaire ; ils sont le fruit d'un labeur, d'une implication. Et parce qu'il paye de sa personne, il peut appliquer à sa paroisse la solution adoptée par les Dominicains à celle de Wanjin, une solution traditionnelle dans les missions chrétiennes. Ce n'est pas une mise en cause des autres missionnaires – chacun fait ce qu'il peut avec ses propres capacités – mais la reconnaissance de l'inégalité entre les communautés humaines, chacune ayant un lot plus ou moins productif.

De cette étude sur le financement, nous pouvons tirer trois conclusions :

La construction des églises, pour la période la plus faste, ne fut qu'accessoirement financée par les autochtones. Les premières manifestations d'envergure réussies ne sont rapportées qu'à partir du *Rapport* de 1974 – « trois églises entièrement bâties par les chrétiens et deux autres réparées par eux » chez le père Bareigts – et on attribue ce « résultat magnifique » par le bon fonctionnement d'un comité paroissial, structure de type collégial issue du Concile, donc toute récente.[2]

La contribution des autochtones n'est qu'improprement appelée "financière", car dans la plupart des cas elle fut plus apportée sous forme de temps et de travail que d'argent. La pauvreté de ces populations aborigènes parmi lesquelles le christianisme se répandait et les églises se bâtissaient, fut à maintes reprises rappelée par les missionnaires, et elle fut à l'origine, concernant l'immobilier, d'un apport pécuniaire presque exclusivement étranger, mâtiné d'initiatives ponctuelles et hétéroclites visant à encourager une implication autochtone, c'est-à-dire à lutter contre une inertie dont l'installation risquait de mener à l'assistanat des missionnés.[3]

L'urgence pastorale qui imposait de bâtir en tout lieu où une communauté chrétienne se formait, changea de cible assez vite. Dès la fin des années soixante, avant même le changement de génération, la préoccupation majeure ne fut plus de bâtir mais de

---

[1] RAE, 1982, rubrique « Les activités des missionnaires Mep à Taiwan ».

[2] RAE, 1974, rubrique « Le diocèse de Hualien de 1974 à 1976 ». A contrario, la suite du texte donne l'exemple de l'église de Matsura, détruite par un tremblement de terre, qui ne parvient pas à être reconstruite faute d'un comité paroissial suffisamment uni. Des finances *et* des hommes…

[3] La seule "trouvaille" économique qui devait connaître une systématisation et un avenir fut les « Crédits-Union », sortes de banques coopératives, ancêtres du Microcrédit dont on parle tant de nos jours. Mais cette institution ne vit le jour qu'à la fin de la période considérée (1968) et ne concerna pas le financement des églises. Elle est due, son nom nous est maintenant familier, au père Poinsot (Voir *Epiphanie*, 1958, pp. 627-630).

responsabiliser. Ce que leurs successeurs ont retenu du travail de Mgr Vérineux et des autres pionniers, ce qu'on présente comme des succès à partir du *Rapport* de 1969, ce ne sont pas, ce ne sont plus, les centaines de lieux de culte qui ont été édifiés à travers tout le diocèse, mais toute œuvre propre à fonder une Eglise locale autonome.

> Il est évident que s'impose une action concertée des 70 missionnaires en union étroite avec le chef du diocèse, dans un esprit de collaboration et de co-responsabilité dans tous les domaines qui concernent l'apostolat. En un mot, nous avons besoin d'une pastorale d'ensemble à la mesure du diocèse. Il faut reconnaître que nous en sommes encore loin. Sans doute, des œuvres essentielles comme le petit séminaire, l'école des catéchistes, la Congrégation des sœurs indigènes, fonctionnent sur le plan diocésain depuis leur formation, mais pour le travail d'évangélisation, le secteur de Hualien et celui de Taitung se sont, pour ainsi dire, ignorés jusqu'à maintenant.[1]

Le diocèse de Hualien fonctionna donc, mais cahin-caha. Les « trésors d'organisation » dont les missionnaires firent preuve ne suffisaient pas à ancrer l'évangélisation dans la durée. Le manque de cohérence des structures était négligeable tant qu'on était dans l'urgence – et l'euphorie – des commencements et des conversions en masse, mais il fallait bien qu'un jour les pionniers se fissent davantage gestionnaires, que les bâtisseurs d'oratoires se révélassent surtout bâtisseurs d'Eglises. Un repositionnement sur les fondamentaux des Missions Etrangères de Paris en quelque sorte…

Il serait cependant injuste de reprocher à la première génération de missionnaires de s'être lancée tête baissée dans un type d'évangélisation qui comportait des failles. Ils ne firent que s'adapter à une succession de situations concrètes. Ce qui nous apparaît lent – l'autonomisation des communautés – ne l'est que par rapport à une échelle de vitesse "anormale" – le mouvement de conversion. S'étonner qu'une Eglise locale ne soit pas encore autosuffisante au bout de vingt ans, n'est-ce pas une impertinence ? Combien de générations fallut-il ailleurs ? Mais justement, c'était Taiwan, un référentiel auquel il était particulièrement difficile de s'adapter, en raison de sa transformation rapide et continue. Et, si des réalisations concrètes se firent attendre, on constate que les prises de conscience furent, elles, très rapides.

Encore une fois, pour Mgr Vérineux et ses collaborateurs, la construction des églises ne fut qu'une étape, la première phase de l'ancrage de l'Eglise locale, la plus facile peut-être, la plus

[1] RAE, 1969, rubrique « L'Eglise de Hualien ».

visible à coup sûr. Sans ce premier accomplissement – les églises sont là ! – le diocèse de Hualien aurait-il le même visage aujourd'hui ?

4.4 Portrait-robot du chantier Mep

La première étape d'un nouveau chantier d'église, une fois qu'il a été décidé de bâtir, est forcément le pesage de la bourse. « Quel est votre budget ? » sera la première question d'un agent immobilier, avant toute autre recherche. Nonobstant les « pieuses témérité », que seul un évêque pouvant avancer des chiffres impressionnants d'entrées en catéchuménat peut se permettre, l'équation financière est l'intermédiaire obligé entre l'idée et sa réalisation. C'est le premier enjeu "culturel" de l'architecture chrétienne, qui la rattache à toute autre architecture, et qui nous rappelle qu'il n'est de culture que fondée sur une économie – et vice-versa, selon l'amphibologie spécifique du vocable "culture". Cela résolu, passons au concret des choses.

Sur le cheminement qui mène de l'espace indifférencié au lieu-saint, nous dégagerons quatre paliers. Quatre moments qui, dans la globalité d'une mise en réseau diocésaine, ne peuvent être séparés, le maître d'ouvrage ayant dans la tête un "portrait-robot" dont les différents plans se superposent ou se distinguent en fonction des besoins.

> Au cours de sa tournée, Mgr bénit deux églises nouvellement construites, visita les chantiers de deux autres, étudia avec les Pères l'emplacement et les plans de quelques nouveaux oratoires.[1]

> Ce n'est un secret pour personne que ce mois écoulé a vu la mission s'enrichir de quelques nouvelles propriétés, maisons ou terrains à bâtir, alors qu'en même temps projets, plans, devis et contrats se succédaient sur la table de travail de l'évêque au même rythme que celui des entrevues et pourparlers avec architectes et entrepreneurs.[2]

Le maître d'ouvrage, qui est en même temps le maître d'œuvre, c'est Mgr Vérineux. Nous nous concentrons encore sur les dix premières années, les plus chargées en constructions, les plus représentatives, les plus simples à analyser grâce à l'omniprésence de celui qui fut aux commandes de tous les projets Mep, qui géra tout à la fois le choix des emplacements, le

[1] BME, 1954, p. 1007.
[2] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 1012-1016.

tracé des bâtiments, le suivi du chantier et la fête de l'inauguration. Avec quelques fenêtres ouvertes pour d'autres intervenants, et la pose de jalons pour une passation progressive des responsabilités…

Le choix du terrain

Nous avons vu que la politique du chef de la préfecture apostolique de Hualien, véhiculée par les différents acteurs missionnaires, fut de privilégier la quantité à la qualité, de ne pas donner de limites à la présence architecturale de l'Eglise, cette monumentalité dût-elle être dépourvue de toute gloire, voire même de pérennité. Et quand impérativement un choix de localité devait être posé – c'est-à-dire un choix entre le béton et le bambou, puisqu'il était acquis que chaque localité serait de toute façon pourvue d'oratoire – ce fut la présence ou non d'un missionnaire qui trancha. Ceci dit, que ce fût en tout village présentant des signes de conversion, pour une chapelle provisoire, ou en des centres de communauté déjà constituée, pour une église en dur, il fallait encore trouver un lieu ad hoc.

Il va s'en dire qu'en parlant de chapelle ou d'église, nous englobons tout autre édifice lié à l'activité d'évangélisation – résidence, jardin d'enfant, patronage… etc. –, dont nous avons vu que l'ensemble constituait un "campus" missionnaire, hiérarchisé.

En fonction du cahier des charges et de ce qu'on trouvait sur place, deux possibilités s'offraient : soit on prenait une maison que l'on transformait à convenance, soit on cherchait un terrain à bâtir. Cette seconde solution ouvrait deux autres possibilités : soit le terrain était donné, et dans ce cas il n'y avait plus à réfléchir, soit il fallait l'acquérir, et alors des difficultés pouvaient s'accumuler.

Commençons par les dons. Une mention générale qui ne nous renseigne guère sinon sur l'esprit qui soufflait dans ces montagnes du comté de Hualien :

> Nos églises, bien qu'à peine sorties de terre, ne suffisent déjà plus à contenir nos fidèles. Une seule solution se présente : doubler les postes avec résidences de missionnaires… La plupart des villages offrent une maison ou un terrain : ce qui est une belle preuve de sincérité.[1]

Une ambigüité ici se fait jour, qui sera plus tard relevée dans les *Rapports* : peut-on parler de la sincérité d'une collectivité ? Question philosophique peut-être, mais qui contient en

[1] BME, 1955, p. 145.

germe ce que, vingt ans plus tard, le père Bareigts constatera chez ses fidèles, des Amis : un christianisme superficiel, « pas suffisamment personnel », qui s'est plaqué sur des liens ethniques restés très forts et qui pourraient faire basculer à nouveau ces communautés dans le paganisme.[1] Mais dans les premières années de la Mission, on ne voyait que le beau côté des choses ; à cette « preuve de sincérité » on ne pouvait que répondre par une générosité accrue, et donc des constructions pour satisfaire les demandes. Quand on pense aux propos de Mgr Vérineux sur les églises provisoires (texte également de 1955), on peut se demander qui alors prenait l'ascendant sur l'autre ? Ce n'est pas la peine d'être Chinois pour savoir qu'un cadeau est un puissant liant, et les Aborigènes concernés ne pouvaient pas ne pas se rendre compte qu'une offre de conversion ne peut que "faire craquer" un missionnaire ; n'a-t-il pas donné sa vie pour cela ?

Puisque nous sommes dans ces jeux subtils de dominations par le don, de pauvres villages de jungle se faisant offrir des salles communes – toujours plus grandioses que leurs paillottes – au frais de l'Eglise, et des missionnaires pas forcément fortunés se voyant invités à occuper le terrain gratuitement – avant les protestants –, notons aussi que les autres lots accordés à titre gracieux à Mgr Vérineux furent le fait de l'administration militaire[2] ou des « autorités locales »[3]. Mais sur ce point également, il serait aussi imprudent de juger les situations uniquement dans le sens de pensées calculatrices que de tout considérer sous l'angle de la bonne volonté. Entre la théorie du soupçon – chacun se méfiant de l'autre – et la mission idyllique – des missionnaires souriants accueillis par des païens souriants – il nous faut avancer avec circonspection. Nous ne saurons jamais par exemple, concernant le bourg de Xiulin, pour quelle raison la préfecture donna deux terrains à l'évêque qui n'en demandait qu'un.[4] Un fonctionnaire sympathisant du christianisme ? Une amabilité faite à des exilés de Chine ? Une façon de gagner une institution internationale à sa cause ? Une volonté d'affaiblir l'esprit de corps des Tarokos du coin ? Une simple négligence administrative ?

Par contre, ce qui est sûr, c'est que les donations de terres furent dans l'ensemble peu

---

[1] RAE, 1974, rubrique « Le diocèse de Hualien de 1974 à 1976 ». « La conversion d'un groupe Amis ne signifie pas la conversion personnelle des individus. » Ces commentaires du père Bareigts prennent place juste après la mention de cas sporadiques d'apostasie.

[2] BME, 1953, p. 576 (village de Kalaiwan)

[3] BME, 1955, chronique Hualien, pp. 338-341 (par le maire du bourg de Morisaka) ; BME, 1955, p. 997 (par « les autorités locales qui ne comptent que des Formosans non chrétiens » du bourg de Xincheng).

[4] *Souvenirs… op. cit.*, p. 179 « En zone réservée (zone de montagne où à cette date étaient encore parqués et surveillés certains groupes d'aborigènes) l'acquisition d'un terrain ne présente guère de difficulté. Il suffit d'en faire demande à la mairie qui après enquête la transmet au bureau des domaines de la préfecture. La réponse fut tardive, mais favorable, plus favorable que prévu puisque au lieu d'un seul lot demandé la préfecture m'en allouait deux. »

nombreuses et se tarirent très vite. Quand nous lisons « la plupart des villages », cela ne doit pas faire illusion : d'abord il ne s'agit que des villages les plus récemment touchés par les missionnaires, à la fin de l'année 1954 et le début de l'année suivante, deux ou trois mois qui sont concernés par la chronique présente ; ensuite les Mep "opérationnels" se comptent encore sur les doigts d'une main[1] ; enfin, un tel geste paraît si exceptionnel qu'il suffit qu'il soit répété deux ou trois fois pour donner l'impression d'un mouvement d'ensemble. Faute de pouvoir consulter un document plus précis, nous compterons au maximum une dizaine de donations. Et passées les deux premières années, c'est fini.

Ce qui ne veut pas dire que les missionnaires ne purent pas de temps en temps faire « de bonnes affaires » ; mais toujours dans le cadre d'un achat.

Concernant les acquisitions immobilières, voici quelques chiffres – en fonction de la date de mention dans le *Bulletin,* et non forcément d'achat : 5 en 1953[2], 4 en 1954[3], 9 en 1955[4], 2 en 1958[5], 3 en 1959[6]. Il est probable que toutes les acquisitions ne furent pas consignées dans la chronique mensuelle ; et ne sont pas non plus signalées celles faites par les Chanoines du Grand St Bernard et par les pères de Bethléem, transactions qui ne passaient pas forcément par le bureau de l'évêque, puisque ne dépendant pas de ses subsides. Puis on n'en parle plus, du moins de façon personnalisée, on se contente d'un :

> Plusieurs autres confrères sont en quête de terrain en vue de prochaines constructions. Affaire le plus souvent malaisée à traiter. Le missionnaire doit d'abord chercher un emplacement convenable, s'enquérir du prix, puis venir exposer le cas au chef de la mission.[7]

---

[1] En plus de l'évêque et des deux premiers (le P. Boschet et le P. Peckels), on a encore le père Poupon, mais il commence à peine son ministère, le père Zaldua, mais il est encore dans l'apprentissage linguistique, le père Barreau et le père Cornic ; les pères Rondeau, Boyer et Flahutez, arrivent au début de l'année 1955.
Jean-François Poupon, 1926- … (notice bio. 3964).
Jean-Pierre Cornic, 1913-1986 (notice bio. 3704), ancien de Moukden.

[2] BME, 1953, p. 477 (un terrain en vue d'un oratoire et d'une résidence) ; *Ibid.* (une propriété « suffisamment spacieuse pour servir d'oratoire et de résidence ») ; BME, 1953, p. 577 (une rizière) ; BME, 1953, p. 705 (deux terrains).

[3] BME, 1954, p. 347 (une maison) ; BME, 1954, p. 348 (un terrain) ; *Ibid.* (une maison) ; BME, p. 349 (une maison, « pour un prix modique »).

[4] BME, 1955, p. 40 (« un joli petit hôtel formosan, genre japonais ») ; BME, 1955, p. 338 (six terrains) ; BME, 1955, p. 638 (une maison et « un beau terrain »).

[5] BME, 1958, p. 363 (une maison en vue d'un jardin d'enfant) ; BME, 1958, chronique Hualien, pp. 849-855 (l'achat de la maison qui sert de dispensaire a été fait « autrefois »)

[6] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 70-73 (un cimetière !) ; BME, 1959, chronique Hualien, pp. 166-169 (une « bonne maison » en vue d'une chapelle) ; BME, 1959, p. 263 (un terrain)

[7] BME, 1961, chronique Hualien, pp. 857-860.

Ce qui nous montre que, quelques années plus tard, la Mission ayant "explosée" jusque dans les recoins les plus lointains de la préfecture, Mgr Vérineux déléguait en partie la prospection, tout en se réservant la décision ultime, la "signature".[1] Il se libéra ainsi de la partie la plus « fastidieuse » et chronophage de l'expansion architecturale de l'Eglise, tout en gardant la maîtrise des dépenses.[2] Les missionnaires, disséminés dans les montagnes, connaissant les idiomes et autres us locaux, bien au fait du cahier des charges et directement impliqués par la question immobilière, étaient des agents tout indiqués pour ce type de travail qui déchargeait leur évêque pour d'autres activités.

Si l'affaire des acquisitions de terrains est dite « malaisée », et « met à l'épreuve la patience », cela n'était pas dû à une opposition extérieure, une administration ou des personnalités influentes qui auraient mis des bâtons dans les roues des missionnaires. Nonobstant quelques autorisations à demander, quelques règles à respecter et quelques tasses de thé à honorer, les autorités furent favorables. La meilleure preuve en étant donnée par la démarche entreprise par l'évêque auprès du gouvernement « non sans quelques succès du reste », en vue de faire exempter d'impôts toutes les propriétés de l'Eglise catholique.[3] Mais il faut plutôt en chercher la raison dans des contraintes internes, des exigences que se donna Mgr Vérineux et qui, accumulées les unes aux autres, réduisirent les possibilités. Une demande trop ciblée par rapport à l'offre en quelque sorte. Nous verrons dans le chapitre suivant que les églises ne sont pas construites n'importe où, au hasard. Le choix du terrain a correspondu à une politique, à une vision d'ensemble. Et à un budget.

L'avis des paroissiens ? Il n'était pris en considération que s'ils offraient un bien. Le temps n'était pas encore venu des conseils presbytéraux ou comités paroissiaux et autres associations pastorales qui ne se répandraient qu'après le Concile.

> Habituée à tout recevoir du prêtre, depuis la farine jusqu'au baptême, la majorité des chrétiens identifie encore le prêtre à l'Eglise. C'est sur lui que repose tout l'édifice. Rien ne se fait sans lui. Mais, très différent de celui des "vieilles églises", ce genre de « cléricalisme encourageant la passivité » ne rencontre aucune opposition de la part des fidèles, ne suscite aucun "anticléricalisme", tellement il correspond à la mentalité générale et au type d'autorité

[1] "En partie" seulement, puisqu'en 1966 il est encore dit que « Monseigneur a inspecté plusieurs terrains, futurs emplacements de lieux de culte ou de résidence » (*Epiphanie*, 1966, chronique Hualien, pp. 132-135).
[2] « A Hwalien, l'acquisition d'un terrain convenable a exigé plusieurs mois de démarches fastidieuses qui ont mis à l'épreuve la patience de Mgr Vérineux et pareillement celle de la Révérende mère Prieure. » (BME, 1959, p. 263, à propos de l'implantation de l'école des Ursulines).
[3] *Souvenirs… op. cit.*, p. 234. A part deux lignes écrites dans les mémoires de Mgr Vérineux à propos de la construction du grand séminaire, on ne parle nulle part ailleurs (à ma connaissance) de cette mesure fiscale qui dut avoir des conséquences non négligeables sur les finances diocésaines.

> exercée dans le pays où tout part à la tête et où la base est pratiquement ignorée. Mais, plutôt que de "cléricalisme", peut-être serait-il plus juste de parler de "paternalisme", entraînant chez les bénéficiaires une réaction d'infantilisme. […] « Passif, gouverné et enseigné », un tel Peuple de Dieu peut difficilement porter témoignage dans une société complexe, en plein changement culturel.[1]

Mais ce constat négatif ne pouvait être fait que vingt ans après. Dans toute fondation le charisme du meneur est déterminant. Sans le caractère volontaire, pugnace, autoritaire peut-être, de Mgr Vérineux, sans son omniprésence de chef, l'Eglise embryonnaire des débuts n'aurait peut-être pu grandir. Une remise en cause de temps en temps n'est pas un déni de ce qui a été accompli, mais une façon de s'adapter à une réalité en mouvement incessant, c'est l'intelligence de la croissance. Vaste sujet, à l'heure où plusieurs sociétés, localisées entre Taiwan et la France, tentent de passer de l'autocratie à "autre chose"...

Qui trace les plans ?

Une fois le terrain acquis, on passe à une autre étape, celle du bureau d'étude. Dans quelques cas, entre ces deux premières phases un long moment s'écoula[2] ; l'achat était une façon de prendre pied dans un village, d'anticiper d'éventuels déplacements urbains ou une future augmentation des prix, de se tenir prêt à construire quand le moment en deviendrait opportun ou quand les finances le permettrait. On pouvait toujours, sur un terrain à bâtir, célébrer en plein air ou rassembler son monde sous une paillotte montée à la va-vite. Cela laissait le temps au maître d'ouvrage de se muer en maître d'œuvre, ou de se mettre en quête d'un architecte.

Nous avons vu que Mgr Vérineux avait fait appel au père Freuler pour sa cathédrale. Mais qu'en fut-il des autres églises ?

> Plans, contrats, construction, surveillance des travaux sont choses que je n'ai jamais prises pour un fardeau supplémentaire, mais qui sont au contraire comme un dérivatif à mes autres soucis.[3]

Les « petites notions de dessin » que possédait Mgr Vérineux, lui furent, dit-il, « souvent

[1] RAE, 1974, rubrique « L'Eglise à Taiwan ».
[2] Par exemple, en BME, 1958, chronique Hualien, pp. 849-855 : une maison transformée en centre de soin en 1958 avait été achetée quelques années auparavant.
[3] *Souvenirs… op. cit.*, p. 234.

utiles ».[1] Et de fait, le *Bulletin* rapporte, en 1953, que pendant plusieurs semaines, il passa « une bonne part de ses journées à dresser des plans de chapelles, oratoires et autres constructions »[2]. Une autre mention du même type apparaît l'année suivante.[3] C'est tout. C'est peu. Mais nous n'avons guère d'autres indications à nous mettre sous la main. Il faut attendre 1960 pour être à nouveau informé que « projets, plans, devis et contrats se succédaient sur la table de travail de l'évêque ». Mais il ne s'agit pas alors de plans qu'il eût dessinés lui-même, puisque le chroniqueur continue en mentionnant les « entrevues et pourparlers avec architectes et entrepreneurs ».[4]

Une reconstitution possible : dans les débuts, n'ayant pas encore créé un réseau relationnel, surpris par le développement de la Mission et limité par le manque de personnel, l'évêque prit sur lui d'assumer tout ce qui tournait autour du bâtiment ; profitant de certains talents personnels, il s'enthousiasma pour ces constructions matérielles qui symbolisaient l'avancée du christianisme en terres païennes. Mais, en trois ou quatre ans, le temps pour les renforts reçus d'apprendre les langues locales, constatant que le succès de l'évangélisation ne se démentait pas, et tissant rapidement des liens de sympathie avec tout le petit monde cultivé de Hualien, notables et fonctionnaires où les Continentaux étaient nombreux, il put prendre du recul et apprendre à gérer l'extension architecturale du diocèse ; il continua à tracer des plans d'églises, mais davantage comme un « dérivatif », sachant que des professionnels pourraient prendre le relais au moment voulu. Puis, avec la multiplication des œuvres pastorales et des chrétientés à visiter, devant assumer une visibilité de plus en plus grande de l'Eglise, et l'agenda de ministre qui en découle, il dut se résoudre à déléguer de plus en plus cette activité architecturale qui lui plaisait, se contentant, dès le début des années soixante, de contrôler projets et devis avant de signer les chèques.

Mgr Vérineux resta jusqu'au bout le maître d'ouvrage. Mais à qui fit-il appel pour le remplacer comme maître d'œuvre ? Le seul qui soit vraiment présent est le père Freuler, l'incontournable. Présent-absent, puisqu'il résidait habituellement au Japon. Ce missionnaire suisse jouit dans le *Bulletin* d'une grande considération. Le diocèse de Hualien lui accorda, à l'unanimité de tous ses acteurs missionnaires semble-t-il, une admiration qu'il n'avait pas forcément dans sa contrée de mission – nous l'avons vu avec le père Gourraud. Nul n'est prophète dans son pays…

---

[1] *Souvenirs… op. cit.*, p. 222.
[2] BME, 1953, p. 576
[3] BME, 1954, p. 348.
[4] Cf BME, 1960, chronique Hualien, pp. 1012-1016.

> Architecte de grande classe. Il possède un style bien à lui, d'allure franchement moderne et toujours bien adapté au climat.[1]

> Quant à la nouvelle église elle est d'un style très original conçu par le grand bâtisseur, le P. Freuler.[2]

> … la bonne quinzaine d'églises construites par nos confrères suisses de Taitung et dont plusieurs comptent parmi les mieux réussies de toutes les missions de Taiwan. Comme tant d'autres qui ont fait sa renommée, celles-ci eurent pour architecte le P. Freuler de l'Institut de Bethléem, bien connu de tous les missionnaires du Japon.[3]

> Œuvre de notre habile architecte et ami, le R.P. Freuler s.m.b., bien connu des missionnaires du Japon, d'une conception simple et originale et d'une structure défiant comme il convient vents et marées.[4]

Mais, à part la pro-cathédrale de Hualien, toutes les autres églises qui sont dites avoir eu pour concepteur le fameux architecte étaient toutes situées du côté de Taitung, dans la zone confiée à l'Institut de Bethléem. Qu'en fut-il pour la zone Mep ?

> Se jugeant incompétent, le P. Flahutez [son voisin] eut recours au savoir-faire du P. Pecoraro pour la construction de l'église, ou plus exactement du bâtiment original et pratique réalisé par notre confrère. Grâce à un système de cloisons mobiles, il pourra servir de chapelle et de salle de prédication. Solidement construit en ciment et en bois, il fait bonne figure au milieu de ce village entièrement bâti à neuf par les soins du gouvernement.[5]

Un peu plus loin dans la même chronique, c'est le père Saldubéhère qui fait appel au même, pour un oratoire/catéchuménat, « simple construction en bois avec base de ciment ». Le père Pecoraro est aussi nommé pour ses talents de décorateur.

> L'église est très avenante et est dotée d'un autel remarquable par sa forme originale et sa fine exécution réalisée sous la direction d'un artiste qui n'est autre que le pasteur.[6]

---

[1] BME, 1958, p. 454 (à l'occasion de la bénédiction de l'église de Tawu, dans le comté de Taitung).
[2] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 640-645 (à l'occasion de la construction de l'église de Malan).
[3] BME, 1960, p. 258.
[4] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 1012-1016 (à l'occasion de la bénédiction de l'église de Yiwan).
[5] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 863-866 (pour le village de Mayuen).
[6] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 455-465 (à Morisaka).



Mais c'est aussi le père Solvignon qui « a fait quelque chose de fort bien pour ses chers Amitsu »[1] ; le père Olry dont l'église « reluisante de propreté et ornée avec un goût parfait » fait honneur à celui qui est dit avoir « des mains d'artiste », « don précieux pour le missionnaire de la brousse »[2] ; ou le père Rondeau dont « la dernière réalisation » est « un jardin d'enfants qui ferait aussi office de salle de réunion, et même à l'occasion, de salle de danse », « avec matériau pris sur place, c'est-à-dire en bambou ».

> Ce n'est pas luxueux mais c'est frais et charmant.[3]

Bref, on s'entraide, on se débrouille. Sans être architecte diplômé, on finit par mériter, comme le père Poinsot, le titre de « grand bâtisseur »[4] ; et comme tous les bâtisseurs d'église, nos Mep s'assurent « la priorité pour leur entrée au ciel »[5]…

Des architectes locaux ? Il n'en est question, pour la période qui nous intéresse ici, qu'une seule fois, dans la chronique qui parlait de ces « projets, plans, devis et contrats » se succédant sur la table de travail de l'évêque, quand il est dit que tout cela suivait « le même rythme que celui des entrevues et pourparlers avec architectes et entrepreneurs ».[6] Il est

[1] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 863-866 (au village de Ch'enan).
[2] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 455-465 (au village de Songpu).
[3] *Ibid.*
[4] *Echos de la Rue du Bac,* 1967, p. 117.
[5] Comme dit le chroniqueur de Phnompenh en BME, 1954, p. 793.
[6] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 1012-1016.

difficile de conclure quoi que ce soit avec cette seule mention. Il est fort possible qu'un missionnaire, pour une église plus conséquente que les autres, en milieu urbain, demandait l'aide d'un professionnel local, en fonction du budget que lui allouait l'évêque. Peut-être s'agit-il parfois de véritables architectes – il suffit d'une fois, rapprochée de la date de rédaction de la chronique, pour que celle-ci distingue entre les deux métiers, pour donner plus d'amplitude au texte –, mais probablement était-ce, la plupart du temps, plutôt avec les entrepreneurs que l'affaire se traitait, le missionnaire négociant ses vues et s'évertuant à faire respecter les contrats. La contribution d'un architecte taïwanais alourdissant le budget, l'Eglise n'y devait faire appel qu'en cas de nécessité, quand vraiment le projet outrepassait les compétences du clergé, et le père Freuler trop occupé ailleurs. Et même dans ce cas-là, comme nous le verrons avec un exemple tiré de la mission du Japon, l'architecte restait un simple exécuteur, un technicien parmi d'autres, n'offrant au bâtiment nulle perspective personnelle qui lui eut mérité d'avoir son nom à côté de celui du missionnaire concerné. Seul le père Freuler reçut cet honneur ; mais il était quasiment de la maison…

Pour l'immense majorité des églises construites par les Mep, c'est plutôt cet extrait d'une autre chronique qui donne la règle générale :

> [lors de la bénédiction d'une nouvelle église] Quelques réflexions glanées au hasard :
> « C'est trop beau pour une brousse comme celle-ci », disent certains, sans réfléchir à ce que ces mots peuvent avoir de malsonnant aux oreilles de nos bons aborigènes qui eux, j'en suis bien sûr, puisqu'on le leur a dit, trouvent qu'il n'y a rien de trop beau pour le Bon Dieu.
> « Notre architecte se fait la main — disent les autres — encore une demi-douzaine comme celle-là et ce sera tout à fait bien ». Merci pour l'architecte. C'est un encouragement qu'il accueille avec joie et qu'il aimerait à faire partager à beaucoup d'autres, y compris et surtout nos bienfaiteurs sans lesquels, n'est-ce pas, n'existeraient ni cette église ni les suivantes. [1]

L'architecte en question n'est ni le père Freuler ni tout autre professionnel, qu'il fût Taïwanais ou étranger – nul n'aurait accueilli cette réflexion « avec joie » et comme « un encouragement »… C'est bien d'un missionnaire qui s'improvise architecte qu'il s'agit ; il peut à la fois être fier de son œuvre et faire œuvre d'humilité, la combinaison de ces deux sentiments présageant un succès probable auprès des donateurs. Exercice difficile que de rendre compte de l'utilisation des deniers gracieusement mis à disposition ! Il faut faire beau mais imparfait, montrer tout le bien qui a été accompli tout en suggérant le bien plus grand

[1] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 935-938.

encore qui reste à accomplir, valoriser le don déjà fait tout en encourageant le don à venir. C'est bien plus le bienfaiteur qui est ici encouragé que l'architecte.

Quand à « l'avis des intéressés »… Forcément, ils sont dans une admiration béate. Voilà une citation qui peut paraître « malsonnante » aux oreilles du lecteur d'aujourd'hui. Les « bons aborigènes », faisant preuve de psittacisme, comme les enfants et les simples, se contentent de répéter l'enseignement reçu ; ils n'ont d'autre ressenti que celui du missionnaire, qui s'en félicite avec une naïveté et une bonne conscience désarmantes, puisqu'il prend leur défense. On est ici dans cette relation paternalisme/infantilisme qui sera dénoncée un peu plus tard au niveau de la Conférence épiscopale.

Au début des années soixante, dans les montagnes du comté de Hualien, il n'était pas question d'aller chercher un architecte autre que le missionnaire lui-même. Il lui paraissait évident que, même sans avoir de compétence particulière en matière d'architecture, par le simple fait d'avoir avec lui un bagage d'études générales supérieures dispensées dans un pays occidental, son autorité technique ou esthétique ne pouvait trouver d'équivalence chez aucun des missionnés aborigènes, et bien que ceux-ci eussent été déjà "dégrossis" par la colonisation japonaise. Le milieu chinois était certainement à prendre avec d'autres méthodes, mais il ne représentait guère que 10% des chrétiens de la région de Hualien (Continentaux et Taïwanais réunis).

Restent deux questions subsidiaires : ces plans étaient-il des modèles importés à reproduire à volonté ? Et où peut-on les trouver ?

La première question sera traitée dans le chapitre suivant, consacré à la politique de visibilité des Mep. Pour la seconde, en ce qui concerne les plans uniquement tracés par des Mep, la seule réponse que je puis apporter est que, malgré une tradition archivistique centralisatrice séculaire, et une pugnacité des archivistes Mep à collecter, classer et rendre accessible, ils ne sont pas à Paris.[1] Les esquisses et autres dessins, s'ils ont été préservés, seraient-ils restés en mission ? Pourtant, il semble peu probable qu'ils n'aient pas été précieusement conservés. Une enquête plus approfondie est donc à envisager

Le suivi du chantier

Concernant la pro-cathédrale, construite au cours de l'année 1958, le père Freuler traça des

[1] C'est du moins la conclusion à laquelle j'arrive après les réponses négatives obtenues à chacune de mes demandes, tant au service des Archives qu'à la Bibliothèque. Nous verrons plus loin qu'il en est de même concernant les Camilliens italiens de Taiwan : nul plan dans les Archives d'Italie.

plans, mais se contenta de cela. Il venait de terminer, avec le grand séminaire de Tokyo, un de ses plus importants chantiers; d'autres églises du Japon attendaient ses services. Il ne pouvait assurer le suivi des constructions de Taiwan. Ce fut donc le rôle des missionnaires en poste, à commencer par le premier d'entre eux, l'évêque.

Par contre, les ouvriers furent, par la force des choses, des autochtones. Même si Mgr Vérineux est dit avoir bâti sa cathédrale de ses mains[1], c'est dans le sens où on présente Ste Sophie comme l'œuvre de Justinien ou St Pierre de Rome comme le travail de Bramante. Le souci des missionnaires, souci à la fois financier et pastoral, fut d'impliquer leurs catéchumènes et néophytes dans la construction, de façon à remplacer des salariés par des bénévoles, et à impliquer les nouveaux chrétiens dans une vie d'Eglise. Nous avons vu qu'ils y parvinrent parfois, même si cela resta une exception.

> Pour surveiller et activer les travaux, Mgr ne cesse d'aller de l'un à l'autre.[2]

> A peine de retour, Monseigneur se remettait en route pour inspecter quelques chantiers nouveaux.[3]

> En plus de ces tournées pastorales, Monseigneur a multiplié ses sorties en Land-Rover pour inspecter la marche des travaux de la nouvelle église de Tama.[4]

1954, 1955 et 1966… Comme pour la prospection des terrains, comme pour le traçage des plans, Mgr Vérineux s'activa à tout contrôler au début ; puis il laissa, par manque de disponibilité, à ses missionnaires, le soin de relayer sa présence vigilante. Tout en se réservant, le cas échéant, le droit de reprendre en personne les rênes de tel ou tel projet qui lui tiendrait plus à cœur. La chronique qui parlait de ces « projets, plans, devis et contrats » se succédant sur la table de travail de l'évêque, mentionne deux lignes plus haut « cette sorte d'omniprésence » des missionnaires « que leur confère la motorisation ».[5] Dans des « districts parfois fort étendus », ils furent partout l'œil de Mgr Vérineux, s'assurant que tout progressait comme il faut.

Nul besoin d'analyser cette insistance sur l'inspection des chantiers selon une grille colonialiste, la nature humaine étant la même partout. Ce n'est pas tant "l'évêque" qui

---

[1] Michel Deverge, *Taiwan, notes familières… op. cit.*, rubrique « Service de Dieu ».
[2] BME, 1954, p. 567.
[3] BME, 1955, chronique Hualien, pp. 1081-1084.
[4] *Epiphanie,* 1966, chronique Hualien, pp. 132-135.
[5] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 1012-1016.

surveille l'avancée des travaux que « celui qui paye ». Ou celui qui le représente, et qui est aussi le principal intéressé.

> [le père Pecoraro] pourra satisfaire ses goûts architecturaux en surveillant les travaux de construction de son église.[1]

Le père Pecoraro dont on vantait dans le paragraphe précédent les talents artistiques pour l'autel qu'il devait dessiner dans cette église en construction, en est ici surveillant des travaux. « Pour satisfaire ses goûts architecturaux », qu'est-ce à dire sinon que cette surveillance fut aussi une direction du chantier. Il fut à la fois l'architecte et le contremaître.[2]

La spécificité de la Mission résidait dans un éclatement de l'habitat entre des villages parfois difficiles d'accès, et fonctionnant encore plus ou moins, malgré le quadrillage que l'administration japonaise avait mis en place, selon un mode clanique traditionnel. Bien que le *Bulletin* ne fasse pas de différence, à ce stade de la construction, entre les églises, il devait y avoir un monde entre la ville de Hualien et les autres bourgs s'échelonnant le long de la voie ferrée jusqu'à Taitung, et les villages de campagne.[3] Ce n'était pas du tout la même approche que les missionnaires devaient avoir, entre d'une part un milieu urbain où ils s'adressaient à un entreprenariat formosan proche de ce qu'ils connaissaient déjà par leur expérience chinoise, et un milieu aborigène diversifié qu'il fallait d'abord apprivoiser, en commençant par l'apprentissage de la langue et des hiérarchies sociales.

Un exemple parmi d'autres : quand à Morisaka, en milieu taroko, le père Pecoraro devait assurer tout le suivi de la construction de l'église, jusqu'à la décoration intérieure, à Tianpu, en milieu Amis mais dans la zone urbanisée s'étendant le long de la voie ferrée, un artiste formosan exécutait « un tableau en couleur » de Ste Anne.[4] Et ce, dès 1957. Notons d'ailleurs la distinction qui est habituelle dans le *Bulletin,* entre les Tarokos et les Bununs, appelés les « montagnards », et les Amis, qui sont l'objet d'études ethnologiques. Des groupes aborigènes unis dans une même sollicitude missionnaire mais traités de façon différente quand on aborde des aspects "civilisationnels" ; à travers le regard des Mep, on retrouve le regard chinois et leur distinction entre barbares "crus" et barbares "cuits".

---

[1] BME, 1955, chronique Hualien, pp. 1081-1084 (au village de Morisaka).
[2] Que le père Pecoraro eut des talents d'architecte, cela ne fait pas de doute quand on le voit faire d'une maison une « très élégante chapelle dont le principal ornement est une voûte en berceau » (BME, 1959, chronique Hualien, pp. 166-169). On ne s'improvise pas bâtisseur de voûte en berceau…
[3] En 1953, au début de la Mission, 40000 habitants à Hualien, 25000 à Taitung et quelques milliers dans chacune des petites villes le long de l'axe reliant les deux préfectures.
[4] BME, 1957, chronique Hualien, pp. 961-963.

Quand nous disons que Mgr Vérineux passa progressivement le relais à ses missionnaires en ce qui concerne les différentes phases des constructions d'églises, il semble plus juste de dire qu'il délégua ses pouvoirs pour les villages plus lointains, pour les zones plus sauvages, mais qu'il resta très présent, durant la première décennie en tout cas, sur les chantiers des églises de plaine, dans la zone la plus urbanisée et la plus "formosane".

La logique est évidente : les villages les plus reculés, perdus dans les hautes vallées du comté, exigeaient de parler une langue particulière et d'effectuer de longues heures de trajets sur des pistes difficiles, pour des projets plus modestes (moins d'habitants et plus pauvres). Dans ces zones, un missionnaire suffisait largement, à son statut d'Occidental et de prêtre étant attachée une autorité à laquelle un titre épiscopal n'aurait rien ajouté de plus. La présence de l'évêque était par contre nécessaire dans le milieu chinois (Taïwanais et Continentaux) moins facilement impressionnable, plus alerte sur les questions techniques, représentant le pouvoir réel de l'île, politique et économique. Quand nous lisons que Mgr Vérineux enchaînait les pourparlers avec « architectes et entrepreneurs », c'était uniquement pour les chantiers de la plaine urbanisée, pour les villes sises sur l'axe Hualien-Taitung.

Apportons une précision géographique qui corrigera une facilité de langage que nous avons empruntée aux Mep eux-mêmes. La distinction montagne/plaine n'est pas toujours appropriée, car elle ne correspond qu'imparfaitement à la distinction Aborigènes/Chinois. Dans les années cinquante, les montagnes étaient le domaine exclusif des Aborigènes (ceux-là que les Mep appelaient les « montagnards ») ; mais la plaine n'était pas pour autant exclusivement peuplée de Chinois. Il faut faire la différence entre l'axe de développement déterminé par le chemin de fer – donc déterminé par l'administrations japonaise – où les Formosans s'implantèrent massivement (la plaine intérieure où se développèrent Shoufeng, Fenglin, Yuli… etc.), et les autres plaines, en particulier le bord de mer, où les Aborigènes restèrent longtemps majoritaires.[1] Une partie non négligeable des Tarokos, pourtant appelés « montagnards », vivaient en fait dans la plaine, à la sortie des fameuses gorges, dans des gros bourgs comme Xiulin ou Xincheng.

Or, c'est principalement dans les villages aborigènes de ces zones que la modernité – symbolisée par le chemin de fer – n'avait pas encore, ou ne commençait qu'à peine à toucher, que le mouvement de conversion fut spectaculaire. L'inertie des chrétiens qui est pointée du doigt par les *Rapports* à partir des années soixante-dix, c'est en fait, dans bien des cas, l'inertie

[1] Le *Rapport* de 1974, à mi-chemin entre la réalité démographique que connurent les premiers Mep et celle d'aujourd'hui, donne 70% de Taïwanais, 16% d'Aborigènes et 4% de Continentaux, un pourcentage d'Aborigènes donc nettement supérieur au reste du pays.

de villages entiers devenus chrétiens, où le missionnaire est devenu le principe hiérarchique supérieur, et donc, aussi, "l'entrepreneur", celui qui organise l'espace social et fait vivre la population.

Si, dans toutes nos archives, pour les années cinquante, la place des constructions est impressionnante, ce n'est peut-être pas uniquement en raison de la quantité des édifices, ni même en raison de l'importance pastorale qui leur était accordée, mais peut-être tout simplement à cause du temps que cette activité architecturale demandait aux missionnaires. Entre la prospection des terrains, la visite des chantiers, les négociations avec les artisans locaux, la recherche peut-être d'ouvriers, et les longues marches pour rejoindre un village à un autre, on se demande ce qu'il leur restait pour les autres "œuvres" d'évangélisation. On comprend qu'ils estimèrent, déjà au début des années soixante, mais surtout à la fin de la décennie, devoir se consacrer à d'autres activités.

Un chantier d'église "classique" – « nef unique, large de 8m et longue de 24m, avec façade surmontée d'un clocheton » – demandait deux mois et demi.[1] Si nous prenons l'exemple du district de Shoufeng que desservait en 1955 le père Boyer, on en était en octobre de cette année-là à la bénédiction de la troisième église, les deux précédentes n'ayant que « quelques mois ».[2] Derrière ces mentions relatives – toujours – à la progression de l'évangélisation, on ne peut pas ne pas voir aussi le rôle socioéconomique de cette "politique de grands travaux". En s'installant dans un village, le missionnaire donnait du travail, apportait une plus-value "monumentale" (dans les deux sens de l'adjectif), annonçait un avenir meilleur, par des moyens bien différents de ceux des administrations japonaises puis chinoises – représentées par les agents du fisc.

Les archives ne nous disent rien des relations du prêtre avec les hiérarchies traditionnelles[3], mais elles présentent la construction des églises dans une sorte de concurrence entre communautés urbaines, et insistent sur la fierté que les habitants de ces villages – chrétiens et non-chrétiens confondus – expriment de leur lieu de culte. Les églises furent considérées comme les symboles architecturaux de ces groupes ethniques en manque de reconnaissance civique ; le missionnaire desservant en devenait ipso facto l'autorité de référence, le nouveau "père" de la communauté, au sens sociologique du terme, au sens nourricier, et pas seulement pour les nourritures spirituelles.

---

[1] *Souvenirs… op. cit.*, p. 154 (description de l'église de Tianpu). Et encore cette église est-elle dite « la simplicité même, du provisoire, en attendant d'avoir les moyens de faire mieux ».
[2] BME, 1955, chronique Hualien, pp. 1081-1084.
[3] A part la rencontre par Mgr Vérineux d'un maire taroko, « un brave homme assez distant, hésitant, parlant péniblement le chinois et qui se contenta de laisser faire » (*Souvenirs… op. cit.*, p. 179).

> Comme tant d'autres avant elle — et sans doute aussi après elle — elle fut plusieurs années durant l'objet de requêtes réitérées de la part des fidèles de cette nombreuse et fervente chrétienté. Comme les autres aussi ces bons chrétiens voient finalement leur patience et leur confiance récompensées. Qu'il s'agisse en effet du site ou de l'architecture, de l'ingénieuse disposition des locaux ou de l'ornementation du lieu saint, on peut les laisser affirmer, même s'ils n'en ont jamais vu d'autre, qu'il n'y a pas au monde une église semblable à la leur.[1]

Après moins de cinq ans d'évangélisation, alors qu'on avait dépassé les 200 stations missionnaires, Mgr Vérineux rapporte dans ses *Souvenirs* qu'on trouvait, « un peu partout », une proportion de deux tiers de catholiques pour un tiers de protestants, sans qu'il n'y ait forcément de coexistence à l'intérieur des villages, mais par un partage entre des villages entièrement catholiques et d'autres entièrement protestants.[2]

A la fois intégré dans la hiérarchie traditionnelle, et extérieur, autant par la couleur de sa peau que par son rôle de médiateur avec le monde chinois, le missionnaire établissait une relation ambiguë avec ses fidèles, un peu chef de village sans en avoir le titre – aux côtés d'un maire représentant à la fois une administration lointaine et l'organisation clanique ancestrale –, un peu sorcier pour son lien avec le surnaturel sans en avoir la fonction de "guérisseur" – à part quelques infirmiers à mi-temps –, représentant à la fois le pouvoir céleste et les dominations terrestres, tout en étant le confident ; un homme accessible à tous, vivant dans une paillotte comme les habitants les plus miséreux, et un homme de légende…[3]

Dans ces nombreux villages, le prêtre (ou le pasteur) retrouvait une position de "notable" qu'il n'avait plus depuis belle lurette en Europe, supérieure même, du fait de son statut d'Occidental, du décalage avec la pauvreté matérielle des missionnés jointe à l'affaiblissement de leurs cultures non-écrites, et des bonnes relations entretenues avec le Régime en place. Ces villages du comté de Hualien dans les années cinquante, c'était comme Wanjin, mais les bonnes relations avec le voisinage en prime. C'était comme l'Europe de Grégoire VII, sans la simonie et le nicolaïsme – mais au contraire un sacerdoce auréolé de ses persécutions par le Communisme – et sans la querelle des Investitures – mais au contraire une carte blanche accordée à l'Eglise par le pouvoir politique.

Et dans ces contrées devenues chrétiennes, les cloches marquant la fin du chantier purifiaient les airs de l'élément démoniaque, concurrençant par leurs exorcismes, les pétards chinois du monde urbain.

---

[1] BME, 1960, chronique Hualien, p. 1012-1016 (A propos de l'église d'Yiwan).
[2] *Souvenirs… op. cit.*, p. 180.
[3] De l'anecdotique au dramatique, la plupart des interviews de ces missionnaires outrepassent en couleur les standards ethnographiques d'un "récit de vie".

La fête de la dédicace

> Nos bénédictions d'églises peuvent être prises comme le couronnement d'une œuvre.[1]

Le couronnement de cette œuvre particulière qu'est chaque église, mais aussi de cette œuvre générale qu'est l'évangélisation du comté de Hualien, qui, de bénédiction en bénédiction, se fête et se célèbre… Le couronnement, au sens littéral, marque à la fois un accomplissement et une inauguration ; il fait partie d'un processus de prise de pouvoir, il est une étape sur un parcours qui l'englobe. De même, la dédicace d'une église est, pour le missionnaire, à la fois le point final d'une démarche de sanctification de l'espace, et le début du rayonnement, à partir d'un lieu-saint identifié et manifesté, du Royaume intérieur. Et c'est pourquoi cette fête ne saurait se décliner qu'au pluriel, chaque église s'intégrant et accroissant un réseau à la fois géographique et temporel.

La fête de la dédicace est dans nos archives l'unique célébration du chantier. Quand les constructions sont rares ou imposantes – au regard des normes civiles – on rajoute la fête de la pose de la première pierre. Ici, il n'en est pas question. D'abord, il n'y a pas de première pierre, au sens le plus concret du terme, et bénir le premier madrier ou la première coulée de béton n'aurait pas le même charme ; d'autre part, dans ces populations, chinoises ou aborigènes, il faut du tangible ; ce qui compte c'est le résultat, et non la promesse : la seule pierre importante c'est la dernière, c'est-à-dire l'autel.

> Toute chronique de Hwalien, ou peu s'en faut, relate l'inauguration de quelque église ou chapelle. En l'espace de cinq années, quelque 135 lieux de culte ont surgi de terre, dont 75 églises et 60 chapelles provisoires. A notre arrivée, la nouvelle préfecture comptait en tout et pour tout une petite église en bois qui suffisait d'ailleurs amplement au rassemblement des quelques dizaines de chrétiens disséminés dans la ville de Hwalien.[2]

> Un premier coup d'œil sur cette liste [des bénédictions d'églises] nous révèle que c'est l'année 1956 qui en compta le plus grand nombre, année record suivie de près, quant à la quantité, par ses deux voisines, 1955 et 1957, soit une bonne vingtaine d'églises à elles trois. Une seconde remarque, assez curieuse celle-là, c'est que le nombre des bénédictions dépasse beaucoup celui des édifices. D'où vient donc cette anomalie ?
> On se souvient que dans les premiers temps, harcelés par nos néophytes, sans expérience ni

[1] *Souvenirs… op. cit.*, p. 214.
[2] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 254-257.

> beaucoup d'argent, nous construisions églises et chapelles en matériaux légers, économiques mais fragiles. Si simples que fussent ces édifices, ils avaient bien droit à une bénédiction. On n'y manqua jamais, s'efforçant même de rendre la cérémonie aussi solennelle que possible.[1]

Concernant la construction des églises, c'est cette dernière phase, la bénédiction, qui est, de très loin, la plus décrite dans le *Bulletin*. On passe rapidement sur le labeur, on s'attarde sur le succès. Au point que la liste des édifications devient la liste des inaugurations. La fête finale est le récapitulatif de tout ce qui précède ; la description de cette journée de célébration de l'église l'emporte sur la description de l'église elle-même dans un rapport de dix pour un. Les récits de dédicaces sont de loin les développements les plus longs dans les *Bulletins* des dix premières années, le thème de prédilection dont on ne se lasse pas, même si le texte change peu d'une église à une autre, d'un compte-rendu à un autre. Refrain de victoire qui donne aux chroniques de Hualien leur caractère si particulier, si "festif", et qui dut agacer plus d'un confrère d'ailleurs. D'autant que les descriptions sont, au fil des années, présentées avec une emphase insistante, dans un crescendo qui donnerait parfois l'impression qu'on va bientôt se retrouver devant l'équivalent de St Pierre de Rome.

> La journée du 4 novembre fut particulièrement marquante. Elle avait été réservée pour la cérémonie de la bénédiction solennelle de la vaste et gracieuse église du village de Siulin. […] Ce fut pour l'Eglise catholique une journée triomphale.[2]

> C'est dans ce magnifique décor qu'eut lieu, le 12 septembre, par une radieuse journée de fin d'été, sans aucun doute la plus spectaculaire bénédiction d'église que nous ayons vue au cours de ces trois années.[3]

> De toutes celles auxquelles il nous a été donné d'assister, ce fut sans aucun doute la plus spectaculaire.[4]

> C'est le soir du 2 janvier qu'eut lieu la bénédiction de cette nouvelle église du Sacré-Cœur. Elle se fit avec une solennité exceptionnelle.[5]

> Quant à la cérémonie du 29 mars, elle fut l'une des mieux réussies que nous ayons jamais

[1] *Souvenirs… op. cit.*, p. 218.
[2] BME, 1955, p. 38.
[3] BME, 1956, chronique Hualien, pp. 992-994.
[4] BME, 1957, chronique Hualien, pp. 961-963.
[5] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 254-257.

vues.[1]

> Le 26 juillet fut la grande journée du mois, j'allais dire le clou de la saison. Ce jour-là, était célébrée avec une pompe sans précédent la bénédiction solennelle de la dernière en date de nos églises. De mémoire de missionnaire de Hwalien, on n'avait vu pareil rassemblement, pareil déploiement de cérémonies.[2]

La plus réussie et la plus vaste des églises c'est toujours la dernière en date. La progression est constante, la croissance ininterrompue ; chaque nouveau monument en est la confirmation toujours plus visible, sa dédicace en est d'autant plus fêtée. D'année en année, le scénario se répète, toujours plus grandiose, parce que le réseau architectural, et derrière lui le réseau humain, est d'année en année plus dense. Quand l'église de Sakura est célébrée « en grande pompe », celle de Kasuga, le mois suivant, l'est en « grandissime pompe ».[3] Surenchère de la pompe qui signale l'avancée de l'Eglise, le succès remporté « sur l'ignorance et la superstition », qui canonise un « labeur incessant, méthodique, acharné » par lequel croît à la fois la responsabilité des missionnaires et, inséparablement, leur « consolation ».[4]

Car la dédicace d'une *domus ecclesiae*, qui ratifie durablement la présence de l'Eglise sur un espace donné, est la consolation de celui qui s'est dédié corps et âme à l'évangélisation : il n'a pas travaillé pour du vent ! C'est l'équivalent psychologique de la soutenance de thèse pour l'étudiant, journée qui justifie des années d'ascèse et de dévouement, et qui dégage tout à coup l'horizon des nuages de l'incertitude. Cette église résistera-t-elle au prochain typhon ? On n'y pense pas ; comme le jour du mariage ou de toute autre fête qui représente l'ultime test d'un parcours d'endurance, c'est l'apothéose de l'instant présent.

Encore une fois, nous constatons l'opposition de langage entre le chroniqueur du *Bulletin*, et Mgr Vérineux dans ses Mémoires, reflet de positionnements temporels différents, le premier relatant les événements dans leur sillage – les lendemains de fête nostalgiquement saturés d'images et de musiques –, le second revenant sur les événements avec le recul de leur évanouissement et de leur reconstruction au sein d'une continuité. Les 135 lieux de culte (sur cinq ans) sont devenus « une bonne vingtaine » (sur trois ans). Cela donne approximativement à la fois la différence entre un oratoire et une église, et le pourcentage de

[1] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 539-542
[2] BME, 1961, chronique Hualien, pp. 748-752.
[3] BME, 1955, p. 638 (pour Sakura), et BME, 1955, chronique Hualien, pp. 776-779 (pour Kasuga).
[4] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 1012-1016 (à propos des confrères de Bethléem).

perte par typhon.

Mais surtout, « la solennité exceptionnelle » de la bénédiction de l'église du Sacré-Cœur selon le récit qu'en fait le *Bulletin,* fait place « à la plus grande simplicité » selon le récit des *Souvenirs* de Mgr Vérineux. On veut une explication. Il n'y en aura pas d'autre que l'habituelle distance entre les subjectivités, et donc les témoignages. Le père Boschet, le chroniqueur habituel, était, en 1958, le curé de la paroisse du Sacré-Cœur ; c'est lui qui mena les travaux de restauration (c'est-à-dire de reconstruction), c'est lui qui endura la précarité et l'insuffisance d'une première église qui « inspirait la pitié » ; ce sont ses « doléances » à lui qui vainquirent la résistance de l'évêque.[1] Celui-ci, au contraire, vingt ans plus tard, a en tête la carte d'ensemble du diocèse, et voit en une seule courbe temporelle l'évolution générale de toutes les paroisses. Selon une loi bien connue des biblistes, c'est celui qui écrit le plus loin des événements qui est le plus fiable sur le plan historique : il a acquis le "détachement".

> Déjà c'est à peu près dans les mêmes conditions [la plus grande simplicité] que six mois plus tôt avait été célébrée la bénédiction de l'église du Sacré-Cœur ci-dessus mentionnée. Quelle différence, dira-t-on, avec le faste, la pompe et les réjouissances auxquelles se livrent en pareil cas les fidèles de nos campagnes ! Pourquoi donc ces écarts et ces exceptions à la règle ? Non ! Ni règle ni exception. Disons plutôt : adaptation, ou mieux accommodement avec l'esprit, les usages et la mentalité du milieu. Ces églises de ville en effet n'ont d'autres paroissiens que des Continentaux. Ceux-ci, plus réalistes et moins portés aux exhibitions dont raffolent les aborigènes, mais tout aussi sensibles au bienfait qu'est pour eux l'érection d'une église, apprécient davantage, outre une pieuse et effective participation aux rites sacrés, les réunions, les cadeaux, les discours, les remerciements et congratulations échangées au cours d'un bon repas pris en commun qui ne manque jamais d'entrain ni de cordialité.[2]

Nous retrouvons une autre opposition dont nous avons parlé dans les paragraphes précédents : un diocèse de Hualien partagé entre la zone urbaine, le long du chemin de fer, et la campagne, tant bord de mer que montagne. Selon que l'église se trouvait en milieu chinois ou aborigène, sa bénédiction avait une ambiance différente.

Le déterminateur commun : le repas, dans sa double dimension de « rites sacrés » (la messe, le repas du Seigneur), et d'agapes fraternelles (le banquet qui suit). Le boire et le manger, le seul pont consensuel entre les cultures, l'inévitable absolu de la condition humaine, sanctifié et spiritualisé par la transformation du pain et du vin en corps et en sang eucharistiques. La

[1] *Souvenirs… op. cit.*, p. 220.
[2] *Ibid., p*. 226.

matière, pain et vin, ne sont pas adaptables – le Magistère pontifical a tranché, c'est la nature même du *signe*, façonnée par l'univers biblique, qui l'impose – mais le cadre liturgique de la transformation est adaptable – on peut modifier la langue par exemple, sans que le signe n'en soit amoindri.

Le point de divergence : le contenu de la sacralité ludique. Chez les "barbares" ce sont les chants et la danse, le sensible, le gestuel, l'immédiat, le clanique. Chez les "civilisés" ce sont les politesses et les discours, l'esthétique, la parole, le symbolique, l'urbanité… « Entrain et cordialité » ne manquent ni chez les uns ni chez les autres, mais on est d'un côté dans « l'exhibition », les pompes et la multiplication des superlatifs qui en découle, de l'autre côté on est dans la retenue, dans une expression de la joie savamment maîtrisée. Les Aborigènes « raffolent », les Chinois « apprécient ».

Et Mgr Vérineux, Chinois de "nature" – ou de cœur, quoiqu'après vingt ans et plus d'épousailles, l'acquis et l'inné se confondent – mais pasteur de tous, est là, à chaque bénédiction, quelle que soit l'église, en ville ou dans la campagne loqueteuse, chez les « montagnards » ou chez les exilés du Continent. S'il est une phase de la construction qui ne fut jamais déléguée, sauf impossibilité physique, c'est bien celle-ci.[1] Il est vrai que la liturgie romaine fait entrer la dédicace d'une église dans le rôle propre de l'évêque, mais, quand Mgr Vérineux courait les montagnes pour inaugurer quelque oratoire de fortune, ce n'était pas simplement pour obéir scrupuleusement à une rubrique du missel.

Car, et cela est explicité à plusieurs reprises, la bénédiction des églises fut un élément-clé de la stratégie missionnaire Mep dans ces années-là. « Faire honneur à l'Eglise catholique et faire forte impression sur les assistants »[2], manifester le rôle civilisateur du christianisme autant que sa complémentarité avec l'œuvre politique en cours, montrer tout à la fois une suprématie et une soumission, témoigner et d'un esprit de famille et d'une universalité… Ces fêtes étaient des « mises en scène »[3], des "épiphanies", où missionnaires et missionnés communiaient dans une même joie, où le Ciel et les hommes partageaient le même sourire.

On se demande dans quelle mesure les bâtiments ne furent pas construits en vue de cette fête, comme si la célébration de la dédicace non seulement justifiait tout le reste, mais l'expliquait, de la sueur du chantier aux dons des bienfaiteurs. De même que, liturgiquement, le Carême n'a de sens que dans la perspective de Pâques. Autre dialectique, celle de la durée et de l'instant, de l'entraînement et de l'épreuve, de la gestation et de la naissance… Il était

[1] En plusieurs cas, la liturgie de la bénédiction elle-même fut présidée par un des missionnaires, malgré la présence de Mgr Vérineux, ce qui était pour lui une façon d'honorer un pasteur ou une communauté.
[2] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 254-257.
[3] BME, 1961, chronique Hualien, pp. 748-52 (« pareille mise en scène bien faite pour enthousiasmer nos foules aborigènes) ».

évident pour nos missionnaires qu'une construction d'église restait inachevée tant que n'était pas célébrée sa bénédiction ; et que l'une autant que l'autre, construction et bénédiction, contribuaient à implanter l'Eglise.

Et après la fête ? Dans l'habituel télescopage biblique entre les cardinaux et les ordinaux, et entre le un et le huit, le dimanche étant à la fois le jour un (*yom ehad* en hébreu, selon la Genèse[1]) et le premier jour (du cycle de la création), étant encore à la fois le premier jour de la semaine et le huitième (= la sortie du cycle), la bénédiction d'une église est à la fois une célébration unique, le « couronnement », et la première des fêtes qui rassembleront toute la communauté dans l'édifice. En un sens, c'est la même fête tous les dimanches.

Et cela est une des explications possibles pour l'intervention épiscopale lors de cette bénédiction : de même que toutes les autres fêtes sont déjà contenues dans cette célébration initiale, les missionnaires qui se succèderont à la présidence de ces fêtes sont déjà tous présents dans cette présidence originelle de l'évêque. La communion des Eglises particulières est ainsi assurée et exposée, communion géographie mais aussi temporelle. A travers l'évêque, successeur des Apôtres, c'est à la fois l'unité de toutes les communautés à un instant donné, et l'unité de toutes les générations en un lieu donné, qui sont manifestées.

Et pour rendre cette manifestation encore plus explicite, il ne fut pas rare que Mgr Vérineux partageât cette présidence avec une autre tête mitrée de passage. Une bénédiction d'église figurait en bonne position parmi les habituels présents par lesquels on honore un visiteur de marque.[2]

Il n'y a pas de saison privilégiée pour la dédicace, mais le déroulement de la journée est stéréotypé. Parmi les nombreuses descriptions de bénédictions qui sont fournies par le *Bulletin*, je retiens celle-ci, particulièrement haute en couleur et en affectivité :

> De la vallée montait en effet une foule bariolée d'hommes, de femmes et d'enfants, venus de toutes les chrétientés avoisinantes. Les trois grandes tribus qui forment nos chrétientés, Amitsu, Taroko, Bunun, montaient, les unes mêlées aux autres, vers la nouvelle église éclatante de blancheur dans son écrin de verdure. Costumes, langages, types humains, tout était différent, mais il était visible que cette assemblée aux aspects si divers ne faisait qu'un cœur et qu'une âme et communiait dans un même sentiment d'immense allégresse et de fraternité chrétienne. Comment la joie n'eût-elle pas été à l'ordre du jour, puisque le pasteur

[1] Premier récit de la création, chapitre I.
[2] Plusieurs cas sont rapportés, en BME, 1955, chronique Hualien, pp. 37-41 et en BME, 1960, chronique Hualien, pp. 539-542, pour Mgr Lemaire, supérieur général des Mep, en BME, 1960, chronique Hualien, pp. 634-637, pour Mgr Caprio, l'Internonce.

> de l'endroit, se souvenant du pays natal, avait voulu dédier le nouveau sanctuaire à Notre Dame de Liesse ? Celle qui est "la cause de notre joie" souriait, sans aucun doute, du haut du ciel, à ses enfants rassemblés au pied de la montagne de Baneta. Hier, enfants terribles qui se souviennent encore fort bien du temps où leurs congénères, sinon eux-mêmes, se livraient aux jeux meurtriers des combats et aux haines tenaces entre tribus voisines. Et voici qu'ils s'apprêtent par centaines, les uns mêlés aux autres, à s'approcher de la table sainte…
>
> Je ne dirai qu'un mot des chants exécutés pendant la messe : ils furent magnifiques. Bunun, Taroko, Amitsu, la foule entière, tous chantèrent en chœur l'ordinaire de la messe et plusieurs cantiques chinois. Nous entendîmes aussi en langue bunun la paraphrase du Pater sur un air folklorique qui fut pour nos oreilles un enchantement. Quant au festin qui suivit la cérémonie, il est également digne d'une mention toute spéciale. Le P. Flahutez, aidé de son aimable voisin, le P. Saldubéhère, avait tout prévu, tout organisé pour le plus grand contentement de ses innombrables invités. Vingt tables, bien abritées du soleil, avaient été dressées à l'intention des hôtes de marque. En plus des missionnaires et catéchistes, toute la gamme des autorités civiles, militaires, administratives, scolaires, était largement représentée. C'était vraiment le jour de la parfaite entente cordiale, qui d'ailleurs a fait ses preuves depuis longtemps dans notre mission. Pour la multitude, les organisateurs avaient commandé chez un restaurateur de Yuli, la ville voisine, 1.500 portions, ou comme on dit ici à la japonaise, des " bento ". Chacun eut il sa portion ? Je n'oserais l'affirmer.
>
> Puis la fête reprit de plus belle avec une série de danses, de sketches, de chants mimés qui amusèrent beaucoup le public durant tout l'après-midi. Et pour bien mettre en évidence la fraternité des races, les jeunes filles Amitsu du P. Rondeau, puis les jeunes Taroko du P. Pecoraro, montèrent aussi sur les tréteaux pour la plus grande joie des Bunun. En un mot, la journée du 7 octobre dans ce coin ravissant de Baneta fut l'une des plus belles qu'il nous a été donné de vivre en ce pays fortuné où il fait si bon travailler au service de Dieu et des âmes.[1]

Le texte parle de lui-même. Nous y retrouvons tous les ingrédients qui faisaient la réussite de ces journées : le cadre d'une nature généreuse ; la foule – « énorme », « immense », « envahissante »[2] –, composée des paroissiens mais aussi des voisins, d'un clergé lui aussi en nombre – Monseigneur, et une grande partie des confrères (Mep, Grand St Bernard, Bethléem, et parfois Jésuites, Camilliens, disciples du Seigneur…), dix, vingt, trente… – et surtout des autorités locales[3] ; la beauté de la liturgie rehaussée par des costumes éclatants et

[1] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 1160-1163.
[2] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 539-542.
[3] « Je ne comptais qu'à moitié sur la présence des autorités civiles, invitées comme il se doit mais parfaitement libres de ne pas prendre part à une manifestation religieuse, et si je fus agréablement surpris en constatant

une participation chorale – parfois aussi instrumentale – dont la qualité est toujours qualifiée de façon dithyrambique[1] ; le festin bon enfant qui suit dont on aime souligner l'ampleur – le nombre de tables, de portions, de « marmites de riz et de volaille »[2]… ; l'après-midi et la soirée consacrés aux « réjouissances coutumières »[3], « danses, ballets, pantomimes et sketches divers se succédant à une allure endiablée » (sic)[4] ; le brassage des communautés et des ethnies – « Chinois, Formosans, Amitsu, Taroko, Bununs, et même un groupe de Yami/Tao, nouveaux convertis de l'îlot lointain de Lan-yu »[5] –, leur communion, leur émulation dans la piété et la gaieté.

« Quant aux idiomes en circulation au cours des joyeuses agapes, libre à chacun de choisir… »[6] ; chaque bénédiction est une nouvelle Pentecôte, les déterminismes culturels sont dépassés, les habituelles barrières entre les hommes sont effacées dans la "liberté des enfants de Dieu", c'est « la fusion sans confusion »[7]. Le miracle n'est pas tant l'inauguration d'une énième église en si peu de temps, mais plutôt le fait qu'un Mep manie la langue des Amis « avec autant de dextérité que le dialecte breton de Gourin »[8], et qu'en réponse à une telle preuve de solidarité, ses néophytes accomplissent « sept heures de marche sous une pluie battante à travers la montagne »[9] pour participer à la liturgie. Cette "apothéose de l'instant présent" qu'est la dédicace d'une église est un clin d'œil eschatologique ; c'est un aperçu de Ciel pour les missionnaires, les nouveaux convertis, les autorités temporelles païennes, les bienfaiteurs, pour les générations passées de l'Eglise de Chine, pour les générations à venir de l'Eglise universelle.

Le chantier Mep à Formose (ce pays « ravissant » et « fortuné ») fut conçu, ou du moins présenté, comme une liturgie cosmique.

---

qu'aucun de ces messieurs ne s'était récusé, je le fus plus encore en voyant à leur tête, aussi bien à la Messe qu'aux réjouissances qui suivirent, notre "prophète" [le Préfet de Hualien] visiblement ravi de nous donner ce témoignage public de sympathie. » (*Souvenirs… op. cit.*, p. 154)

[1] « Il faut se retenir pour ne pas pleurer d'émotion » (BME, 1960, chronique Hualien, pp. 539-542) ; « [On n'avait jamais vu une] pareille exécution par une chorale de 200 chanteurs de chants latins et amitsu » (BME, 1961, chronique Hualien, pp. 748-752) ; « Plus de 400 voix montagnardes admirablement accordées se mirent à chanter l'Ordinaire de la messe. Du commencement à la fin, cette clameur puissante fut une fête pour l'oreille » (BME, 1956, chronique Hualien, pp. 992-994).

[2] BME, 1956, chronique Hualien, pp. 992-994. (« Toutes les basses-cours de la localité, y compris poules, dindes, canards, avaient sans doute été razziées de fond en comble. Nos montagnards sont réputés pour leur généreuse hospitalité. Ce jour-là, ils la poussèrent jusqu'à la prodigalité. Et quelle liesse défiant toute description ! »)

[3] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 539-542.

[4] BME, 1961, chronique Hualien, pp. 748-752.

[5] BME, 1957, chronique Hualien, pp. 961-963.

[6] BME, 1959, p. 630.

[7] *Ibid.*

[8] BME, 1961, chronique Hualien, pp. 578-581 (à propos du père Poupon).

[9] *Ibid.*



Bénédiction de la nouvelle église de Xiulin, le 1er janvier 1964. (Archives Mep)

4.5 Une politique de visibilité

A nous en tenir à la superficie des choses, à une vision purement descriptive des bâtiments chrétiens du diocèse de Hualien, une déception pourrait naître ; à quoi bon tous ces longs développement à propos de "l'inculturation" pour constater qu'il n'est jamais question de "culture" dans les archives Mep couvrant la période du "miracle de Formose", que tous les termes qui désignent l'adaptation culturelle – "acculturation" et assimilés – sont désespérément absents des documents consultés. Il faut attendre les *Rapports annuels des évêques*, il faut laisser le temps au Concile d'orienter les mentalités et le vocabulaire ; il faut patiemment regarder le "miracle" survenir, s'épanouir et se flétrir… comme si la question culturelle était à ce point secondaire qu'on ne s'y intéresserait qu'une fois les choses sérieuses passées. A moins que la fin du "miracle" ne fût au contraire le commencement des choses sérieuses, et donc des préoccupations culturelles…

Que les choses soient claires :

> Et quand c'est par milliers que surgissent ainsi presque en même temps ces candidats d'un nouveau genre, et que comme une traînée de poudre le mouvement s'étend de village en village jusqu'aux confins du territoire, si l'on voit assez bien ce dont le missionnaire est alors

> "dispensé", on voit aussi ce que peuvent être les charges matérielles et morales qu'accumulent sur lui brusquement, simultanément, tant de choses à fonder, organiser, surveiller, animer, puis sans cesse revoir et perfectionner. […] Tout cela pour nous amener à dire que nos confrères suisses, partant comme nous de zéro, ont fait ici des merveilles d'adaptation et d'organisation.[1]

> Si l'on songe en effet à ce qu'étaient ces enfants il y a seulement quelques années, à ces petits "sauvages" livrés à eux-mêmes, comme on en voit encore, crasseux, dépenaillés, incultes... et qu'on les voit ainsi dans un ordre impeccable, tirés à quatre épingles dans leur uniforme de "premiers communiants", promettre, la main sur l'Évangile, avec un sérieux et une conviction qui pourraient servir de modèle à beaucoup de petits "civilisés", de rester fidèles à leurs engagements de chrétiens. […] Oui vraiment, le moins qu'on puisse dire c'est que... tout du même... on a fait du chemin.[2]

Qui a fait du chemin ? Les missionnaires, comme l'entend le texte ? Ne serait-ce pas plutôt ces enfants qui de "sauvages" qu'ils étaient sont devenus "civilisés" ? Qui a fait des merveilles d'adaptation ? Les missionnaires, ainsi qu'il est écrit ? Ne serait-ce pas plutôt ces "candidats" qui se sont soumis à la fondation, à l'organisation, à la surveillance, à l'animation de ces étrangers venus d'Extrême-Occident, via le pays de Chine qui représentait pour les Aborigènes une férule politique laminant les traditions ancestrales de façon similaire à la domination japonaise ?

Certes, les missionnaires étaient différents des agents du fisc : ils donnaient plus qu'ils ne prenaient, et ils professaient le respect des coutumes locales. Mais ce ne furent pas les missionnaires qui abandonnèrent une culture de l'écrit pour s'immerger dans une culture de l'oral, ce furent les nouveaux chrétiens qui apprirent à chanter en latin. Certes, les missionnaires devinrent de grands spécialistes des langues locales, mais justement, ils furent des "spécialistes", ne se contentant pas de parler de la pluie et du beau temps et des activités quotidiennes : ils créèrent des grammaires, des dictionnaires, ils accouchèrent ces idiomes à une civilisation qui leur était étrangère.

Et quand on aborde la question architecturale, les choses sont encore plus claires. Nulle part il n'est dit que les missionnaires s'inspirèrent de modèles locaux, mais au contraire que les autochtones s'extasièrent devant des églises conçues selon une esthétique et une idéologie exogènes. Nulle part les pasteurs ne se félicitèrent d'avoir fait de la place dans leurs

[1] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 1012-1016.
[2] BME, 1961, p. 77.

sanctuaires à des productions artistiques locales. Quand le chroniqueur rapporte l'admiration des missionnaires pour tel monument ou tel élément de décoration, il s'agit toujours de l'œuvre d'un confrère. A Hualien plus qu'ailleurs, évangélisation ne signifiait pas acculturation, du moins dans la direction habituelle du terme. En ce qui concerne le milieu aborigène… c'est-à-dire 90% des nouveaux chrétiens.

Mep, pères de Bethléem, Chanoines du Grand St Bernard, partirent donc « de zéro ». Les merveilles d'organisation qu'accomplirent les missionnaires consistèrent à bâtir là où il n'y avait rien, à édifier sur un terrain vierge. Les cultures aborigènes, et même dans un sens les formosanes, par assimilation, par globalisation, ne semblent pas avoir constitué une matière digne d'intérêt et d'emprunt. L'architecture est encore la métaphore idéale. Les seules maisons qui furent récupérées et transformées étaient des bâtisses japonaises... Les seuls reliefs qui pouvaient témoigner d'une vie avant l'évangélisation, une "vie" entendue au sens de "vie civilisée", étaient déjà l'œuvre d'étrangers.

Mais peu importe, dans la conscience catholique, pour démarrer un processus d'"inculturation", la direction du premier mouvement, de la première adaptation. Ce qui compte c'est la réaction en chaîne, c'est l'alchimie qui s'installe. Le plus intéressant dans l'architecture chrétienne dans le diocèse de Hualien, ce n'est pas de savoir comment s'est faite la première rencontre, c'est de suivre l'évolution de la rencontre – dans la Bible : 10 pages pour ce qui fut avant Abraham, 1500 pages pour la suite ! L'essentiel n'est peut-être pas de savoir s'il y a eu acculturation de la part des premiers missionnaires, mais de vérifier qu'une "inculturation" soit née et se soit déployée. Le chêne est contenu dans le gland, oui, mais n'est-ce pas ce qui fait l'originalité de l'homme de pouvoir corriger une trajectoire, selon une liberté ignorée des règnes qu'un homme qualifiera de ce fait "inférieurs".

Cependant, si l'adaptation est surtout manifeste dans un sens (du missionné vers le missionnaire), elle existe aussi dans l'autre sens. Ce qui justifie un tel sujet de thèse, ce qui justifie que cette quatrième partie soit consacrée au diocèse de Hualien dans les années cinquante et soixante, c'est l'existence d'une politique de visibilité. Qui dit "politique", dit trajectoire, en révision et en perfectionnement constants. Les Mep ont bâti, ils se sont donc rendus visibles ; ce chapitre cherche à comprendre comment ils ont conçu et "construit" leur visibilité. Nous l'avons déjà entrevu avec les différentes cathédrales de Mgr Vérineux : cette "construction" ne cessa de se modifier, sous la pression d'une démarche "dialogale", voulue ou subie, en fonction des partenaires.

Et le premier partenaire des missionnaires furent les sympathisants puis aspirants au

baptême. Et ce qui paraissait si clair au début ne l'est plus tant que ça. Car qui a "forcé" la main aux missionnaires pour construire des centaines d'églises en vingt ans ? Et finalement, qui est le véritable auteur de la politique de visibilité des Mep ? Mgr Vérineux aurait-il été un "évêque bâtisseur", et aurait-il bâti dans un "style Freuler" personnalisé, s'il avait dirigé un autre diocèse, avec une autre population ?

Car l'homme ne peut élaborer une politique de visibilité en dehors du cadre des cultures, de même qu'il ne peut exprimer artistiquement une spiritualité en dehors du cadre des styles ; ou bien les mots n'ont plus de sens. Ce que nous avons appelé "sortie du style" est l'expression maladroite de cet appel au grand large qui habite l'homme, appel fascinant et angoissant qui le pousse à reculer sans cesse les limites de son univers connu, et à créer de nouvelles spiritualités, de nouveaux chemins d'incarnation. Nous aborderons plus loin, à l'approche de la conclusion générale, l'hypothèse d'une "sortie de la culture". Rappelons simplement ici que rendre visible c'est différencier ; et quand cette visibilité s'exprime par l'architecture, c'est alors une cristallisation.

La démarche missionnaire catholique est d'essence "dialogale"; mais l'œuvre des premiers Mep à Hualien est "dialogique". Ils vont à la rencontre de "l'autre", mais leurs récits et leurs constructions n'offrent qu'en négatif la réalité de "l'autre". Que les mots de la culture soient absents de nos archives, cela ne signifie pas que les réalités de la culture le soient. Que les églises Mep de cette première période soient dépourvues de toute stylistique aborigène ou formosane formelle, ne veut pas obligatoirement dire qu'il n'exista aucune influence culturelle autochtone. Si vraiment les populations villageoises du comté de Hualien avaient été rebutées par ces architectures ecclésiales, il en aurait transpiré quelque allusion dans les comptes-rendus, et surtout, l'évolution de cette politique de visibilité aurait été autre. La preuve en est qu'elle n'a pas suivi jusqu'à aujourd'hui la ligne directrice des débuts, et que les revendications stylistiques aborigènes surent, à partir des années quatre-vingt, inspirer des créations architecturales très différentes.

Les catéchumènes puis néophytes de la Mission furent omniprésents dans la construction Mep du comté de Hualien, avant, après, et parfois pendant : c'est pour eux que les églises furent bâties, ce sont eux qui les remplirent, et ils participèrent parfois aux chantiers. Le "degré zéro" de leur parole réduit l'acculturation de leurs églises paroissiales à n'être qu'implicite, mais en aucun cas celles-ci ne sont des œuvres "monologiques". Nous sommes invités, dans ces architectures, à ne pas être uniquement attentifs au contenu stylistique, mais à des voix, des murmures, des évolutions en profondeur, à une pluralité de courants internes que la conscience des peuples n'appréhende jamais sur le moment, mais plus tard, à travers

le jeu de la mémoire collective. Avant qu'un nouveau style ne puisse naître, il faut le temps matériel à ce bouillonnement intérieur de se "précipiter" en une spiritualité.

Le désir d'une communauté de s'extraire d'une tradition ou d'une histoire, fait encore partie d'une construction mémorielle et contribue à enrichir l'identité de cette même communauté. Dans un cas extrême, la volonté d'une culture de disparaître totalement dans une autre est encore une manifestation de cette culture, la dernière peut-être, mais pas toujours…[1] Aussi, la grande absence de motifs stylistiques locaux dans les églises Mep du diocèse de Hualien ne signifie pas une absence d'écoute "culturelle" de la part des missionnaires. C'est peut-être justement cette absence, révélée "en positif" par des architectures qui nous semblent témoigner d'une non-acculturation, qui permit aux populations autochtones d'expliciter des "valeurs artistiques" qui étaient jusque là vécues implicitement, "spontanément".

> Quand les missionnaires combattent et détruisent les symboles païens, c'est pour leur substituer une symbolique chrétienne. Ce faisant, notamment à travers les rites et les dévotions, ils ouvrent un espace dans lequel l'imaginaire religieux autochtone se réinvestit en partie. Ils rendent possible, sans l'avoir voulu, le réemploi de la tradition à travers des processus de réappropriation.[2]

Mais, afin d'entrer plus concrètement dans cette politique de visibilité des Mep, partageons avec eux cette illusion de « partir de zéro ». Et qu'est-ce que le zéro sur le plan culturel sinon la nature ? Le zéro absolu – les physiciens le savent bien – étant une limite inatteignable…

Se manifester dans un cadre naturel

Nous avons déjà mentionné en plusieurs endroits la luxuriance de la nature à Taiwan qui fut si souvent célébrée dans les comptes-rendus missionnaires. La bénédiction de la première église de Xiulin, par exemple, décrite selon le stéréotype habituel, dit que la qualité de

[1] Car la personnalité, individuelle ou collective, qui cherche à s'autodétruire, parfois en une mise en scène très élaborée, selon le degré de conscientisation de son geste, oublie toujours que son identité n'est pas la jouissance d'une propriété privée sur laquelle on aurait droit de vie ou de mort, mais une construction dans laquelle les autres jouent un rôle au moins équivalent. Ce fut la "révélation" du journaliste autrichien Théodore Herzl quand il entendit dans les manifestations parisiennes antidreyfusardes ressortir toute l'imagerie antisémite traditionnelle, dans ce pays où les juifs avaient pourtant atteint, par leur volonté, un sommet d'assimilation.

[2] Claude Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation, XVIe – XXe siècle*, Cerf, 2004, p. 124. Précisons quand même qu'à Taiwan, les Mep, comme la plupart des autres missionnaires, y compris protestants, se révélèrent bien davantage des promoteurs des appareils symboliques autochtones préchrétiens – à commencer par les langues – que des destructeurs !

l'événement fut assurée par

> La présence extraordinaire de deux évêques, d'un nombreux clergé, des autorités tant civiles que militaires, une foule de plusieurs centaines de fidèles, les prières et les chants étonnamment bien exécutés par toute l'assistance, la parfaite tenue et la touchante piété de ces néophytes dont un grand nombre s'approcha de la sainte table, le décor prestigieux de la montagne et de l'océan…[1]

Ce dernier ajout pourrait sembler superfétatoire. On traite une affaire d'évangélisation : ce sont les hommes qui sont visés ; de l'architecture de l'église, on n'en dit pas un mot. Le bâtiment n'est qu'un prétexte, il est le moyen qui permet d'atteindre les âmes. L'église se résume à « la sainte table ». Et pourtant « le décor prestigieux de la montagne et de l'océan » concoure à la splendeur de l'inauguration. L'église est le médium entre l'homme et le cosmos ; la sainte table renvoie à l'Eucharistie qui est la réalisation "non manifestée" de l'accomplissement final, la présence "dans le secret" de la nouvelle création.

Ces années-là, paraissaient les uns après les autres les ouvrages de Pierre Teilhard de Chardin, le jésuite paléontologue dont tous les salons catholiques, francophones de préférence, s'entichaient.[2] Les penseurs s'attaquant à une réflexion globale, avec intelligence, n'étant pas pléthore, ses œuvres provoquèrent – comme immanquablement ce type de tentative – l'enthousiasme et la méfiance. Par-delà les réticences théologiques exprimées à partir de 1962 par le Saint Office – la future Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dont le rôle est d'être "sourcilleuse" – l'influence de ce jésuite français fut considérable. Passées quelques décennies, la part des choses ayant été faite, sa pensée – nonobstant les vieillissements scientifiques et les outrances théologiques – fait aujourd'hui partie du patrimoine intellectuel de l'Eglise au même titre que celle de Tertullien ou de Duns Scott.

Quel est son fil conducteur ? Une Evolution signifiante. Et qu'est-ce qui donne sens au mouvement cosmique qui mène des étoiles à l'homme ? La manifestation progressive du Christ. Même si le crédit total qu'il apporta aux thèses darwiniennes paraît aujourd'hui bien naïf, il eut le mérite de vouloir concilier, à une époque où cela n'allait guère de soi, les découvertes scientifiques avec sa foi chrétienne. Etablissant une continuité structurelle entre nature et culture, cette dernière n'étant qu'une succession – au rythme de la respiration – de complexifications, supposées mener le règne humain jusqu'au prochain saut qualitatif, le

[1] BME, 1955, p. 38.
[2] Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955. *Le phénomène humain* : 1955 ; *L'Apparition de l'homme* : 1956 ; *Le Milieu divin* : 1957… etc.

fameux « point oméga », il peut être considéré comme un précurseur d'une pensée écologique chrétienne. Ce qu'un St François d'Assise exprima sur un mode poétique – et miraculeux, avec par exemple « le sermon aux oiseaux », immortalisé par Giotto – Teilhard de Chardin tenta de l'exprimer sur un mode scientifique, avec le langage de son temps, c'est-à-dire le langage de nos Mep.

Si nous lisons la citation du *Bulletin* dans une cosmologie teilhardienne, la « sainte table » et le « décor prestigieux » sont une seule et même dynamique ; le cadre naturel en est l'amont, l'architecture en est l'aval. La nature a été apprivoisée par l'homme, la roche-mère est devenue pierre d'autel, mais cela n'est qu'une étape, en vue d'une "divinisation" de l'homme, dont « la parfaite tenue et la touchante piété » sont les prémices. L'homme est en cours d'apprivoisement, sa culture doit être encore taillée de façon à faire peu à peu émerger le visage christique. Et avec un vocabulaire qui nous est désormais familier : l'espace grandiose et angoissant environnant Xiulin a été travaillé par les missionnaires jusqu'à ce lieu-saint dont on célèbre ce jour-là l'inauguration, afin que les missionnés qui fréquenteront cette église deviennent eux-mêmes Temple spirituel.

Les beautés – et les sauvageries – de la nature, soubassement de toute culture, sont le point inférieur – mais réel – de ralliement entre les hommes. Missionnaires et missionnés partagent la même admiration pour ce décor prestigieux, et la même frayeur devant des colères célestes ou chtoniennes qui peuvent le rendre si inhabitable. Mais c'est aussi le point de rencontre entre Aborigènes et Chinois, car « la montagne et l'océan » qui sont le biotope de ces populations "dépourvues" de culture, font immanquablement référence au *shan-shui*, la peinture de paysage, une des expressions les plus élevées de la culture chinoise.

C'est par son cadre naturel que le diocèse de Hualien trouve sa première unité, en attendant, au terme de l'évangélisation, de trouver une nouvelle unité, supérieure, eschatologique, que certaines bénédictions d'église font déjà miroiter avec la « fusion sans confusion » des ethnies, dont la bonne entente qui s'exprime autour des symboles architecturaux de la foi est un sujet d'émerveillement pour nos missionnaires – et un formidable argument apologétique. Entre ces deux unités, c'est le temps du labeur, des chantiers incessants, de ces langues à apprendre et qui séparent les paroisses entre Formosans, Amis, Bunun, Taroko, Mep francophones ou pères de Bethléem germanophones.

Nous restons pour l'instant dans le milieu aborigène, le formosan s'étant révélé pour nos

Mep décevant sur le plan de l'évangélisation.[1] De plus, les mentions de paysage sont toujours en lien, dans les archives consultées, avec les minorités ethniques, et non avec les Chinois, ayant développé les zones urbaines. C'est un fait que les correspondances taïwanaises du *shan-shui* des peintres, et malgré une attirance relativement récente de la population pour ses parcs naturels[2], sont plutôt à chercher du côté des zones de peuplement aborigène.

Entrons dans la subjectivité de nos missionnaires :

> Tien Pou est un village d'un pittoresque charmant, donnant de loin l'impression d'un vaste parc à l'aspect tropical, où les fermes sont dissimulées derrière leur rideau de bambous, d'aréquiers, de papayers, de bananiers. Chaque maison est généralement entourée d'une verdoyante haie d'hibiscus. Cours et jardins sont pour la plupart émaillés des plus magnifiques fleurs : dahlias, cannas, lys rouges, azalées sont parmi les plus cultivés. Décor ravissant, population joyeuse et accueillante : tels sont, au dire de tous les visiteurs, les caractéristiques de ce village aborigène.[3]

Premier temps : la fusion entre le « décor ravissant » et la « population joyeuse et accueillante ». C'est l'innocence des origines, c'est un Eden où les serpents ont la politesse de ne pas se montrer. C'est avec ce type de village que les missionnaires partirent « de zéro ». Non pas une absence totale de culture bien sûr – dans la chronologie biblique on est "après" le péché originel, donc dans l'obligation de cultiver pour subsister – mais une culture qui ne sépare pas l'homme de la nature ; une culture suffisamment rudimentaire pour donner l'impression qu'on est revenu dans l'enfance de l'humanité. Une impression seulement, on n'est pas à ce point naïf pour ne pas se méfier des typhons et des concupiscences.

La question se pose : que viennent faire les missionnaires, que peuvent-ils apporter de meilleur à ce paradis ? Mais justement : ce paradis n'est qu'une impression. Derrière les belles apparences il y a la crasse et les guenilles. L'enfant, sous le masque de pureté qu'on lui accole nostalgiquement, est un inculte, un barbare, un descendant des "chasseurs de têtes" ; le nourrisson n'est-il pas d'un égoïsme absolu ? D'ailleurs, on naît les poings fermés… Les

[1] Le RAE de 1974 (rubrique « Le diocèse de Hualien de 1974 à 1976 ») donne des statistiques impitoyables : Alors que le comté de Hualien est peuplé à 80% de Taïwanais (distingués des Continentaux), ceux-ci ne représentent que 2% des catholiques de ce même comté. A l'opposé, les Aborigènes qui sont 16% de la population du comté, sont 90% de son Eglise.

[2] Voir par exemple l'intervention de Chang Bi-yu, chercheuse à la SOAS, lors de la 3e conférence de l'EATS à Paris, le 30 mars 2006, sur la "sacralisation" du mont Yushan par le gouvernement taïwanais, et l'exploitation touristique et patriotique qui en est faite.

[3] BME, 1953, p. 475.

missionnaires viennent apporter le principe d'altérité, ils annoncent le Salut, le passage de l'impression à la réalité du paradis. Mais cela passe d'abord par la dualité. De là à voir dans les missionnaires des serpents…

> La toute nouvelle chrétienté de Ta Kang Keou, dans le district de Feng-pin […] Pour la plupart des missionnaires qui eurent la joie d'assister à la cérémonie du 29 mars, la découverte de ce coin perdu de la côte du Pacifique fut une révélation et un enchantement. Là, plus que partout ailleurs, la montagne et l'océan s'unissent pour composer un paysage d'une exceptionnelle beauté. On a beau être habitué au spectacle quotidien des sites splendides qu'offre à foison l'île de Taiwan, on ne peut rester insensible à celui que présente ce lieu privilégié. Il n'est pas étonnant que les Japonais, amateurs de beaux paysages, aient choisi le sommet de la montagne qui surplombe la baie de Ta Kang Keou pour y bâtir un temple shintoiste, symbole de leur domination. Ce temple n'est plus qu'un souvenir et sur cette esplanade grandiose s'élève maintenant, face à l'immense océan qui conduit au lointain Japon…[1]

Deuxième temps : la séparation entre « les beaux paysages » et « les symboles de domination ». Le cordon ombilical est coupé ; la terre-mère devient objet de description et d'admiration ; sa métamorphose en *shan-shui* est possible. L'homme prend son autonomie et l'histoire fait son apparition, avec ses lignées de « dominations », c'est-à-dire de constructions sacralisées dont l'architecture est la manifestation. Eden était un village organisé, avec ses fruits et ses dissimulations, désormais l'homme se retrouve nu « face à l'immense océan ». Désormais confronté à la dure réalité de la vie, il vit une succession de tempêtes et de consolations qui le rendent "sensible".

Le missionnaire, loin d'être un dominateur, à la différence des autres "civilisateurs", est avant tout un prêtre, un passeur, celui qui conduit les Aborigènes de l'enfance à la maturité. Il accomplit ce rôle en le payant de sa personne, en se frottant à cette réalité d'ombres et de lumières. A la base d'une aventure spirituelle, il y a toujours une ascèse, c'est-à-dire un contact rugueux, mortifiant, avec la terre-mère.[2]

> Dès le lendemain de son arrivée, Monseigneur [Lemaire] partait en compagnie du P. Rondeau, pour passer deux jours au milieu des aborigènes amitsu. Longue marche en

[1] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 539-542.

[2] Voir la place de la grotte dans l'hagiographie chrétienne. Dans tous les couvents fondés par St François d'Assise, on montre "la grotte où priait le saint". A l'origine du monachisme occidental il y eut ces trois années que St Benoît passa dans la grotte de Subiaco. Sans parler de la Ste Baume de Marie-Madeleine, et bien sûr de la grotte de la Nativité à Bethléem… prémisse du St Sépulcre, d'où on sort pour une nouvelle vie.

> montagne, passage de torrents, coucher sur la dure, repas sans saveur, Son Excellence accepta tout avec le sourire, heureux de reprendre contact avec la belle vie missionnaire qu'il mena jadis dans les campagnes de Kirin.[1]

Retour initiatique au nomadisme, à l'insécurité, à cette absence de saveur qui est une image de l'indifférenciation originelle. Assumer la dualité – l'apprentissage des langues par exemple – afin de construire une unité supérieure, fondée sur l'union et non sur la fusion – ces pentecôtes que sont les bénédictions d'église. Et maturité entraîne la fécondité :

> Ce temple n'est plus qu'un souvenir et sur cette esplanade grandiose s'élève maintenant, face à l'immense océan qui conduit au lointain Japon, une élégante et solide église surmontée d'une grande croix, signe du salut apporté à toute la contrée.[2]

> Jour de joyeux réconfort. Après le spectacle de tant d'églises dévastées, nous eûmes celui d'une très élégante et solide église, éclatante de fraîcheur au pied d'une verdoyante montagne, dressant sa grande croix de ciment face à l'immensité de la mer toute proche. Paysage d'une beauté singulière que le terrible typhon n'avait heureusement pas visité.[3]

> A la beauté du paysage s'ajoute le spectacle, combien émouvant pour le missionnaire, d'une chapelle surmontée d'une grande croix blanche qui semble prendre possession de ce haut-lieu.[4]

> Ses hameaux enfouis dans la verdure s'échelonnent le long de riches rizières dont l'aspect est un plaisir pour les yeux. Comme fond de tableau, un horizon de montagnes enveloppées d'une luxuriante végétation tropicale. Mais ce qui réjouit bien davantage le regard du missionnaire visiteur, à son arrivée dans le village, c'est la vue de la croix qui s'élève par-dessus le rideau d'aréquiers, dominant une belle et solide église en dur.[5]

> Cette région réputée dans toute l'île comme la plus accidentée, la moins hospitalière, mais dans laquelle cependant il n'est pas un hameau que ne domine, face à l'océan, tranchant sur la grisaille des toits de chaume, le signe de notre rédemption.[6]

---

[1] BME, 1955, chronique Hualien, pp. 37-38.
[2] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 539-542.
[3] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 849-855.
[4] BME, 1956, p. 266.
[5] BME, 1958, chronique Hualien, pp. 849-855.
[6] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 634-637.

Les Japonais avaient recouvert la montagne d'un temple; les missionnaires ont recouvert le temple d'une église. Le temps du paganisme est fini, ce temps intermédiaire où les peuples aborigènes étaient enchaînés aux démons tout en aspirant à la vraie religion. Les tâtonnements « ne sont plus qu'un souvenir », désormais la croix, le rappel du Salut accompli, est partout. La sacralité politique (qui prenait prétexte du religieux) a laissé la place à une authentique sacralité religieuse. Le paysage est toujours aussi beau, mais il renvoie désormais à la seule Beauté qui soit. Les villages aborigènes sont toujours aussi ravissants, joyeux et accueillants, mais ils s'ordonnent désormais autour d'un lieu-saint, grâce auquel ce qui n'était que réputation est maintenant réalité.

L'église Mep du diocèse de Hualien se résume à une sainte table et à une croix blanche. Toutes les subtilités stylistiques paraissent insignifiantes dans le cadre grandiose « de la montagne et de l'océan » qui est à lui tout seul un "haut-lieu". Le temple local auquel la *Domus ecclesiae* doit ici s'adapter, c'est la nature elle-même. Le bâtiment importe peu, du moment qu'il répond à quelques exigences basiques, celles qui sont exprimées par les catéchumènes et néophytes. Les Aborigènes n'ont semble-t-il aucune exigence "culturelle" ; ils veulent un abri solide, une salle commune pouvant contenir tout le monde et avec une bonne acoustique, juste quelque chose d'assez imposant pour épater le voisin. En revanche, et c'est là le travail du missionnaire, sa première "catéchèse", l'autel sera soigné – il concentre en lui toute la beauté des paysages cachés par les murs – et la croix sera "flashante"[1] – de façon à ne pas se fondre dans une nature spectaculaire.

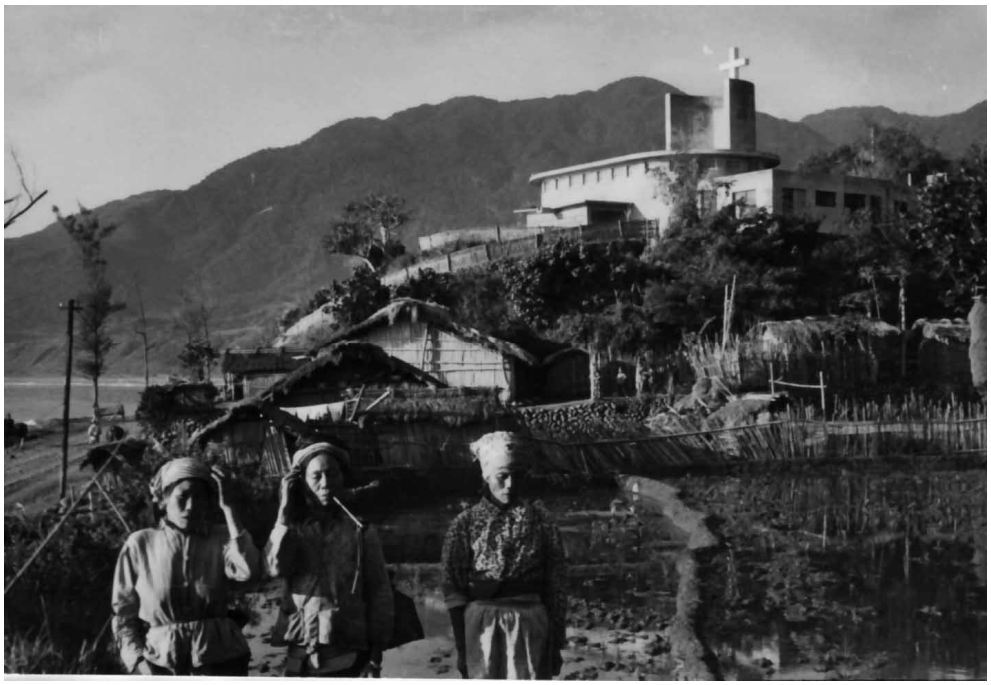




Deux églises du diocèse de Hualien (non identifiées). (Archives Mep)
A défaut de voir l'autel, "caché par les murs", on profite ici de la croix "flashante".

[1] En *Epiphanie*, 1965, chronique Hualien, pp. 393-407, la croix d'une église est éclairée la nuit. Ce qui devait devenir une habitude, notamment chez les protestants.

Une architecture ostentatoire



(Archives Mep)

> [L'église] de Iwan, mérite une petite mention. Œuvre de notre habile architecte et ami, le R.P. Freuler s.m.b., bien connu des missionnaires du Japon, d'une conception simple et originale et d'une structure défiant comme il convient vents et marées, juchée sur un monticule qui surplombe une route elle même sise en bordure de la mer, elle n'échappe aux regards de personne que ce soient les pêcheurs lorsqu'à la nuit tombante ils reviennent du large sur leurs étranges embarcations, ou ceux qui sans aller si loin, petits et grands, veillent par tous les temps sur leurs rizières ou font paître leurs buffles au flanc des collines avoisinantes, ou simplement les étrangers, les voyageurs qu'un service d'autocars fait défiler à toute heure du jour au pied de cet élégant sanctuaire, nouveau témoin des progrès de la foi dans ce coin reculé du monde privé jusqu'en ces derniers temps des lumières de l'Evangile, et où cependant les païens ne sont déjà plus à présent qu'une minorité, une exception parfois, bientôt peut être un simple mauvais souvenir.[1]

Se rendre visible, c'est se montrer. Cette lapalissade recèle tout de même une constante de la politique architecturale des Mep : on ne construit pas pour soi, mais pour les autres. Ces "autres", c'est la communauté des fidèles, ce sont également les païens, les protestants, les visiteurs. Le seul fait d'exister et d'assumer son existence rend public ; on est là dans une visibilité passive. Mais, pour un missionnaire, il ne s'agit jamais uniquement d'exister, mais

[1] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 1012-1016.

de faire exister. Même dans la persécution la plus radicale, l'existence du missionnaire se doit d'obéir à l'injonction d'annoncer la Bonne Parole, par le martyre s'il le faut, qui est un témoignage on ne peut plus ostentatoire. Le serviteur de l'Evangile est, par la nature même de l'Evangile, dans une visibilité active.

Au cours du XXe siècle surtout, de nombreuses spiritualités missionnaires privilégièrent l'enfouissement dans un partage de vie, plutôt que les grandes déclarations sur les places publiques. Accentuant jusqu'à l'extrême une attitude qui fut celle des Jésuites à la Cour de Pékin, bien des "professionnels" de la mission choisirent de "disparaître" en tant que chrétiens, pour n'exister, aux yeux de la société d'accueil, qu'en tant que frères. Un des exemples les plus marquants de cette tendance, fut Charles de Foucauld dont l'Eglise a fait récemment un de ses Bienheureux.[1]

On est là dans une sorte de collusion entre deux types de spiritualités, la missionnaire et la monastique, la première se caractérisant par le fait d'être "au front", la seconde étant fondée sur "le retrait du monde". Un paradoxe traditionnel dans l'histoire de l'Eglise. On peut, par exemple, citer une pléiade de moines ayant joué un rôle éminent dans l'évangélisation de l'Europe, de St Honorat à St Colomban, de St Boniface à St Benoît. Un paradoxe qui fut notamment systématisé en certaines périodes et contrées par le fait de choisir les évêques parmi les moines.[2]

Mais le refus stratégique d'une parole explicitement chrétienne ne poussa pas moins ces missionnaires, en défaut de représentation, à une ostentation d'un autre type, humanitaire, universitaire ou politique. On le vit en France, quand des prêtres-ouvriers devinrent les plus fervents soutiens de syndicats travaillant à l'amélioration des conditions de vie des classes laborieuses, ou à Taiwan, quand des ministres du culte se firent les porte-paroles de minorités ethniques dont la voix ne pouvait s'entendre par les canaux officiels. Et les œuvres caritatives et scolaires de ces missionnaires qui turent volontairement leur essentiel, sont là pour montrer combien ce mutisme a pu être un ferment de transformation.

La politique "du levain dans la pâte", dont le risque est de faire les choses à moitié, d'être un moine pas assez retiré et un missionnaire pas assez éloquent, n'a jamais été la règle de conduite des Mep, à l'exception de quelques individualités marginales. Elle ne fut certainement pas la ligne de Mgr Vérineux et de ses acolytes. Bien que les soutanes et les longues barbes aient disparu, les Mep continuent à se caractériser par une visibilité explicite ;

[1] Le 13 novembre 2005. On retiendra surtout de sa démarche la dernière quinzaine d'années de sa vie, passées dans le Hoggar. Voir entre autre l'article de Jacques Keryell : « Charles de Foucauld, Louis Massignon : des maîtres spirituels ? » dans *Spiritualités missionnaires… op. cit.*, pp. 153-164.

[2] La règle est toujours en vigueur dans l'Eglise orthodoxe ; et elle n'est pas complètement abandonnée dans l'Eglise catholique, retrouvant même un certain regain depuis deux décennies.

même le plus béotien des païens ne peut s'y tromper.

Les Mep donc se montrèrent. N'ayant rien à dissimuler, sinon parfois une délicatesse de cœur derrière des bougonneries de baroudeurs, ils n'hésitèrent pas à faire du "tranchant", sans autre limitation que celle des finances ou des urgences pastorales.

> L'édifice élevé par le P. Savioz[1] à Fuche mérite vraiment le nom d'église. Construit en dur, bien protégé contre les éboulements de la montagne par un solide mur de soutènement, couvert en belles tuiles rouges tranchant agréablement sur le vert des frondaisons d'alentour, il est d'un bel effet et ne manque pas d'originalité avec son clocher polygonal surmontant le porche d'entrée qui s'ouvre au centre de l'église face à la grand'route et à l'immensité de l'océan.[2]



(Archives Mep)

L'ostentation est pour les hommes, bien sûr. Elle a un double rôle : face à la grand' route elle signale une présence ; face à l'immensité de l'océan elle révèle une réalité cachée. Cette réalité, c'est la dimension cosmique de la Rédemption *déjà* accomplie. Elle est cachée, car la Rédemption attend *encore* de s'accomplir en chaque homme.

---

[1] Le père Savioz est un chanoine du Grand St Bernard. Mais entre les Chanoines et les Mep, ce fut une dynamique de visibilité exactement similaire, au point qu'ils soient indistinctement cités dans le *Bulletin*. Le fait d'être francophones contribue à rapprocher ces deux instituts missionnaires. Notons par exemple que le noviciat des Sœurs de Ste Marthe, "l'œuvre" par excellence de l'évêque Mep Vérineux, est située à Xincheng, "quartier général" des Chanoines.

[2] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 258-261.

La fameuse dialectique du "déjà là" et du "pas encore"… C'est du b-a-ba d'apologétique chrétienne : le sacrifice du Christ a racheté le monde, mais les conséquences du péché demeurent, afin de permettre à l'homme de participer à cet unique sacrifice. Le Christ n'est pas venu donner le paradis, mais ouvrir le chemin qui y mène. Dans la logique chrétienne – et toutes les grandes Eglises, leurs franges fondamentalistes exclues, sont à peu près d'accord sur le cœur du message – s'il y a toujours, 2000 ans après, des typhons et des persécutions, c'est afin que le Salut soit une invitation et non une domination, que sa réception soit un choix et non une nécessité. En d'autres termes, le Dieu des chrétiens ne fait pas le bonheur de l'homme malgré lui ; c'est un père et non un magicien.

Le bâtiment ecclésial annonce donc, de par sa seule visibilité, ce qui est advenu dans l'Histoire, mais n'a pas vocation à écraser tout le reste. La difficulté étant que la mesure de l'ostentation dépend des subjectivités. Nous voyons sur la photo ci-dessus, que l'église de Fouche[1], a priori, sait garder une certaine modestie. Bien que nous n'ayons pas ici l'environnement urbain de ce lieu de culte, même en supposant un village de montagne des années soixante où le bambou restait encore le matériau principal des maisons, son luxe ne paraît pas tomber dans l'indécence. Par contre, on la voit – c'est-à-dire : on voit la croix –, et elle ne s'écroulera pas de sitôt.

L'architecture avait ainsi pour rôle de christianiser la terre, de "l'ancrer" dans une autre réalité. Cette inversion métaphysique n'est pas évidente au premier abord. Elle relève davantage du ressenti : faire comprendre, au-delà des mots, qu'on est dans un pays chrétien. Toutes les citations qui nous présentaient l'émotion des missionnaires à la vue d'une grande croix « tranchante » sur l'horizon, exprimaient ce sentiment d'être "à la maison".

Il s'agissait, en construisant de façon ostentatoire, de modifier la sacralité du territoire. Les Mep voulurent initier un nouveau *Qi*[2], un *Qi* non plus païen, montant de la terre-mère, mais "abrahamique", descendant du ciel, la grande croix blanche étant davantage la pointe la plus basse du Ciel que le sommet d'un clocher. Certes, parler de *Qi* dans ce cas n'est plus approprié, il faut plutôt employer le terme de "Grâce" qui implique d'emblée une transcendance ; mais puisque la croix, dans sa version chrétienne, est la symbolique de la rencontre, dans l'horizontalité habitée par l'homme, entre les énergies chtoniennes anonymes et les énergies célestes personnalisées, on devrait pouvoir mettre l'accent indifféremment sur

[1] Village de Fushi, paroisse St François Xavier, dans le district de Xincheng.

[2] Même si des équivalences en langues aborigènes seraient aussi bienvenues, l'utilisation d'un vocabulaire chinois se justifie au moins pour deux raisons : nous sommes à Hualien en "République de Chine" ; et, puisque Chinois et Aborigènes, nous l'avons déjà évoqué, partagent (partageaient) le même univers religieux "païen", autant emprunter la cosmologie la plus "complexifiée", la plus à même de rivaliser avec les complexifications "abrahamiques".

les unes ou sur les autres : une église est à la fois un soulèvement du sol – la pierre dressée – et un prolongement du clocher – vers le bas !

Et c'est pourquoi l'église catholique a deux possibilités de récapitulation : soit la croix, pour ceux qui sont à l'extérieur, soit l'autel, pour ceux qui sont à l'intérieur. Croix et autel sont les deux points de rencontre possible entre ciel et terre ; les deux expriment le sacrifice – et donc la communion – la croix symboliquement et l'autel liturgiquement. La croix se trouve également à l'intérieur du bâtiment, au-dessus de l'autel, pour les fidèles ; et le bâtiment est une extension de l'autel, au-dessous de la croix, pour les "infidèles". Ainsi tout le monde voit la même chose, mais le comprend différemment. La politique de visibilité des missionnaires fut l'élaboration d'un langage parabolique…



Intérieur de l'église de Chenggong, dans le comté de Taitung (Archives Mep)
Entre l'autel et la croix : le tabernacle, qui abrite, pour un catholique, la réalité de la rencontre, le corps et le sang du Christ, pleinement Dieu et pleinement homme, mais réalité "cachée" sous les apparences du pain et du vin. On rend visible, mais sans l'évidence que donne habituellement la vision. Ne "voient" que ceux à qui il a été donné de voir… Ce qui est ostentatoire, c'est l'architecture, pas la foi !

L'ostentation est temporelle et spatiale. Temporelle parce qu'on construit « en dur », donc pour durer. Les églises « ancienne formule » construites sous le coup des harcèlements des néophytes et du manque d'expérience, même si elles correspondaient déjà à une politique de visibilité par le quantitatif, n'étaient pas encore conformes aux souhaits.

> Question finance mise à part, ce n'était pas un mal que d'avoir ainsi à remplacer ces édifices par des nouveaux mieux adaptés et plus solides.[1]

[1] Mgr Vérineux, *Souvenirs… op. cit.*, p. 219.

Beaucoup de ces églises « nouvelle formule » sont encore visibles aujourd'hui, plus d'un demi-siècle après, ce qui, pour Taiwan, est déjà de l'ancienneté. Elles n'ont pas toujours bien vieilli sur le plan esthétique, question de mode et surtout de ciment ; mais les Mep ne pouvaient pas forcément prévoir ces évolutions, et peut-être tablaient-ils aussi sur de futures constructions dont le rythme suivrait une courbe de croissance qu'ils espéraient tout aussi durable.

Parce que, justement, on pouvait toujours reconstruire pour assurer une continuité dans le temps, la première politique de visibilité des Mep fut surtout spatiale : il fallait occuper le terrain, le plus vite possible. C'est en ce sens que la systématisation des « églises provisoires », quoique provisoire elle-même, s'inséra dans une stratégie plus large de visibilité architecturale maximale.

On construisit de préférence sur un promontoire dominant la vallée[1] ou surplombant une route « populeuse et très fréquentée »[2], en bordure de la voie ferrée[3] ou au cœur des villes[4], tous emplacements dits « admirablement situés ». On commença par Hualien et Taitung, puis Yuli située à mi-chemin entre les deux agglomérations, puis dans toutes les villes qui ont « l'avantage » d'être des centres administratifs[5], preuve d'un quadrillage rationnalisé. On utilisa non seulement les matériaux et les formes, mais aussi la couleur.[6] Ainsi ces « blanches silhouettes »[7] ne « risquaient pas de passer inaperçues »[8], et « n'échappaient au regard de personne »[9].

> L'élégante église flambant neuf dans la lumière du matin, le bel autel aux lignes harmonieuses, la majesté des cérémonies…[10]

---

[1] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 455-465 (à Tungmen) ; BME, 1961, chronique Hualien, pp. 578-581 (à Sekko - Che'keng).

[2] *Souvenirs… op. cit.*, p. 221 (pour l'église du Sacré-Cœur) et p. 222 (pour la pro-cathédrale) ; BME, 1958, chronique Hualien, pp. 361-363 (à San Chan au-dessus de la Corniche) ; BME, 1958, chronique Hualien, pp. 849-855 (pour le dispensaire du père Peckels) ; BME, 1959, p. 630 (l'église du père Lattion, au-dessus de la Corniche) ; BME, 1960, chronique Hualien, pp. 1012-11016 (à Yiwan).

[3] BME, 1955, p. 638 (à Chikow) ; BME, 1960, chronique Hualien, pp. 723-726 (à Lunt'ien).

[4] BME, 1953, p. 477 (à Taitung)

[5] BME, 1959, p. 346 (Peipu).

[6] BME,1956, chronique Hualien, pp. 992-994 (« L'élégant édifice dont la couleur ocre se détache admirablement sur le vert des montagnes avoisinantes face à la vallée qui s'étale sur une distance de plusieurs kilomètres d'où les voyageurs du train peuvent contempler longuement la grande croix blanche qui s'élève dans la nue ») ; BME, 1958, chronique Hualien, pp. 640-645 (l'église de Malan, conçue par le père Freuler « qui a eu l'excellente idée de donner à sa construction un cachet tout oriental et de vives couleurs qui font l'enchantement des heureux paroissiens »).

[7] BME, 1961, chronique Hualien, pp. 578-581. On ne peut manquer de penser à Raoul Glaber et à son « blanc manteau d'églises », même si le béton a ici remplacé les pierres de l'explosion romane du XIe siècle européen.

[8] *Souvenirs… op. cit.*, p. 222.

[9] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 1012-1016.

[10] BME, 1956, p. 164 (celle du village de Morisaka).

Aux yeux de tous, pour la stupeur des païens, l'affermissement des fidèles et la consolation des missionnaires, chacune de ces églises était une sorte de théophanie. Cette architecture qui recouvrait d'année en années les plaines et les montagnes, par la liturgie qu'elle abritait, prenait sur elle « l'impressionnante beauté »[1] du cadre naturel et, en un sens, au fur et à mesure de la christianisation, l'éclipsait.



Une vue typique de la région de Hualien, aujourd'hui. Les maisons ont changé d'aspect depuis le temps des premiers Mep, le béton est roi, mais "l'écrasement" de la culture par la nature semble toujours aussi visible. Timidité architecturale, ou plutôt juste place de l'homme dans cet univers d'où sortit la peinture chinoise ? C'est dans ce cadre que les missionnaires construisirent leurs lieux-saints. Avec une foi "à déplacer les montagnes", dans l'espoir d'en modifier les manifestations du *Qi*… (Internet)



Une église sur Lanyu (crédit Damien Ligot IETT Lyon 3)

Ostentation par la couleur, le bleu et le blanc faisant contraste à la fois avec l'uniformité verte des monts et avec le bariolage à dominante grise du village. Cependant, on reste sobre ; l'ostentation est tempérée. Les couleurs (mariales) sont signes de pureté (propreté et simplicité) et rehausse la présence architecturale. Entre les poteaux électriques, la croix s'élève et se détache, seul vrai signe de ralliement face aux tempêtes qui s'annoncent. Cinquante ans après, avec un bon ravalement de façade, la parabole est toujours aussi évocatrice...

[1] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 258-261. Cette chronique précise, à propos d'une bénédiction : c'est la 95e pour les six dernières années, sans compter 84 oratoires…

Une politique évolutive

Cette architecture ne fut ostentatoire, sans être écrasante, que parce que les Mep missionnèrent avec enthousiasme. Ils se rendaient d'autant plus facilement et "modestement" visibles qu'ils pouvaient se sentir "à leur place" dans une société dont la hiérarchie les accueillait volontiers et d'où émergeait un mouvement de conversion étonnant. Ils n'avaient pas de ces contradictions qui obligent à forcer les traits ou à faire profil bas. La chaleur qui se dégage, dans les archives, des descriptions d'églises – c'est-à-dire, essentiellement, de bénédictions d'églises –, est en correspondance avec la réception chaleureuse dont ils jouirent à Taiwan. On ne peut comprendre cette architecture catholique du diocèse de Hualien qu'en prenant pour référence cette dimension psychologique des missionnaires, leur contentement et leur confiance.

> Quel calme en ce coin retiré de la campagne formosane ! Le P. Olry y goûte-t-il la joie parfaite ? On serait porté à le croire en voyant ici tout rangé dans un ordre impeccable, une église reluisante de propreté et ornée avec un goût parfait.[1]

Dans cette mission archétypale de Hualien, les Mep sont dits heureux et chanceux[2] ; au-delà des inévitables épreuves de la vie de tout missionnaire, et des inévitables plaintes afférentes dont le *Bulletin* se fait l'écho, c'est un climat général de paix qui baigne la préfecture de Hualien. La paix, « tranquillité de l'ordre » selon la définition augustinienne, est ici fondée sur un retour à des fondamentaux, sur une simplicité et une frugalité retrouvées. Etait-ce la grâce du monde aborigène en cours de conversion ? Ou celle du cadre naturel paradisiaque de cette côte Pacifique ? En tout cas, l'architecture dont les Mep furent les auteurs en est pétrie.

Et, parce que l'architecture est visible, de conséquence qu'elle était elle devient cause ; issue d'un cadre général de sérénité, elle devient elle-même ce cadre, exprimant, mieux que tout autre langage, en quoi la mission de Hualien est un bonheur et une chance.

> Heureux P. Pourrias qui verra bientôt s'élever au-dessus des aréquiers de son grand village amitsu le clocher d'une belle et solide église en dur, la plus vaste, dit on, de la mission, Ce fortuné confrère est déjà le détenteur de la meilleure des résidences.[3]

---

[1] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 455-465.
[2] En BME, 1959, chronique Hualien, pp. 347-348, c'est le père Saldubéhère qui goûte le « bonheur de vivre »…
[3] BME, 1961, chronique Hualien, pp. 308-11.

De même que de toutes les fêtes qui rythment le calendrier liturgique chrétien, ce sont les cérémonies exceptionnelles des dédicaces qui font les réjouissances ordinaires des missionnaires, éclipsant Noël ou Pâques, la beauté spectaculaire des paysages est dépassée par ces « modestes bâtiments de second ordre »[1]. Ce sont ces réalisations, dont« aucune n'a de prétentions architecturales » qui donnent « le spectacle exaltant d'une Eglise qui se construit, s'organise, se dilate et s'infiltre jusqu'aux coins les plus reculés de son territoire »[2].

Pourtant, la plupart des églises dont le chroniqueur relate la bénédiction sont dites « élégantes », « gracieuses », « coquettes », « avenantes », ou « de belle venue ».[3] Comment comprendre ces termes ? Faut-il les prendre dans un sens minimaliste, le seul fait d'être solides et propres conférant à ces lieux de culte une "perfection" qui apporte « la joie parfaite », et que vantait déjà le père Dufay dans sa campagne chinoise avec son « hangar »? Ou reflètent-ils une véritable recherche esthétique ? C'est difficile à dire…

> Disons tout de suite que ce jour-là ce que nous vîmes de plus beau ce fut la mine rayonnante, la joie sonore et contagieuse de ce vaillant missionnaire si fier et si visiblement heureux de faire à ses très nombreux invités les honneurs de sa belle église. C'est qu'en effet elle a tout à fait grande allure avec ses deux tours d'une blancheur éclatante et que met encore en relief le fond de verdure sombre des collines avoisinantes. Dans sa disposition, son style, son ornementation — personne ne me contredira — elle ne ressemble à aucune autre. D'où étonnement des uns, admiration des autres, commentaires variés mais toujours bienveillants.[4]

La difficulté tient à deux éléments : le brouillage des comparaisons (l'église est « belle » mais pas autant que la « mine rayonnante » du missionnaire) et la nouveauté (l'église « ne ressemble à aucune autre »). Pourtant on parle bien d'un style.

« Etonnement », « admiration », « bienveillance », la réception de l'édifice est plutôt positive, mais est-ce de la politesse asiatique ou une délicatesse de confrère, ou est-ce parce que « disposition », « style » et « ornementation », quoique n'ayant rien de commun avec ce qui se voit ailleurs, font de l'église en question un exemplaire digne de figurer dans la liste des monuments remarquables de l'art chrétien ? Elle a deux tours, c'est exceptionnel pour la région Mep, mais leur blancheur tranchante est du plus habituel. Le cadre naturel ne change pas ; mais la façon de se rendre visible évolue. Voyons comment s'ordonne cette évolution – l'avantage du diocèse de Hualien étant que la rapidité et la quantité des constructions ont

[1] BME, 1959, chronique Hualien, pp. 863-866.
[2] *Ibid.*
[3] J'ai relevé près d'une vingtaine d'églises ainsi qualifiées.
[4] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 935-938.

permis de constituer en quelques années un corpus suffisamment étoffé pour donner du sens aux qualificatifs « exceptionnel » ou « habituel ».

D'après le *Bulletin,* trois étapes sont discernables : celle des débuts, celle de l'adaptation climatique, celle de la vitesse de croisière.

> L'église de Lunt'ien est une église particulière. Son architecture, caractérisée par l'ensemble harmonieux de trois terrasses à niveau différent, s'abaissant du centre de l'édifice sur le fond et le chœur de l'église, est du plus heureux effet. L'extérieur entièrement revêtu d'une couche de peinture jaune et vert clair, qui résiste à la pluie, est un régal pour les yeux. Ainsi mise en valeur, l'église a l'avantage de bien se détacher sur le fond vert des montagnes toutes proches et d'attirer les regards des passagers de l'autorail Hwalien-Taitung. Avouons-le humblement, c'est une réussite. Certains confrères n'hésitent pas à dire que cette église, d'un style nouveau, pourrait être, après les églises en bois et en ciment, le prototype d'une série dite " troisième vague ".[1]

Nous avons déjà vu les dénominations « ancienne formule » (les églises en bois léger et bambou) – et « nouvelle formule » (les églises en ciment). Mais il nous faut, à partir de ce dernier groupe, isoler une « troisième vague ». Il y eut les bâtiments en béton destinés à résister aux typhons, et les bâtiments en béton portant une préoccupation esthétique. D'après les archives, le premier partage (entre ancienne et nouvelle formules) fut effectif en 1958[2], le second (entre formule résistante et formule stylisée) apparut en 1960, après sept ans de mission – l'âge de raison –, après la construction d'une centaine d'églises en dur, et la conversion de 50000 autochtones.[3]

Mettons en relief la différence entre la deuxième et la troisième étape. En 1959, il est écrit :

> L'actuelle [église de Kungyung] est un bloc de ciment que les cyclones ne sont pas près d'entamer. Elle ne manque d'ailleurs pas d'allure dans cette plaine de Choufong dont les verdoyantes rizières s'étendent à l'ombre de la grande croix qui surmonte le clocher.[4]

---

[1] BME, 1960, chronique Hualien, pp. 723-726.
[2] Bien que des églises en ciment eussent déjà été construites avant, dès 1955, ce ne fut qu'en 1958 qu'on systématisa la distinction entre église "en dur" (entièrement en béton armé) et église "provisoire" (cimentée en partie, ou construite en tout autre matériau).
[3] Chiffres donnés en BME, 1960, chronique Hualien, pp. 634-637. Autant dire que le paquebot missionnaire atteint sa vitesse de croisière une fois qu'il a "fait le plein". En 2007, le diocèse de Hualien affichait 56300 catholiques ; cela signifie qu'en 1960, il atteignait déjà son apex ; mais cela, les Mep ne pouvaient pas le savoir...
[4] BME, 1959, p. 631.

On a présentement, comme avant ou comme après, une grande croix qui domine le paysage. Elle incarne le fil conducteur de la politique de visibilité des Mep. On a ensuite ce qui est commun à toutes ces églises « nouvelle formule » : la résistance aux intempéries et l'attirance du regard des voyageurs par contraste avec le paysage alentour. Mais, alors que certaines (celle de Kungyung[1] par exemple) ne sont que cela, d'autres (celle de Lunt'ien[2] par exemple) sont aussi « un régal pour les yeux ».

Notons que si cette troisième étape commença, d'après le chroniqueur Mep, en 1960, avec le « prototype » de Lunt'ien, la répétition de l'étonnement du même chroniqueur face aux églises construites les années suivantes, permet d'identifier une caractéristique importante de la « troisième vague » : la nouveauté. En effet, en 1965, l'église d'Antung[3] est dite posséder « un cachet d'originalité »[4] ; en 1966, on présente l'église en chantier à Tama[5] comme la représentante d'un « style nouveau »[6].

L'originalité n'existait-elle pas dans les deux premières formules ? Dans les deux premières périodes pourtant, certains bâtiments cultuels furent louangés. On put avoir des oratoires de fortune ou des « blocs de ciment » qui ne « manquaient pas d'allure ». Mais cette appréciation est une donnée très relative ; ce qui put « avoir de l'allure » au début n'aurait certainement pas mérité cette qualification quelques années plus tard. De même pour l'originalité : une église qui est unique dans un village devient une énième reproduction quand on l'envisage à l'échelle du diocèse.

Cette remarque nous amène à poser la question : a-t-il existé un plan-type ?

Il paraît difficile, au vu des photos qui suivent, de ne pas penser à un modèle qui s'applique en divers lieux, sur plusieurs années. Le passage du bambou et coaltar au bois sur base de ciment ne modifie pas le plan d'ensemble. C'est la victoire, ici comme dans les campagnes françaises du clocher-porche, postérité de l'architecte Anatole Baudot, qui ne pensait probablement pas que son influence courrait à travers le monde dans le sillage du rite romain et de ses exportateurs Mep.[7]

---

[1] Village de Kongyong, proche de la ville de Shoufeng, à une dizaine de kilomètres au sud de Hualien.
[2] Village de Luntian, ND de Fatima, dépendant de la paroisse de Zhouxi, station ferroviaire, à une soixantaine de kilomètres au sud de Hualien.
[3] Village d'Antong, dans le district de Yuli.
[4] *Epiphanie*, 1965, chronique Hualien, pp. 393-407.
[5] Village de Dama, dans le district de Guangfu, à 30 km au sud de Hualien.
[6] *Epiphanie*, 1966, chronique Hualien, pp. 132-135. « Depuis treize ans qu'il dirige la Mission de Hualien, et parmi les dizaines d'églises qu'il a construites, Mgr Vérineux n'aura sans doute jamais consacré tant de soins et accordé plus d'importance qu'à la construction de cette vaste église d'un style nouveau. »
[7] Voir Alain Guillemin, « L'architecture religieuses au Viêt Nam sous la colonisation : modèles stylistiques européens et apports autochtones », dans *Missionnaires chrétiens… op. cit.*, p. 257.



Deuxième église de Katagke (Archives Mep)



Première église de Fengxinli (1955) (Archives Mep)



Première église de Yuli (décembre 1954) (Archives Mep)



Non identifiée (fin 1959) (Arch. Mep)

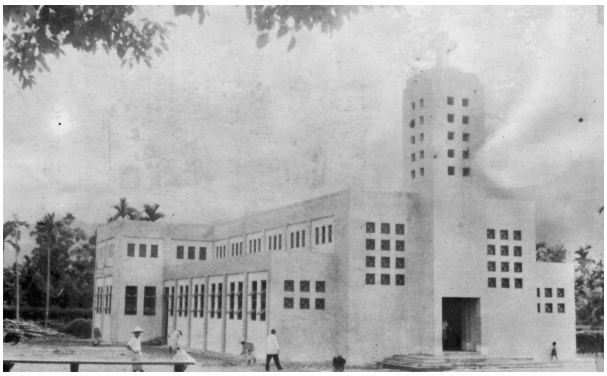
A Taiwan, la flèche a disparu, au profit d'une toiture plus modeste, en raison du matériau – à quelques rares exceptions près, la pierre est introuvable dans la structure des églises de Taiwan – et des violences climatiques estivales. Les cloches ne sont pas obligatoirement abritées à l'intérieur de cette avancée ; on est plus dans un mimétisme – une sorte de modèle-réduit de la cathédrale de Kaohsiung[1] adapté à la brousse orientale de l'île – que dans une nécessité quelconque. Le clocher est davantage un support à la croix ; il permet de donner à l'église la forme qu'on attend d'elle.

Le passage au régime supérieur, au tout-béton et aux vastes dimensions, plus adaptées à des chrétientés en progression constante, à la fois prolonge ce que l'on connaît déjà, et ouvre de nouvelles perspectives. La plus grande liberté dont jouit l'architecte grâce au matériau et au volume, lui permet de jouer davantage avec les formes.

La grande nouveauté entre l'ancienne et la nouvelle formule est alors la multiplication des modules. Alors que la charpente impose un seul volume, le clocher n'en étant qu'une protubérance, la terrasse, autorisée par le béton, est la possibilité de création de modules

[1] Et d'autres églises de la période précédente (1851-1949), comme celle, prebytérienne, de Xinjian.

cubiques s'encastrant les uns aux autres, le clocher devenant dans ce cas de figure un module à part entière. Si le plan de base du clocher-porche demeure, il est facilement réinterprété en de multiples combinaisons laissées à la fantaisie de l'architecte.



Futian



Non identifiée (Archives Mep)

Mais il peut très bien, tout aussi facilement, être abandonné au profit d'autres types de plans. Sur les deux photos qui suivent, on a par exemple l'option d'une tour sur chœur.



Beipu, 1959



Non identifiée (Archives Mep)

Ou on peut encore choisir le dédoublement, le clocher (sur le chœur) ne portant plus la croix (au-dessus du porche) ; ou un clocher sur le côté…



Non identifiée



Non identifiée (Archives Mep)

Dans ces deux cas, toiture et ciment cohabitent, tout en offrant des ambiances extérieures très différentes.

Il apparaît que, très vite, dès l'arrivée du tout-béton et les premières églises à grande contenance[1], dès 1955 donc, plusieurs modèles cohabitèrent. La « troisième formule » serait ainsi contenue dans la seconde, n'attendant pour exprimer son autonomie qu'un seuil critique de constructions, au-delà duquel les missionnaires commencèrent à "se lâcher".

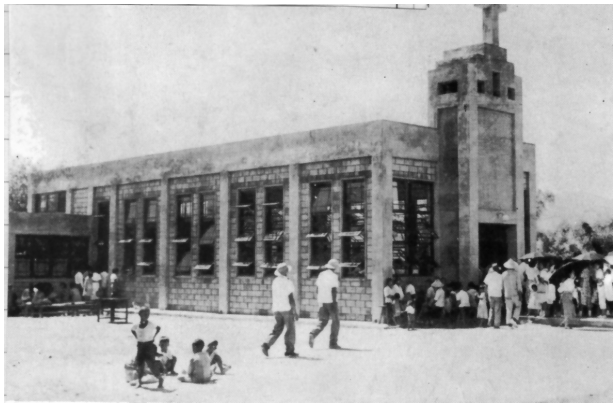
Cette diversification fut-elle uniquement la conséquence d'une malléabilité plus grande du matériau de base, et des possibilités offertes par une capacité d'accueil plus importante ? Or, il apparaît également que, avant même qu'on systématisa le béton, des plans autres que celui du parallélépipède rectangle agrémenté d'un clocher-porche existaient.





Eglises « première formule » : Yuemei, 1955 Non identifiée, avant 1958 (Archives Mep)
Les deux sont en bois sur un socle de ciment ; absence de clocher et de porche la première ; clocheton pour la seconde, mais distinct du porche d'entrée.





Eglises « nouvelle formule » : Tigalow, 1957 Shoufeng, 1959 (Archives Mep)
Les deux sont en armature de béton et remplissage de brique, l'une sans clocher, avec une entrée latérale sous auvent, l'autre avec clocher-porche en façade.

Ainsi, et sans entrer dans d'autres détails extérieurs, comme la taille ou la disposition des fenêtres, ou la présence ou non d'un transept, il est possible de conclure qu'il exista *des* plans-types, qui furent utilisés plus comme base de réflexion que comme modèles à imiter.

[1] Qu'appelle-t-on une "grande" contenance ? Malgré le caractère relatif d'un tel qualificatif, suivons le *Bulletin* qui appelle « vaste » un lieu de culte pouvant contenir 400 à 500 fidèles. En BME, 1955, chronique Hualien, pp. 1081-1084, il est dit que trois églises de cette capacité étaient en construction en même temps, à Fonglin, Morisaka et Miharashi.

Cela amène à relativiser les distinctions et les dates suggérées par les archives. Il y eut bien des "sauts qualitatifs" incarnés par des changements de matériau, mais sans unité d'action. Pendant toute la période considérée, on vit ici du bois et là du béton, en tel village une église « première formule » et en tel autre une église « nouvelle formule ». Quant à la « troisième vague », il serait plus exact, à mon sens, d'y voir une emphase circonstanciée de chroniqueur plutôt qu'une décision programmée au niveau diocésain.

Les trois étapes sont moins chronologiques que dépendantes des contextes individuels ou communautaires. Même si une certaine adaptation se fit par rapport aux typhons il serait exagéré d'y voir une "évolution" au sens paléontologique du terme. Des arcs-boutants métalliques pouvaient très bien permettre à une église en bois de supporter les rigueurs des vents. Par contre, une limite financière ou une compétence technique était bien plus déterminante.

On pourrait même envisager un lien entre ces trois étapes et la visibilité de l'édifice. Dans une ville sise sur l'axe ferroviaire, le béton et un certain cachet étaient d'emblée recherchés, tandis que dans un lointain village accessible uniquement par une mauvaise piste, on pouvait se contenter du style "hangar amélioré", quitte à le rafraîchir après chaque typhon, puisqu'il coûtait quinze à vingt fois moins cher qu'une église « nouvelle formule ».

Enfin, et c'est peut-être le plus important, il faut distinguer entre les églises du père Freuler et les autres ; et parmi ces "autres", on peut encore établir une hiérarchie selon les missionnaires et leur intérêt en la matière. On ne pouvait décemment pas demander à un architecte diplômé et inspiré de suivre un plan-type !

La politique de visibilité des Mep fut évolutive, mais pas seulement dans le temps. Elle fut évolutive dans le sens où elle sut s'adapter aux circonstances, aux situations, aux personnalités. Des plans-type furent utilisés, au début, dans les églises "provisoires", ou quand cette visibilité était plus un simple acquiescement à la demande d'une communauté aborigène qu'une véritable volonté d'ostentation, mais ils ne furent jamais, autant que je puisse en juger, un élément tactique, au service d'une quelconque politique d'uniformisation. En cela, comme sur beaucoup d'autres points, Mgr Vérineux et ses collaborateurs firent feu de tout bois, usant d'un modèle ou d'un autre quand cela les arrangeait, histoire d'aller au plus rapide ou au plus commode, et l'abandonnant dès qu'il n'avait plus son utilité.

Une chose est sûre, et cet empressement du chroniqueur à discerner un troisième style en est la preuve : ils firent, sur le moment, toujours preuve d'autosatisfaction. De même que chaque fête de bénédiction est invariablement décrite comme la plus fastueuse qu'on n'ait

jamais vue dans le diocèse, chaque église de quelque envergure est présentée comme une « parfaite réussite ». Cette tendance à absolutiser ce qui n'est qu'un maillon dans une chaîne, à utiliser des superlatifs là où des comparatifs seraient plus appropriés, tendance typique de la mode, le "dernier cri" étant le "nec plus ultra", est d'abord ici l'expression du contentement des missionnaires face à des réalisations bien adaptées.

> [A Antung] Le résultat est une réussite complète. L'église possède un cachet d'originalité qui frappe au premier regard avec son clocher au centre du bâtiment, sa partie du fond à cloison mobile destinée à servir de salle de prédication ou de jardin d'enfants, et son autel aménagé, selon la nouvelle formule, pour la célébration face au peuple.[1]

> Un autre événement bien digne d'être mis en vedette et qui procura au P Zaldua une joie très vive, au cours des derniers mois qu'il passa parmi nous, ce fut la bénédiction très solennelle de l'église de T'ai Chang, le 1er mai 1963. Dédiée à Notre-Dame de Lourdes, elle est sans conteste l'une des plus gracieuses et des plus avenantes de 143 églises que compte la Mission de Hwalien. Pour un prix très modéré, cette construction en dur est une parfaite réussite d'élégance et de goût, dans un charmant décor de montagne verdoyante au pied de laquelle s'étale le village amitsu. La façade retient surtout l'attention avec sa verrière polychromée. A l'intérieur, l'œil est agréablement attiré par le mur du chœur recouvert d'une fresque représentant l'apparition de la Vierge à Bernadette.[2]

La perfection en question est toute relative ; on n'est pas devant Notre Dame de Paris, ni devant l'abbaye du Thoronet ! Mais ces deux églises, extérieurement et intérieurement, sont *mieux* adaptées que les premières, y compris financièrement ; elles témoignent d'une "perfection" non pas dans la réalisation, mais dans l'évolution. Les Mep ont su évoluer et c'est ça la réussite. Et comme il faut un certain temps pour s'acclimater, il est normal qu'on parle de différentes vagues et que la troisième soit plus « complètement réussie » que les précédentes.

Si on ne parle pas de quatrième vague, c'est bien pour indiquer que la troisième ne désigne pas tant des édifices qu'une capacité d'adaptation, enfin libérée de toute entrave, plans-type ou méconnaissances du terrain ; dans cette « troisième vague », tous les édifices seront d'un « nouveau style », puisque chaque communauté est différente.

---

[1] *Epiphanie*, 1965, chronique Hualien, pp. 393-407.
[2] Notice biographique du père Zaldua, dans *Notices biographiques, 1962-1968*, p. 234.

Le triomphe d'un style "colonial"

> A propos de ces églises nouvellement bâties, une remarque d'importance s'impose qui intéressera sans doute bon nombre de lecteurs. Non seulement, tous ces édifices sont construits en dur, brique et ciment, capables de résister à n'importe quel typhon, mais aussi sur un type nouveau, probablement encore très rare en pays de mission, je veux dire en style tout à fait moderne dont l'allure architecturale fait songer aux fameuses églises d'Assy et de Ronchamp. Foin du pastiche, proclame notre audacieux confrère architecte. A temps nouveaux, style nouveau. Qui oserait l'en blâmer ? En tout cas, à en juger par des photos que j'ai eues sous les yeux, on ne peut qu'être séduit par la netteté, la simplicité, la pureté de lignes de cette technique et esthétique modernes. Je me garderai bien d'aller plus avant dans mon appréciation, ne voulant pas encourir le fameux reproche : Sutor, ne supra crepidam…[1]

C'est en 1956 que ce texte est écrit, moins de trois ans après le début de la Mission, ce qui montre bien que, derrière cette masse disparate de constructions engagées dans une urgence pastorale, il y a une volonté, une stratégie, une politique raisonnée qui se poursuivra durant tout l'épiscopat de Mgr Vérineux.

Pour rappel : c'est en 1957 que Philippe Gourraud, Mep au Japon, engage le fer avec « l'audacieux confrère architecte » dont on a compris qu'il s'agissait du père Freuler. Et c'est en 1963 que Jacques Dournes, Mep au Vietnam, s'en prend au néo-Assy et au néo-Ronchamp. Ici, François Boschet, le chroniqueur de Hualien, déclare en toute bonne foi son approbation de la "modernité".

Ainsi que nous le rappelions en début de chapitre, on est frappé, tant dans le *Bulletin* que dans les *Souvenirs*, de l'absence de réflexion explicitement "culturelle". Il est vrai que, si certains Mep connaissaient déjà le milieu chinois, tous découvraient ces austronésiens particuliers de Taiwan[2] ; et « qu'avec une connaissance encore sommaire de leur mentalité »[3], ils durent faire selon leur bonne volonté, sans modèle précis.

Mais, même avec les Chinois, Formosans et Continentaux, nulle considération autre que celles déjà évoquées n'apparaît. Voici un texte de Mgr Vérineux, relatif à la construction de l'église de son grand séminaire, qui laisse songeur :

---

[1] BME, 1956, chronique Hualien, pp. 992-994.
[2] Les Mep venant du Yunnan ou du Sichuan avaient déjà travaillé avec des minorités ethniques, mais, à part le fait de ne pas être Han, elles n'avaient guère de traits communs avec les aborigènes formosans. Et même s'il en avait existé, restait cette irrémédiable différence de 50 ans de colonisation japonaise à Taiwan.
[3] BME, 1957, p. 531.

> En réalité l'érection de cette chapelle n'était pas de première urgence, puisqu'une salle du séminaire, la plus grande et la plus belle, en tenait lieu et que personne ne s'en plaignait. Certains se montrèrent étonnés en me voyant ainsi engager une assez belle somme d'argent dans des travaux qu'ils croyaient inutiles. C'est qu'ils en ignoraient le motif, un motif il est vrai tout aussi étranger aux règlements scolaires qu'aux règles de la liturgie, un motif que j'étais seul à connaître et qui était d'ordre strictement financier. A cette époque en effet j'avais entrepris auprès du gouvernement, non sans quelques succès du reste, des démarches en vue de faire exempter d'impôts toutes nos propriétés. Quand vint le tour du séminaire et que les inspecteurs du fisc vinrent y faire la visite réglementaire, un obstacle surgit auquel on n'avait pas songé. Non que j'eusse affaire à des gens malveillants puisque c'est l'un d'eux au contraire qui me fit part de son embarras, ne pouvant, disait-il, classer cette institution sous aucune des rubriques prévues, un séminaire n'étant ni une école ni un lieu du culte. C'est alors que l'idée me vint d'achever sans tarder l'exécution de mon plan d'ensemble et non seulement construire la chapelle, mais de le faire de telle sorte que son aspect ressemble le mieux possible aux églises qu'ils ont coutume de voir ailleurs chez les protestants comme chez nous. Ainsi fut fait. Et pour ne pas allonger encore des propos qui n'en valent pas la peine, je me borne à signaler que cette petite ruse réussit à merveille et que la présence de ce modeste édifice au milieu des autres, lieu du culte sans contestation possible, eut pour effet de nous obtenir l'exemption de taxes, terres et maisons, pour tout l'ensemble de la propriété.[1]

Si on ne connaissait déjà Mgr Vérineux comme un fin lettré chinois, on pourrait tirer de ces lignes l'expression d'un mépris envers les autochtones. En fait d'acculturation, l'évêque propose un "pastiche" d'architecture chrétienne. Et cela pour des raisons financières. Quoique cette dernière remarque puisse bien paraître une justification légitime, tant pour un Occidental que pour un Chinois.

Quels que soient les édifices protestants ou catholiques envisagés, quelles que soient leurs qualités, la simple présence du mot « ailleurs » indique qu'on se moque de la réalité locale ; ou plutôt qu'on ne la prend en compte que pour mieux s'en démarquer. On est dans une pure extériorité, dans un jeu d'apparence qui est à l'opposé d'une démarche d'"inculturation". On est dans une « ruse » !

Mais justement, quel est le but de cette ruse ? Perdre un peu pour gagner beaucoup. S'entend sur le plan pécuniaire, d'après la lettre du texte. Mais ne peut-on entendre cela sur un autre plan ? Quel est le but du séminaire ? Former des prêtres pour les chrétientés locales, des prêtres qui seront des autochtones, et qui "incultureront", mieux que n'importe quel Mep,

[1] *Souvenirs… op. cit.*, p. 234.

le message chrétien. L'évêque cherche à faire des économies pour mettre son argent ailleurs, et notamment dans la qualité de la formation. La «petite ruse » est au service d'une grande stratégie.

Et cela nous montre que, pour Mgr Vérineux, comme pour les autres Mep, y compris les pères Dufay, Gourraud ou Dournes, l' "inculturation" ne commence pas par une acculturation des formes, mais par la transmission du fond, par l'engendrement de chrétiens locaux solides et profonds, qui, eux, sauront adapter les formes à leur substrat culturel. Ne retrouve-t-on pas dans cette démarche l'esprit des Missions Etrangères de Paris, et ce pour quoi elles furent créées ? « Que nos églises soient donc toujours provisoires… » disait le père Gourraud. En un sens Mgr Vérineux *ne* fit *que* des églises provisoires.

Voilà qui nous permet d'entrer dans une compréhension *de l'intérieur* du "style Vérineux", et de la confiance qu'il montra envers Karl Freuler, tout en prenant ses distances avec son style. Pour développer cette idée, mettons en parallèle deux textes du *Bulletin :*

> Arrivé depuis dix mois parmi nous, le P. Barreau laisse à ses successeurs […] : 430 baptisés, plus de 800 catéchumènes, une douzaine de catéchistes, 10 centres d'instruction en pleine activité. En lisant ces lignes, sans doute plus d'un lecteur se frottera les yeux en se demandant si le typographe n'a pas par erreur ajouté un zéro à chacun de ces chiffres. Ceux-ci sont pourtant véridiques.
>
> D'ailleurs, les Pères Cornic et Zaldua, dans leur district de Tienpu, alignent des chiffres aussi invraisemblables et non moins vrais […] Le P. Rondeau à Yuli, nos confrères suisses, dans leur lointain district de Taitung, ne cessent pareillement d'ouvrir de nouveaux lieux de prédication avec un succès qui dépasse leurs espoirs les plus optimistes.
>
> Cher lecteur, croyez-m'en, toutes les légendes dorées ne sont pas fausses.[1]

> Jamais plus beau spectacle ne s'était offert à nos yeux. Nous avions d'abord devant nous une haute et vaste église, un imposant bloc de ciment percé d'innombrables fenêtres du haut en bas, un ensemble aux lignes sobres et nettes qui satisfait le regard et procure une impression de solidité et de majesté. Cette heureuse impression se trouve renforcée quand, après avoir franchi le portique placé sur le côté droit du bâtiment, on pénètre dans l'intérieur. Instantanément, la vue est attirée par un immense crucifix en bois sculpté qui se détache sur le grand mur blanc de l'abside. Pas une seule autre image dans l'église, sinon celles du Chemin de croix. Le chœur est vaste : l'autel, une table de ciment, très en vue ; la table de

[1] BME, 1955, pp. 40-41.

> communion, pareillement en ciment, s'étale sur chaque côté, basse et large […] Quant à la lumière et à l'aération, elles ont été prodiguées. Bref, dans ce joli bourg formosan de Koan Chan, nous avons eu la joyeuse surprise de rencontrer une magnifique église d'un genre absolument nouveau et parfaitement réussi.[1]

Cette église de Koan Chan[2] est du père Freuler, et elle est, comme il se doit, « d'un genre absolument nouveau et parfaitement réussi ». Dès 1957, elle paraît être un prototype de la « troisième vague » ; elle paraît donc parfaitement adaptée à la réalité du terrain. Et quelle est cette réalité ? On nage en pleine « légende dorée », et Jacques de Voragine, pas si moyenâgeux que cela, pourrait rajouter un chapitre à son œuvre.

Nous avons parlé abondamment de la différence entre Notre Dame de Paris et Notre Dame du Thoronet, et avons rappelé que le seul enfouissement qu'un Mep concevait était dans le service sacramentel et catéchétique de paroisses de mission. Les Mep, dont la spiritualité missionnaire est la plus paulinienne qui soit, furent toujours étrangers aux aspirations communautaires à la solitude et au silence consacrés ; leur architecture n'a donc, a priori, rien à voir avec une architecture monastique.[3] Pourtant, les termes, récurrents pour les églises de Hualien, de « pureté de lignes », « simplicité », « netteté », « sobriété »… etc. renvoient spontanément à l'architecture cistercienne. Quand il est dit que, dans l'édifice mentionné ci-dessus, le regard est instantanément attiré vers l'abside, vers l'autel donc, « très en vue », au-dessus duquel trône la croix, seule image de tout le volume intérieur – celles du Chemin de croix renvoyant automatiquement à « l'immense crucifix » –, on ne peut pas ne pas penser à l'ambiance thoronéenne. Pourtant cette église de Koan Chan est aussi un « spectacle », ce que n'est pas l'abbatiale du Thoronet.

Voilà les termes du paradoxe : une ambiance cistercienne pour une visibilité de cathédrale. C'est le paradoxe promu par l'architecte Freuler ; c'est une des grandes idées de la "modernité" quand elle s'applique aux églises. Ne fut-ce pas aussi l'option de Mgr Vérineux ? Non, pour une raison toute simple : dans l'acte de bâtir, le premier fut d'abord architecte, le second fut d'abord évêque. Et la preuve en est que l'évêque confia la construction de sa cathédrale à l'architecte. Pour le pasteur, l'architecture n'était qu'un moyen ; qu'elle fût néo-gothique coloniale à Moukden ou avant-gardiste à Hualien, en fin de compte, ce n'est pas

[1] BME, 1957, chronique Hualien, pp. 460-463.
[2] Guanshan, dans le comté de Taitung.
[3] Entendons-nous : les Clunisiens et bien d'autres moines eurent le souci de se mettre en valeur, leurs abbatiales rivalisèrent avec les cathédrales ; mais il n'en était pas ainsi à l'origine, et toutes les réformes monastiques qui surgirent dans l'histoire – la cistercienne en étant peut-être la plus exemplaire – voulurent retrouver le « désert » des Pères fondateurs et reproduire par leurs abbatiales la grotte des premiers ermites.

cela qui importait. Tandis que pour l'architecte, le style était un but en soi ; il lui eut été impossible de construire autrement que dans ce moderne international qu'on lui connaît.

Puisque, dans la préfecture apostolique de Hualien, on partait « de zéro », et puisqu'on y vivait une évangélisation hors norme avec des conversions en masse à assimiler, le "style Freuler" pouvait très bien convenir ; c'était solide, modulable, impressionnant pour les populations locales, et pas plus cher qu'autre chose. Cet amour de la sobriété pouvait signifier un repositionnement sur les fondamentaux, la croix et l'autel, l'abri communautaire et la majesté divine, une sacralité dépouillée de tout cet appareillage sulpicien dont la mode était passée, un style tendu vers l'avenir… etc. Une façon d'éviter une acculturation manquant sa cible parce que trop précoce, tout en évitant d'imposer des formes trop liées à l'histoire occidentale de l'art.

Sauf que Mgr Vérineux emprunta le "style Freuler" sans en partager l'excès, en le dépouillant autant que possible de son minimalisme, sans s'y attacher au point d'en faire un "système". Alors que l'idéologie artistique de Bernard de Clairvaux avait été heureusement interprétée par les maîtres d'œuvres cisterciens qui surent donner de la "chair" à l'épure monumentale, ici ce fut l'évêque qui tenta d'adoucir ce que la pureté peut avoir d'inhumain. Il le fit naturellement, probablement sans y penser, simplement en gardant le contrôle, tout le temps qu'il fut aux commandes du diocèse, des chantiers Mep. Restant un maître d'ouvrage vigilant, prenant le temps de tout vérifier avant de donner son accord, il accepta de laisser sur son territoire une grande liberté à l'architecture moderne sans en faire pour autant une "vitrine".

En tant qu' "Ordinaire du lieu", Mgr Vérineux voulait une architecture ordinaire.[1] Le but n'était pas de faire de "beaux objets d'art", en vue d'une exposition monumentale, mais de faire en sorte que les églises tinssent leur place dans l'espace urbain. Si on veut absolument trouver, pour l'architecture catholique du comté de Hualien, un modèle local, il serait plutôt à chercher du côté des bâtiments administratifs ; mais cela reste superficiel.[2]

Puisqu'en Europe, de nouveaux modèles étaient portés aux nues, rien n'empêchait de les réutiliser, même si on n'était pas habitué à ce type d'édifice en pays de mission. Mais n'était-

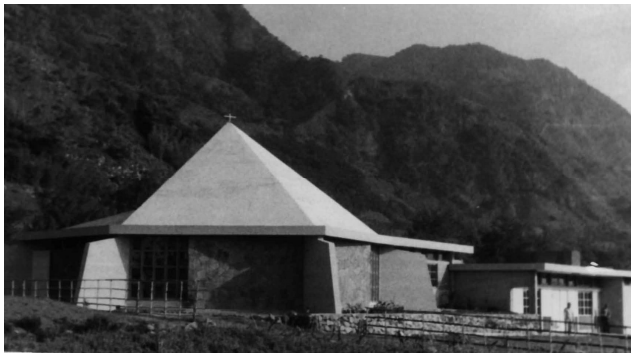
[1] A événement extraordinaire, lieu de célébration extraordinaire… Ainsi, en BME, 1957, p. 1082, nous voyons une grand'messe présidée par le cardinal Tien dans « un endroit idéal » pour la circonstance : le terrain des sports de la ville de Hualien ; « le site est grandiose, c'est une immense esplanade surplombant le Pacifique ». Mais cet endroit ne pouvait être idéal pour les célébrations ordinaires.

[2] Nous l'avons vu pour la pro-cathédrale, dans le quartier de Milun ; notons aussi cette remarque concernant le bourg de Xiulin, en BME, 1955, p. 38 : « Tout près de sa belle école officielle et de sa mairie élégante, au centre du village, Siulin possède désormais son église catholique. » Sous-entendu : cette dernière est aussi belle et élégante…

on pas dans une mission d'un nouveau type, où les bonnes traditions étaient renversées : le missionnaire n'avait pas à "pêcher" les âmes, ce sont elles qui venaient à lui ! Cependant, ce n'est pas parce qu'on ne fait plus du néo-Notre Dame qu'on fait automatiquement du néo-Ronchamp…



Ligeczy (Archives Mep)



Non identifiée (Archives Mep)

Peut-on seulement parler de néo-Ronchamp pour les églises du diocèse de Hualien ? Même pour les plus majestueuses ou les plus osées des constructions de cette époque, établir une comparaison avec le manifeste d'art religieux de Le Corbusier paraît présomptueux. Quant à l'évocation de l'église du Plateau d'Assy, on est clairement dans un contresens : celle-ci ne tire pas sa gloire de ses lignes, mais de sa décoration ; et nous avons vu que le "style Freuler" ne s'encombrait pas d'images.[1]

On est bien toujours quelque part entre ces deux extrêmes que sont la cathédrale de Paris et l'abbatiale du Thoronet : de la première on retient « l'allure », de la seconde on retient la glorification de la seule géométrie. Et ces deux emblèmes sont réinterprétés selon une stylistique, en fonction donc d'une histoire. On est ici, résolument, dans une stylistique du XXe siècle ; on a définitivement tourné la page du XIXe siècle, et il semble inopportun d'employer pour cette architecture Mep le préfixe "néo-" qui renvoie justement à l'art du XIXe siècle.

Le père Boschet, immergé dans cette fièvre immobilière, et contemporain des grandes querelles d'art sacré, ne pouvait qu'apercevoir la "rupture" ; pour nous qui venons soixante ans plus tard, et qui analysons les choses avec la froideur des universitaires, c'est plutôt la "continuité" qui saute aux yeux. Nous voyons aujourd'hui que le XIXe siècle ne se contenta pas de reproduire, mais qu'il créa, avec ses "néo-", des styles à part entière, que l'on appelle "historicistes" ce que n'étaient pas les styles pris pour modèles. Or, à Taiwan, dans la mission

[1] L'église du père Zaldua avec « sa verrière polychromée » et sa « fresque » sur le mur du chœur, n'était pas de Karl Freuler. Quant à la mosaïque qui orne l'ancienne pro-cathédrale, elle est sur le campus, mais ne touche pas au sanctuaire.

Mep, ces styles sont absents. Le "style Freuler" n'est pas un "néo-Ronchamp", concept qui, en fin de compte, n'existe pas ; disons plutôt qu'il s'agit d'une façon de faire inspirée par Le Corbusier, tout comme Le Corbusier fut inspiré par le maître d'œuvre du Thoronet – mais, à Dieu ne plaise, La Tourette n'est pas du néo-Thoronet !



St Gabriel de Donghe, 1964. (Archives Mep)



Non identifiée. (Archives Mep)

Les deux édifices ci-dessus sont d'aspect très différent, mais ont ceci de commun, à part l'inévitable croix couleur ciment qui joue le rôle de la flèche gothique, d'avoir un péristyle. Ici ou là parurent des vérandas qui, dans ce pays de trombes d'eau et de soleil accablant, pouvaient abriter les sorties conviviales de messe ; mais une véranda en béton armé pour résister aux bourrasques cataclysmiques.

La spiritualité Mep, incarnée par Mgr Vérineux et ses collaborateurs, se rendit visible dans un style. Mais plutôt que de le qualifier de l'habituel "moderne", ou "moderniste", ou "moderne international", la modernité étant, comme la contemporanéité, un concept définitivement relatif, son utilisation absolue menant de ce fait à des contre-sens – l'Histoire "moderne" étudie l'Ancien Régime, et les temps "modernes" nous rapportent au temps de nos aïeux – voyons dans ces architectures catholiques une réinterprétation des lignes corbuséennes, selon un mode que nous appellerons, par défaut, "colonial", c'est-à-dire réalisée par des acteurs culturels européens, sur une aire géographique éloignée d'Europe, dans une adaptation au climat plutôt qu'aux formes vernaculaires, de façon à satisfaire globalement tout le monde à peu de frais en attendant mieux…

"Style colonial", à défaut d'être désigné sous une épithète plus juste. Parce que la grande expansion missionnaire moderne correspondit à l'ère coloniale, et parce que cette ère, quoique passée, n'est pas encore dépassionnée – nous sommes dans une ère *postcoloniale…* –, il est difficile, concernant l'architecture chrétienne, de séparer le style missionnaire du style colonial. Bien que les Mep ne fussent pas des agents coloniaux, et que Taiwan ne fût plus

sous un régime colonial depuis 1945[1], le "style Freuler", même dilué dans un "style Vérineux", restait trop exogène – à tout point de vue, même financier – pour ne pas sembler dans une continuité avec ce qui s'était fait jusque-là dans les chrétientés d'Asie.

Cependant, l'architecture Mep formosane, si novatrice dans le milieu missionnaire, ne serait-elle pas justement une transition ? Le "style Vérineux" ne pourrait-il pas être vu comme une étape, déterminante, dans la difficile dissociation du style missionnaire d'avec le style colonial ? Une sorte de style "postcolonial", mais le terme est à la fois trop connoté et trop indifférencié…

On ne va pas aujourd'hui sur la côte orientale de Taiwan pour "voir du Freuler", pour parcourir une "route de l'art chrétien moderne", mais pour découvrir un ensemble architectural qui témoigne du "miracle de Formose", ce qui est peut-être tout aussi intéressant. En assumant le risque de se voir reprocher par ses confrères un manque de cohérence dans sa politique de visibilité[2], Mgr Vérineux permit que l'architecte restât au service du pasteur, et non le contraire. Ne serait-ce qu'en multipliant les architectes, voire en l'étant lui-même. C'est la même volonté qui le fit parfois appeler le père Freuler, et parfois se contenter de maîtres d'œuvre amateurs. La politique de visibilité de Mgr Vérineux se révéla donc "opportuniste", fondée à la fois dans le réalisme – ainsi qu'il convenait pour l'ancien procureur de Moukden – et dans une vision à long terme de chef spirituel.

> Le chef du district de Fenglin dont dépend Fuyuen, le P. Duris, affirme que chaque dimanche l'église est déjà bondée. Que sera-ce dans un an ou deux ? Il est vrai que le même problème se pose pour toutes nos églises. A peine achevées elles se révèlent insuffisantes. Heureuse déception, diront sans doute bien des confrères d'autres missions.[3]

Mgr Vérineux, tout en laissant Karl Freuler appliquer ses projets, voyait dans ces églises des bâtiments provisoires, que l'épanouissement du mouvement de conversion rendrait vite inutilisables. Et alors, d'autres églises seraient construites, plus adaptées encore, par des architectes aborigènes peut-être...

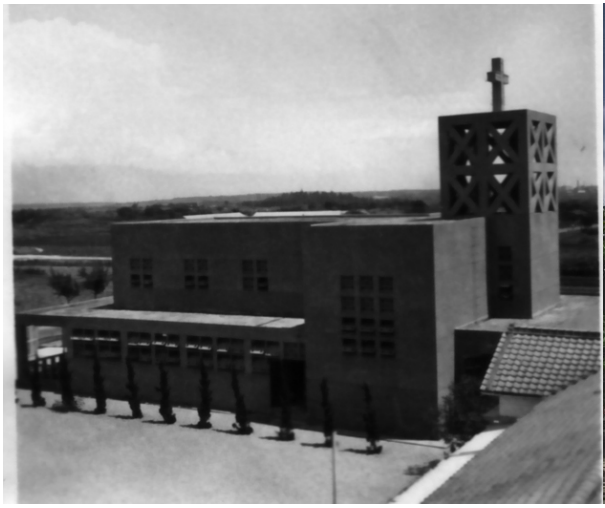
---

[1] Dans les années soixante, le chanoine Louis Emery, premier curé de Chongde, chez les Tarokos, prit en flagrant délit de trafic d'écorce d'arbre contenant de la quinine, justifia son geste au tribunal de Hualien par ces mots : « Les montagnes de Taïwan appartiennent aux aborigènes qui y vivent depuis des centaines d'années et non pas à vous autres chinois qui n'êtes que des envahisseurs. C'est donc en toute légitimité que les aborigènes y récoltent ce dont ils ont besoin pour faire face à leurs besoins quotidiens… » Il fut expulsé par le gouvernement nationaliste. Voir ce qu'en dit le père Delèze sur le site de la congrégation :
http://www.gsbernard.ch/70/70420093.htm

[2] BME, 1956, article « On croît rêver », p. 531.

[3] BME, 1957, chronique Hualien, pp. 961-963.

Il n'eut qu'à moitié tort, car, si l'évangélisation de Taiwan ne tint pas ses promesses, les successeurs de Mgr Vérineux n'en construisirent pas moins d'autres églises, et même une nouvelle cathédrale, qui marque peut-être l'entrée dans une véritable « troisième vague », la fin du particularisme du diocèse de Hualien et l'entrée dans ces différentes mouvances de l'architecture chrétienne taïwanaise dont nous parlerons dans la partie suivante.



La pro-cathédrale de Mgr Vérineux (Arch. Mep)



Le nouveau complexe cathédral de Hualien. (Internet)

4.6 La mission Mep de Hualien dans son contexte

Cette étude architecturale du diocèse de Hualien serait incomplète si elle n'était replacée dans le contexte de la créativité Mep en matière de lieux de culte. Afin de mieux percevoir la spécificité des constructions de la mission formosane, il semble opportun d'aller voir ce qui se faisait chez les Mep, à la même époque, dans les autres régions. Cela nous amènera à formuler les termes d'une dialectique modernisme/régionalisme qui parcoure toute l'architecture chrétienne à Taiwan.

A la suite de la consultation du *Bulletin,* une première remarque s'impose : on parle beaucoup moins d'architecture dans les autres missions confiées aux Mep. Les bénédictions d'églises y sont, comme dans les pays de vieille chrétienté, des événements rares. Par contre, et peut-être en raison de cette rareté même, certains de ces nouveaux lieux de culte sont décrits avec précision ; et ce qui surtout nous intéresse : ils le sont d'une manière différente comparée à celle des chroniques de Hualien.

Nous nous pencherons principalement sur deux descriptions particulières et complémentaires : une construction de 1953 en Thaïlande, et une de 1957 au Japon. Entre les

deux, des miscellanées architecturales permettront de repérer des axes de rupture ou de continuité dans l'architecture missionnaires en Asie, ainsi que les différences ou similitudes qui existent entre les différentes missions Mep.

L'église de Non-Kèo[1] en Thaïlande



(BME, 1953, p. 644)

Le père Nicolas[2], Mep, que son évêque avait chargé de construire une église en dur, après trois autres en bois qui avaient brûlées les unes après les autres, était un novice en la matière. Il n'eut pas à hésiter puisqu'il n'avait pas le choix, obéissance oblige ; mais ce fut pour lui une « perspective peu réjouissante ». C'est peut-être pour cela – le plaisir de l'épreuve surmontée – qu'il partagea son aventure avec ses confrères, via le *Bulletin,* dans un article détaillé.[3]

Ce compte-rendu est partagé en trois chapitres, et ce partage lui-même est fort intéressant :

[1] Nous utiliserons la translittération la plus répandue dans les archives. Non-Kèo est une paroisse du diocèse de Nakhon Ratchasima, à quelques 200 km au NE de Bangkok.
[2] Louis Nicolas, 1917-2006 (notice bio. 3683). Il fut curé de Non-Kèo de 1949 à 1961.
[3] Toutes les citations de ce paragraphe sont tirées, sauf mention contraire, de BME, 1953, chronique Bangkok, pp. 640-644.

« Construction de l'église », quelques lignes sur le plan, les finances et la participation des fidèles ; « Le chantier » ; et « Expérience acquise », où on continue, en fait, à parler du chantier. En conclusion viennent quelques lignes sur la bénédiction du nouvel édifice, avec la cérémonie de dédicace elle-même, les pièces de théâtre, la célébration de baptêmes et de confirmations, l'inauguration de l'école par les autorités civiles, le tout accompagné d'une grande foule de païens.

La fête de la bénédiction n'est guère différente de celles dont nous avons entendu parler à Formose. Sauf qu'ici, on ne s'y étend pas ; c'est la note finale de l'affaire et non l'affaire elle-même, c'est la conclusion et non le corps du texte. Le but, c'est l'église en dur, point. Sa bénédiction est simplement la récompense du labeur accompli, et non un élément majeur d'une stratégie missionnaire.

Avant le chantier, le père Nicolas consulta « les anciens curés »[1] et les autres Mep de la Mission :

> Pour établir les plans, on ne consulte jamais trop de gens, personne ne nous a donné un ensemble complet mais chaque confrère consulté a pu fournir un renseignement utile oublié par les autres.[2]

Pas d'architecte… La raison en était strictement financière, tout comme la volonté de rassembler dans une seule bâtisse l'église et l'école – la première au-dessus de la seconde –, tout comme le fait de n'armer les fondations qu'avec du bambou tressé au lieu de fer.[3] Toujours cette limite budgétaire qui oblige à la créativité et aux expédients.

Car on prévoit toujours plus grand que ce à quoi inviterait le budget réel ; éternel dilemme entre l'urgence pastorale et les moyens dont on dispose. La paroisse de Non Kèo était dans une période de croissance ; puisqu'on allait bâtir en dur, donc pour durer, il fallait intégrer ce paramètre.

> 41m de long sur 13 de large y compris les vérandas, 10m à l'intérieur sans aucune colonne.[4]

Une église à peu près semblable à celle de Wanjin[1], adaptée à la population chrétienne

[1] BME, 1953, chronique Bangkok, p. 640.
[2] *Ibid.* p. 642.
[3] *Ibid.* p. 640. Le fer fut réservé à « une ceinture de béton à la hauteur du plancher de l'église » et à une autre « au faîte des murs ».
[4] *Ibid.* p. 641.

locale, actuelle et à venir. Un siècle après Wanjin, on pouvait se permettre de supprimer les colonnes : les matériaux n'étaient plus les mêmes, le ceinturage en béton armé suffisait aux exigences de solidité. Cette suppression des colonnes intérieures, qu'on retrouve dans toutes les églises du diocèse de Hualien, systématisée à partir de ces années-là dans tous les sanctuaires chrétiens, permet une meilleure visibilité de l'autel, et partant, favorise la participation des fidèles.

Comme dans la plus grande partie du diocèse de Hualien, au début du moins, comme dans beaucoup de missions confiées aux Mep, la terre à christianiser est pauvre, la population à évangéliser est rurale et simple. Curés de brousse, les Mep doivent se débrouiller avec les moyens du bord, et faire de leur mieux dans une certaine solitude. A Non-Kèo, pas de père Freuler ni d'architecte local, c'est le curé et son vicaire qui assumèrent la totalité du projet, du début à la fin, pendant trois ans.

Pour cette raison, il n'y avait pas de place pour une quelconque audace architecturale ; on fit du connu, c'est-à-dire du "colonial classique", "classique" signifiant ici une conformité avec les autres édifices catholiques du coin. Seule la mission de Taiwan pouvait se permettre d'allier indigence et innovation, puisque la christianisation y connaissait un nouveau départ ; les édifices bâtis durant la période séculaire où les Dominicains avaient été seuls sur l'île étaient trop peu nombreux pour créer une inertie stylistique, qui eût de toute façon été balayée par la métamorphose ultra-rapide du pays. Et en particulier dans la région de Hualien, les Mep partaient, sur le plan de l'évangélisation, « de zéro ».

A Non-Kèo, on fit un édifice simple, agrémenté des inévitables coursives et de quelques arches à la Taj Mahal qui légitiment formellement l'appellation "coloniale".

> Dans une optique de citadin, notre église à étage n'est pas très artistique, mais nos gens, habitués à leurs paillottes sur pilotis ou aux pagodes en bois des environs, en sont très fiers.[2]

C'est un refrain qui nous est familier. Une architecture dominante par ses matériaux mais qui n'écrase pas, puisqu'on peut se l'approprier ; une bâtisse qui tranche par sa solidité et son « allure », mais, comme chez les Cisterciens, sans clocher orgueilleux, simplement une grande croix blanche au faîtage de la façade, qui rayonne l'église dans le paysage. Ce qui compte, c'est qu'elle soit la maison de la communauté, la *domus ecclesiae*. Et l'église de Non-Kèo le fut, non seulement en tant que produit fini, mais certainement aussi par son chantier lui-même.

---

[1] Moins large de 3m, mais plus longue de 5m.
[2] BME, 1953, p. 642.

> La principale économie viendra du concours énorme des chrétiens, ils ont bien résisté de façon passive à la persécution, qu'ils montrent donc si leur foi peut aussi bien se traduire en actes ! D'argent ils n'en ont point, leur capital étant tout en buffles ou en rizières, mais avec enthousiasme ils promettent d'assurer les charrois, abattre le bois et fournir dix ouvriers chaque jour sur le chantier.[1]

La légende de la photo de cette église dans le *Bulletin* est : « L'église construite par les chrétiens ». Voilà le plus important, voilà ce qui occupe les 9/10e de la recension. Et voilà ce qui montre peut-être le mieux la différence entre une chrétienté (l'Eglise de Thaïlande, déjà ancienne[2]) et une terre de mission (l'Eglise de Taiwan, à l'état de nouveau-né).

Non que cela fût facile et allant de soi :

> Sous peine de faire entorse à la vérité, faut-il ajouter que leur empressement diminua en cours d'exécution, ne sont-ils pas de bons Orientaux, bien convaincus de la vanité de l'agitation de ce monde face à l'éternité divine ? Ils ne comprenaient pas toujours pourquoi tant se presser de faire une église dont ils avaient pu se passer jusqu'ici.[3]
>
> Il ne faut donner à chaque fois que des objectifs très limités, sinon nos gens se découragent avant de commence ; il faut leur en parler assez longtemps à l'avance pour qu'ils se fassent à l'idée qu'ils ne pourront se soustraire à l'effort demandé. […] Le Père sur le chantier ne doit pas être un manœuvre, il faut avoir l'œil, veiller sur tout, mais à certains moments critiques il se doit de mettre la main à la pâte, à titre d'encouragement […] Pour éviter l'abstention des volontaires, les jours de grand branle-bas, on dut faire deux ou trois fois à l'église l'appel des abstentionnistes de la semaine précédente, cette perte de face avait les effets les plus salutaires sur les tire-au-flanc et… les autres.[4]

Mais en montrant de la patience et de la persévérance, en payant de sa personne, et en usant de quelques stratagèmes, le résultat est là. Il y a bien une nonchalance à soulever, mais elle est celle de toute masse humaine ; le pasteur fait ici de la "dynamique de groupe" et non de l'éducation ; la communauté paroissiale est déjà constituée, les chrétiens sont ici des adultes dans la foi, même s'il faut les aiguillonner, et non de « grands enfants » récemment sortis de leur sauvagerie et qu'il faut commencer par civiliser.

Sur le chantier : missionnaires et fidèles uniquement. Pas de personnel extérieur, à part un contremaître de Bangkok, mort deux jours après son arrivée, deux maçons avec leurs quatre

---

[1] BME, 1953, p. 641.
[2] Les Mep furent présents dans le Royaume du Siam dès les origines de la Société.
[3] BME, 1953, p. 641.
[4] *Ibid.,* p. 643.

aides, tous chrétiens d'une paroisse voisine, et un frère salésien ébéniste pour diriger la confection du tabernacle, des autels et de la sainte table.[1] Le chef de chantier fut le vicaire, le père Brisson[2], « grâce à ses aptitudes et son dévouement inlassable » ; les ouvriers furent les paroissiens, de « simples paysans ».[3]

De nombreux détails sont donnés pour montrer que tous, hommes, femmes et enfants, ont apporté leur contribution, chacun selon ses capacités. Les missionnaires, en tant que chefs d'orchestre, répartissent les rôles, vérifient la bonne coordination de l'ensemble, stimulent les énergies ; ils sont partout, ils ont l'œil à tout, ils sont l'âme du chantier. Ils apprennent le métier sur le terrain, c'est-à-dire comment faire les briques et comment se faire obéir des personnes ; construire le bâtiment et construire la communauté, c'est tout un.

> Chaque matin il lui faut enseigner ses nouveaux ouvriers, dont le tour revient toutes les trois semaines, à bien brasser le mortier jusque dans les coins même si alors la pelle se fait plus lourde, à bien tasser le béton, mouiller les briques, etc…[4]

Ce n'est pas cela que l'on apprend au séminaire… Pourtant tous les confrères sont « prodigues de mises en garde et de conseils techniques »[5]. La conduite de chantier fait visiblement partie du kit de survie du Mep en Thaïlande. Car, construire une église n'est pas une alternative à l'évangélisation, un passe-temps ou un échappatoire ; c'est au contraire un apostolat éminent. Et d'ailleurs les confrères ne s'y trompent pas, ils soutiennent le père Nicolas, ils s'impliquent dans ce projet qui les concerne tous. Ce n'est pas leur paroisse, mais ne sont-ils pas tous dans la même barque ?

> Les confrères, ont eu aussi de forts beaux gestes, offrant qui une cloche venant d'Annecy, qui un beau calice, tel autre un ostensoir, tel un superbe missel, l'un des bénitiers, l'autre des ornements ; cette église a donc vraiment été l'œuvre de tous.[6]

On n'est pas riche mais on est solidaire. Chacun est seul face à ses responsabilités mais la fraternité n'est pas un vain mot. La construction d'une église c'est celle de l'Eglise universelle,

---

[1] BME, 1953, pp. 641-642. Les Salésiens avaient en charge un diocèse voisin. Leur "charisme" est dans l'éducation, notamment par la création et la tenue d'écoles professionnelles en vue des divers métiers techniques.
[2] René Brisson, 1922-… (notice bio. 3835).
[3] BME, 1953, p. 641.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* p. 642.
[6] *Ibid.* Il existe d'autres mentions dans le *Bulletin* de la maison Paccard à Annecy, une des principales fabriques de cloches en Europe.

et cette universalité doit être manifestée. Peut-être les confrères exprimaient-ils par leur don une compassion à l'égard du malchanceux qui avait tiré le numéro gagnant des soucis, peut-être assuraient-ils leurs arrières en pensant qu'ils pourraient être un jour nommés à leur tour curés de Non-Kèo, mais la raison principale de leur « beaux gestes » était certainement la conscience aigüe d'être tous liés dans une même aventure missionnaire. Quand une chrétienté particulière grandit, ce sont toutes les autres qui en profitent.

Si l'entraide missionnaire fut également bien présente dans les montagnes de Hualien, une différence majeure entre les deux Missions se fait jour ici : la place de l'évêque. Autant à Taiwan, Mgr Vérineux fut au cœur de tous les projets immobiliers, donnant à toutes les initiatives personnelles une sorte d'axe hiérarchique, conférant à l'universalité de l'Eglise un visage local et à chaque Eglise particulière une aide substantielle, ici l'évêque est une lointaine figure, autoritaire et versatile : il donne un ordre sans l'accompagner des moyens de le réaliser, et une fois le projet engagé, il se ravise, créant « une grande émotion »[1], avant de ratifier finalement ce qu'il a ordonné. Nous n'avons cependant, pour Non-Kèo, qu'un seul son de cloche, pour un seul projet.

Trois ans de chantier, dont cinq mois et demi pour la construction elle-même. Comme toujours dans ce genre d'exercice, le plus long c'est ce qui précède, la mise en place du projet, le nivellement du sol, la fabrication de 200000 briques, la coupe de 300 stères de bois, le rassemblement des ingrédients pour 60 tonnes de ciment… etc.[2] Et le plus durable c'est ce qui suit :

> Ainsi les beaux parleurs du début avaient toujours mal aux dents ou leurs buffles mal aux pattes quand l'arbre à transporter était un peu gros, et pour creuser la terre ils avaient bien soin de choisir les endroits les plus tendres, tandis que les braves types un peu timides mais solides au poste étaient comme par hasard de tous les coups durs, ces derniers seront invités à lancer la Légion de Marie.[3]

Intégration de cette œuvre qu'est la construction de l'église, à une pastorale d'ensemble : tout en assumant le présent, le missionnaire prépare déjà l'avenir, il envisage déjà ces mouvements paroissiaux qui permettront de maintenir l'élan, la ferveur, le sens de l'effort et du partage, l'implication au service de la communauté. Le pasteur profite de cet événement

[1] BME, 1953, p. 641.
[2] *Ibid.*, p. 641-642.
[3] *Ibid.*, p. 642.

architectural pour repérer les chrétiens solides sur qui il pourra compter pour ancrer dans la durée ce mouvement spirituel que le chantier matériel initie.

Et la conclusion donnée par le missionnaire est éloquente :

> Faut-il préciser que nos chrétiens firent tout ce travail gracieusement, sans nourriture ni alcool comme encouragement, bien que la récolte fût médiocre durant ces trois années ?[1]

Si la bâtisse finie est la fierté des chrétiens, ceux-ci sont la fierté du missionnaire.

> Outre l'économie ainsi apportée, cette collaboration des chrétiens à la construction de leur église présente de nombreux avantages : après y avoir tant peiné pendant trois ans ils l'aiment davantage et y prient mieux. Les païens disent leur admiration devant une telle union des cœurs et… des bras ; les chrétiens eux-mêmes ont été surpris de leur propre rapidité ; pour le prêtre c'est l'occasion idéale d'étudier les caractères et connaître la générosité de chacun.[2]

Cette édification matérielle fut une œuvre pastorale, un temps fort de la vie de cette Eglise locale de Non-Kèo. Tout comme à Hualien – et probablement sommes-nous ici devant un invariant de la mission chrétienne – la *domus ecclesiae* qui sort de terre est la meilleure parabole de l'*ecclesia* qui s'organise. Aimer davantage la maison de brique, c'est mieux la remplir de sa prière.

Et l'articulation entre les deux plans, matériel et spirituel, ce qui "fonde" la parabole et donne sens au symbole, c'est la liturgie.

> On a surtout soigné tabernacle, autels et sainte table, On a cherché les plus beaux bois de la région par leur longueur ou leur largeur et surtout par leurs teintes naturelles, allant du blanc au noir d'ébène en passant par des roses, rouges ou gris variés ; c'est ainsi que le maître-autel assemble une gamme de nuances de seize essences différentes de bois ; le tabernacle et le baptistère sont creusés à même un tronc géant.[3]

L'église est simple et illustre la simplicité de vie des chrétiens du lieu, mais son cœur liturgique est « soigné ». Tabernacle, autel, sainte table, baptistère, sont d'un luxe qui est le fruit du mariage entre une nature généreuse et une technique élaborée. On est loin de

[1] BME, 1953, p. 643.
[2] *Ibid.*, p. 642.
[3] *Ibid.*

l'« art » du père Dufay, « une classique madone de Lourdes surmontant l'autel » qui n'est pas décrit, comme s'il était aussi négligeable que le reste de son « hangar ». Ici, on ne philosophe pas sur l'art mais on laisse entendre qu'on en possède la réalité.

C'est également toute la structuration du lieu-saint qui est suggérée : le cœur liturgique c'est le chœur, le sanctuaire, où se trouvent le tabernacle et l'autel ; la sainte table est le signe visible qui sépare l'espace du clergé de celui des laïcs, le chœur de la nef ; le baptistère est le passage obligé pour entrer dans la nef quand on vient du narthex, c'est-à-dire du lieu catéchuménal. Ainsi ce qui est souligné, c'est une progression, ce sont les étapes de l'initiation chrétienne symbolisées par les éléments de sanctification progressive de l'espace. L'église n'est pas seulement une maison avec quatre murs et un toit, c'est un lieu où l'homme doit accomplir un cheminement rituel et spirituel.

L'autel, à l'intérieur, bien visible des fidèles, et la croix, à l'extérieur, bien visible des quatre points cardinaux… La même logique que dans la mission de Hualien. Mais là-bas, à Taiwan, nous parlions de l'évêque et de ses collaborateurs missionnaires ; ici, à Non-Kèo, nous parlons des missionnaires et de leurs collaborateurs autochtones. Et c'est peut-être sur ce détail que tout diffère. Là-bas, nous montrions l'autel du père Pecoraro, une œuvre d'art et un artiste encensé ; ici, on nous décrit un autel, tout autant œuvre d'art, fait par « des menuisiers de fortune »,[1] autochtones, dirigés par un religieux voisin anonyme. Là-bas, nous avions dans chaque édifice un peu élaboré un "style Vérineux", voire un "style Freuler" ; ici, nulle modernité de façade, mais un ancrage serein dans le paysage, sans prétention, dans un style quasi "atemporel". Ce que le texte cherche à faire ressentir à Non-Kèo, c'est à la fois la stabilité (une chrétienté sur laquelle on peut compter) et la croissance (une mission à encourager). On n'y présente pas un "miracle", mais un beau gage d'avenir.

Notons, pour terminer ce paragraphe, que ce type de construction dont la participation des fidèles est le cœur, n'est pas un phénomène isolé. Nous trouvons un cas très similaire, quoique raconté plus brièvement, dans la mission de Corée, pour l'église-paroisse du couvent de Song-Djong :

> Cette petite église a son histoire. En France, des particuliers s'unissent pour se construire leur habitation. Ici, nos gens se sont mis ensemble pour bâtir une maison au Bon Dieu. Trop pauvres pour contribuer pécuniairement à l'édifice, voici ce que le catéchiste proposait un jour au Père : « Si vous fournissez les matériaux et les spécialistes, chrétiens et

[1] BME, 1953, p.642.

> catéchumènes, nous donnerons la main d'œuvre. » Contrat fut passé et en un mois et demi, hommes, femmes et étudiants s'y mettant, la chapelle fut terminée. A longueur de journées, le camion de l'orphelinat apportait du sable, du gravier et de grosses pierres de torrent dont les murs sont uniquement faits. Maintenant, à l'extrémité du bloc de maisons qui composent l'orphelinat et le couvent, se dresse l'église de "Notre Dame de la Paix", témoignage de la foi de nos jeunes chrétiens dont le plus ancien baptisé ne l'est que depuis trois ans à peine.[1]

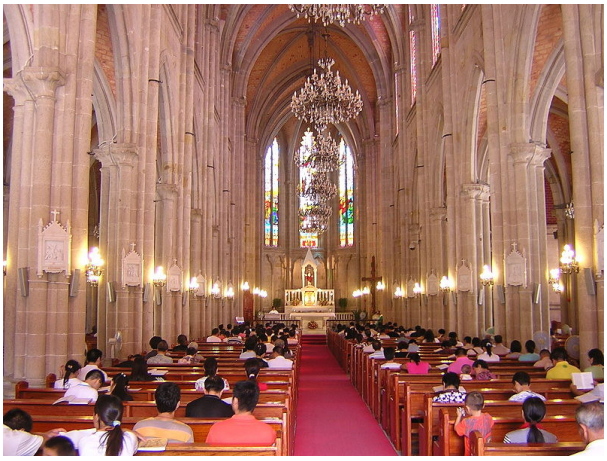
Il s'agit d'une nouvelle chrétienté dans une mission ancienne.[2] La nouveauté est marquée par la présence uniquement de néophytes et de catéchumènes, comme à Hualien. L'ancienneté se voit dans la prise d'initiative des fidèles. Sitôt entrés dans le giron de l'Eglise, les futurs et nouveaux baptisés sont comme pris par une "culture" chrétienne qui les entraîne à être acteurs de leur vie ecclésiale. On a même l'impression que les jeunes chrétiens ne sont pas simplement à l'initiative de leur participation au chantier, mais de la construction elle-même, comme si le « Père » n'avait plus qu'à suivre. C'est un édifice modeste, lié à un couvent, mais il est quand même remarquable de constater que les autochtones ne sont pas ici passifs comme ils l'étaient, à quelques exceptions près, à la même époque, dans le diocèse de Hualien.

Une stratégie, des tactiques

Le 4 février 2012, Mme Angela Merkel, Chancelière d'Allemagne, en visite officielle à Canton, demanda à se rendre à la cathédrale.[3] Cette visite particulière, dont les grands médias ne parlèrent pas, politique oblige, met à l'honneur un bâtiment édifié par les Mep entre 1863 et 1888. Guidée par Mgr Gan, l'évêque officiel du lieu, la Chancelière put découvrir une église dont le plan est directement inspiré par Ste Clotilde de Paris, soit un édifice du pur style néo-gothique. Aujourd'hui restaurée – à 80% par la municipalité de Canton – cette cathédrale témoigne de ce qui se faisait *avant*. Les années du "miracle de Formose", et ce n'est pas un des moindres intérêts de cette période, furent le passage de cet *avant* à un *après,* passage mouvementé et foisonnant de créativité, qui constitue le contexte architectural des Mep de Hualien.

---

[1] BME, 1957, p. 159.
[2] L'évangélisation de la Corée commença à la fin du XVIIIe siècle, de manière inhabituelle puisqu'elle fut l'initiative de locaux, qui se rendirent en Chine pour chercher des missionnaires. Les Mep suivirent de peu les Jésuites pour encadrer cette nouvelle Eglise. En 1833 puis 1866, les Mep eurent sept des leurs martyrisés, canonisés en 1984 avec tous les autres martyrs de Corée.
[3] Voir la dépêche du 6 février 2012 d'*Eglises d'Asie*, l'agence d'information des Mep.




La cathédrale de Canton (Internet)

Commençons par l'historique "classique" d'une paroisse de mission Mep :

> L'église actuelle du Calvaire est la troisième du nom. La première, simple maison sur pilotis, a été bâtie en 1785. En 1837 le plancher s'effondra sous le poids de six gros Chinois en train d'être baptisés… A la suite de quoi le dit père Albrand[1] construisit la deuxième église, dont la bénédiction eut lieu le 1er octobre 1839. En 1890, le père Dessalles[2], l'un des missionnaires les plus dynamiques de ces temps héroïques, démolit la deuxième église ; qui aura vécu à peu près 52 ans, comme la première, et, livré à ses propres lumières, se mit en devoir d'en construire une nouvelle, qui est l'actuelle. Achevée en 1897, elle a eu 50 ans en 1947.[3]

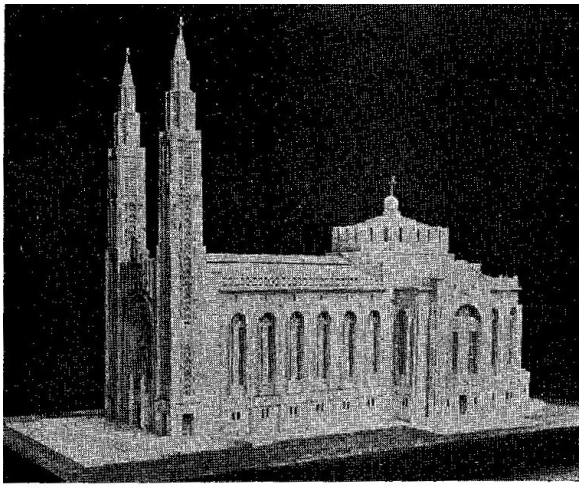
Cette citation est tirée d'une chronique de Bangkok de 1954. Elle donne la dimension dynamique de cet *avant*. On commença par une « simple maison » ; le fait qu'elle fut « sur pilotis » indique sa ressemblance avec les autres maisons du pays, selon une adaptation de base au terrain et au climat. Une maison suffisamment solide et adaptée pour résister un demi-siècle. La deuxième génération devait être encore plus solide et adaptée puisqu'après un autre demi-siècle, elle ne mourut pas de fatigue mais d'une intervention cléricale, pour des raisons qui ne sont pas données, quoique la qualification « d'héroïque » à cette époque semble signaler une croissance de la chrétienté. La troisième église – à la différence des deux premières ? – a été construite selon les « propres lumières » du missionnaire. A l'heure où le chroniqueur Mep écrit, elle tient toujours, mais une quatrième génération d'église est en train

[1] Etienne Albrand, 1805-1853 (notice bio. 398), au Siam avant d'être vicaire apostolique en Chine.
[2] Etienne Dessalles, 1848-1915 (notice bio. 1195).
[3] BME, 1954, p. 1127

de naître, dans un autre quartier de Bangkok où un « vaste terrain » a été acheté.[1] On garde ce qui tient bon, et on place son énergie et ses finances dans une nouvelle division du territoire diocésain afin d'accompagner au plus près la croissance de la communauté. C'est cette quatrième génération qui nous intéresse. Voyons-en les différentes formes possibles.

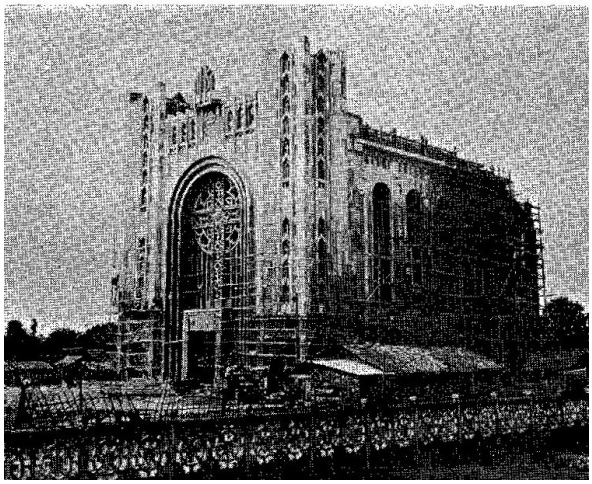
Nous avons, au Cambodge, l'exemple de la construction de la cathédrale de Phnom-Penh. On voit sur les photos fournies par le *Bulletin* de 1954, qu'elle est un prolongement de l'*avant.* On est dans une continuité avec le néo-gothique colonial, sous sa déclinaison cambodgienne. On n'en parle guère dans les chroniques de la Mission, sinon à propos de l'énergie déployée par le procureur de la mission du Cambodge, le père Béquet[2], pour récolter des fonds.

> Les cloches de la cathédrale, lorsqu'elles seront là, diront en sonnant qu'il s'employa avec ferveur à les choisir et à trouver de quoi les payer.[3]



Maquette de la cathédrale
— Phnompenh —

— Phnompenh —
Etat des travaux



A noter que pour cette grande œuvre (la première cathédrale de la capitale !) il est fait mention de la bénédiction de la première pierre, qui eut lieu le 26 octobre 1952 par Mgr Chabalier[4], l'initiateur du projet.

La même année, une autre cathédrale, celle de Hanoi, est mise à l'honneur.[5] Ce n'est pas d'une construction qu'il s'agit, mais d'une remise à neuf. On garde l'ancien – l'édifice date

[1] BME, 1954, p. 1128.
[2] Abel Béquet, 1897-1954 (notice bio. 3262).
[3] BME, 1954, p. 827 (texte reproduit dans la notice biographique du père Béquet).
[4] Jean-Baptiste Chabalier, 1887-1955 (notice bio. 3164). C'est dans cette notice que l'on parle de cette première bénédiction. L'évêque mourut avant la fin du chantier.
[5] BME, 1954, p. 574.

des années 1880, « un des premiers monuments en dur de la ville ». De la même époque que la cathédrale de Canton, il est « construit solidement et mérite de durer ». Le prolongement de l'*avant* est ainsi encore plus concret ; la structure est à peine modifiée : juste de nouvelles fenêtres « percées au niveau de l'assistance », pour donner « plus d'air et de lumière dans l'édifice trop sombre ». On se contente sinon de colmater les fissures, de recouvrir les murs d'un nouveau badigeon et les boiseries d'une couche « de laque rouge et or dans le goût du pays ». Pourtant, « l'énorme développement » de la paroisse aurait demandé un bâtiment plus grand. Une adaptation probablement limitée par les finances, et peut-être l'hésitation des missionnaires devant ce parcours du combattant que représente un tel chantier.

Au même moment, à Salem[1], les Mep viennent de terminer la construction du petit séminaire, édifice « architecturalement imposant » ; et déjà pointe une réflexion nouvelle, qui va peu à peu ciseler cette "quatrième génération".

> Il ne présente rien de somptueux, rien de superflu ; on a visé surtout au solide et au pratique. L'église, qui occupe une aile du fer-à-cheval dessiné par l'ensemble des bâtiments, est de conception fort simple : un vaste hall terminé par un chœur dont les dimensions ont été prévues pour les grandes cérémonies pontificales. Résolument, le Père Recteur a écarté toute intrusion d'ornementations inspirées d'un art simili-espagnol trop souvent en faveur. L'autel, table de marbre rose, se distingue par une sobriété de bon aloi ; la netteté de ses lignes est dominée par un grand crucifix dont la signification a autrement de valeur que les massifs retables à gradins dont se glorifient tant de nos églises où semblerait que l'on ait voulu "faire riche", sans même réussir à se hausser au niveau du faux rococo.[2]

Les valeurs esthétiques changent. L'*avant* est qualifié de « simili » et de « faux ». Ce qui est désormais de « bon aloi » c'est la sobriété et la netteté des lignes. On retrouve ici l'idée de la grande salle rectangulaire, le « hangar » du père Dufay, ici le « vaste hall ». Mais cette simplicité réoriente le regard vers l'essentiel, l'autel, dominé par le crucifix, sans autre décoration parasitaire. L'adaptation qui s'est faite d'abord sur des critères de commodité matérielle se révèle efficace aussi sur un plan spirituel. Ce qui était gloire hier, est devenu, dans le regard d'aujourd'hui, prétention.

Pourtant, toujours en Inde, mais du côté de Pondichéry, on continue de célébrer un

[1] Ville de l'état du Tamil Nadu au sud de l'Inde (à mi-chemin entre Bangalore et Madurai).
[2] BME, 1953, p. 906.

« monument gigantesque », l'église de la paroisse d'Anilady[1], vieille d'un demi-siècle.

> Le P Godec[2], curé du lieu il y a 50 ans, voyait grand. Il avait surtout le souci de procurer un gagne-pain à ses chrétiens durant les dures famines qui ravageaient le pays. En travaillant à cette œuvre à la fois sociale et religieuse, les gens d'Anilady purent vivre. Ils concrétisèrent en même temps leur foi en Dieu et en l'Eglise en élevant à leur gloire ce monument dont ils demeurent si fiers aujourd'hui encore, et qui fait l'étonnement et l'admiration des "étrangers".[3]

Toujours ce refrain de la fierté des chrétiens du lieu pour leur église, quel que soit son "style". Un attachement de la communauté au monument qui se transmet de génération en génération, puisque les chrétiens de 1954 ne sont pas ceux qui bâtirent l'édifice. Les questions esthétiques ne seraient-elles finalement un problème que pour les missionnaires, et non pour les fidèles du cru ? On ne peut nier qu'il y ait une recherche sincère du style le meilleur pour l'évangélisation, mais les jugements esthétiques des missionnaires ressemblent aussi à une justification a posteriori de l'œuvre accomplie.

C'est au milieu de ces va-et-vient stylistiques, constamment bordés d'une autosatisfaction qui parfois se pare d'humilité, que se fraye le chemin d'une nouvelle conception de l'architecture sacrée, celle qui va d'emblée s'imposer à Taiwan. Mais la discrétion entoure la nouveauté. En 1955, le chroniqueur de Pohang[4] en Corée du Sud, présente à ses lecteurs « un vaste orphelinat, aux larges baies, avec ailes ».[5] Ce n'est qu'un bâtiment en brique inachevé qui « s'élève sur les murs de ciment armé que les Japonais construisaient pour raisons stratégiques » ; mais voilà qu' « il fait l'admiration et même excite l'envie des Américains ». Et cet ajout étrange :

> Comme s'il en coûtait de bâtir avec goût ![6]

Ajout étrange, car la bâtisse en question semble insignifiante sur le plan esthétique. Pourtant, c'est une révolution : dans les missions d'Asie d'après-guerre, la solidité, la simplicité et l'économie deviennent le parangon du « goût ». Encore une fois, on garde ce qui tient bon et qui remplit toujours son office, mais quand on doit faire du nouveau, de

[1] A une vingtaine de kilomètres au NO de Pondicherry. Apparaît aussi dans les archives sous le nom de *Allady*.
[2] Jean-Louis Godec, 1867-1935 (notice bio. 1895).
[3] BME, 1954, p. 1131.
[4] Sur la côte Est de Corée du Sud, à une centaine de kilomètres au nord de Pusan.
[5] BME, 1955, p. 995.
[6] *Ibid.*

nouvelles valeurs apparaissent.

Discrétion donc, qui vient aussi du fait que ce ne sont pas les cathédrales qui sont les porte-paroles de ce regard révolutionnaire, mais les chapelles, les lieux de culte éloignés des foules et des pompes. Relevons une description « plus éloquente qu'une prédication », qui éveille d'autant plus notre intérêt qu'elle renvoie directement à Jacques Dournes, que nous avons déjà rencontré en troisième partie. C'est celle de la chapelle des petites sœurs de Jésus, en pays Srê[1], au Vietnam, rapportée par le *Bulletin* de 1953. Le père Dournes exerçait là son premier apostolat ; très influencé par la spiritualité de Charles de Foucauld, dans la filiation duquel sont les petites sœurs de Jésus, il contribua à la décoration de cette chapelle, au moins par ses « Scouts montagnards de Kala » dont il avait fondé la troupe et qui sculptèrent « de chaque côté de l'autel deux petites crédences ».[2] Ce petit sanctuaire, avec celui de la léproserie de Djiring[3], dont il avait dressé les plans, peint les fresques et les « magnifiques vitraux de verres colorés »[4], furent des étapes dans le cheminement de sa réflexion théologique et ethnologique sur l' "inculturation"[5] .

> La fraternité est bâtie en matériaux du pays bien entendu, et selon les principes Sre de construction. […] Une cloison mobile fait communiquer cette pièce avec la chapelle, toute capitonnée de nattes de bambou tressé. Côté façade, quatre vitres peintes lui donnent un éclairage tamisé.
>
> Au fond, devant une grande étoffe où est peint en simples lignes noires et rouges un Christ en croix et son Sacré-Cœur, l'autel. Celui-ci est fait de bois : une planche épaisse portée par deux piles grossièrement taillées. Un peu en retrait de la table d'autel, le tabernacle ; c'est la reproduction fidèle d'un *kut Ndu*, objet liturgique de la religion des Sre, tabernacle très finement décoré, en forme de case, où vient résider l'Esprit suprême lors des cérémonies au village. Il arrive que des villageois de Nkrot entrent à la chapelle, avec grand respect ; ils savent que c'est la maison du Dieu des *lo'* ; mais ils reconnaissent le *kut Ndu* familier ; ce rapprochement est aussi éloquent qu'une prédication…[6]

Commodité, simplicité, maître-mots que nous connaissons déjà, auxquels vient s'ajouter,

---

[1] L'ethnie Srê (ou Hrê), est un des 54 groupes reconnus par le gouvernement vietnamien. Elle vit essentiellement dans le centre-sud du pays, et comprend près de 120000 membres.

[2] BME, 1953, p. 869. Voir aussi : « Le parcours de Jacques Dournes » dans *Spiritualités missionnaires contemporaines… op. cit.*, p. 222.

[3] Djiring est une paroisse au sud de Dalat, dont dépendent les villages de Kala et de Nkrot.

[4] BME, 1952, pp. 570-573.

[5] Outre un dictionnaire et un lexique polyglotte, il écrivit plusieurs articles sur cette ethnie, notamment « Regard sur l'art Srê », paru dans *L'Art Sacré*, juillet-août 1955. C'est son second apostolat, après 1955, qui le mena en pays Jörai, avec l'article que nous avons commenté dans la troisième partie.

[6] BME, 1953, p. 868-869.

pour le tabernacle, le "détournement symbolique" d'un objet de la sacralité locale, qui est recouvert ici de la sacralité catholique. Ce n'est pas une église paroissiale, et cela explique certainement l'audace des missionnaires ; le premier public visé n'est pas une assemblée de chrétiens, mais des visiteurs païens. Et peut-être finalement que cette sorte d'acculturation n'est pas d'abord destinée à attirer l'autochtone mais plutôt à "convertir" le missionnaire à la culture locale, à le faire entrer dans une autre sacralité, de façon à lui permettre de recomposer sa foi selon une sémiotique étrangère. Le "détournement symbolique" par le missionnaire est une auto-invitation au "déplacement intérieur". Il accomplit par l'architecture ce qu'il cherche déjà à pratiquer par la linguistique ; il tente de prier avec les symboles artistiques des missionnés comme il s'acharne déjà à apprendre leur langue. Une acculturation au service donc d'une "inculturation".

La stratégie est toujours la même : rendre visible la foi selon une visibilité saisissable par tous, mais les tactiques évoluent. L'autel, le tabernacle, la croix, c'est l'orientation sur l'essentiel ; mais il reste à transformer cet essentiel. Il ne suffit pas de traverser les océans pour faire des hôtes les obligés de la religion nouvelle, il faut encore devenir Srê avec les Srê ; payer de sa personne jusqu'en ses structure mentales.

Notons que la mission de Hualien, initiée en 1953, eut pour première génération d'églises, ce qui correspondait, en Thaïlande ou ailleurs, à la "quatrième". La simplicité architecturale fut d'emblée la norme. Aussi, le "style Vérineux" ne fut pas tant une "correction" de ce qui se faisait avant, une remise à niveau architecturale selon le goût en vigueur, que l'expression spontanée de ce qui couvait partout ailleurs. Le père Freuler, œuvrant au Japon, était dans cette logique combative des nouvelles valeurs stylistiques devant éclore dans un paysage missionnaire imprégné d'architecture coloniale du XIXe siècle. C'est peut-être pourquoi le "style Freuler" est plus radical, plus provocateur en un certain sens. Tandis que les bâtiments Mep du comté de Hualien, n'ayant localement nulle contrainte imposée par un réseau d'églises préexistant et forçant à la comparaison, n'ont d'autre contradiction que les souvenirs des missionnaires venus d'ailleurs.[1] Et il est plus facile d'éclipser des souvenirs que des monuments vénérables par leur ancienneté.

Et voici le signe de la spécificité taïwanaise parmi toutes les missions Mep : alors qu'ailleurs, la cathédrale, par sa monumentalité et sa symbolique, montre une résilience que les autres églises n'ont pas, à Hualien c'est l'inverse ; la pro-cathédrale de Mgr Vérineux est le chef de file de ce style missionnaire nouveau. Le fait que cette église majeure de la mission

[1] La seule comparaison était, nous l'avons dit, avec le réseau presbytérien, mais celui-ci, sur la côte Est, était à peine plus ancien. De plus, les lieux de culte "hérétiques" inspiraient davantage une volonté de démarcation que de conformité, du moins sur le plan stylistique.

Mep à Taiwan, fut conçue au Japon, oriente nos regards vers ce pays qui était alors à la tête du mouvement de renouvellement artistique missionnaire.

Le laboratoire japonais

D'emblée, le panégyrique de Mgr Breton[1], évêque de Fukuoka, nous met "au parfum" :

> A l'origine, les bâtiments de la mission catholique ne faisaient pas mauvaise figure, mais le Japon en trente ans avait fait des progrès énormes dans tous les domaines, y compris celui de la construction des édifices publics. Le provisoire avait trop duré, il convenait de moderniser l'installation des postes anciens et d'en fonder de nouveaux dans la mesure du possible.[2]

Les missionnaires constatent l'évolution du pays d'accueil, et son décalage croissant avec l'architecture catholique traditionnelle ; celle-ci fut adaptée en son temps, mais c'est un temps révolu. A temps nouveaux, style nouveau ; à cette maxime, nul n'y trouvera rien à redire. Par contre, le terme de « provisoire » sonne bizarrement. Peut-on parler de « provisoire » pour des bâtiments qui ont duré trente ans et qui, à l'origine, « ne faisaient pas mauvaise figure » ? Comme si tout ce qui se faisait *avant* ne pouvait être que du provisoire, un liminaire à l'œuvre de la génération actuelle, mise en valeur par la suite du texte :

> Dès son arrivée à Fukuoka, Mgr Breton s'y employa ; les missionnaires actionnés par un Supérieur aussi dynamique firent des prodiges à un rythme impressionnant de rapidité.

Il y eut donc, au Japon, des « prodiges » accomplis, à une période qui précède le "miracle de Formose" ? Accomplis par les hommes, à la différence des conversions en masse des populations aborigènes de Taiwan qui ne peuvent être, dans la conception chrétienne des choses, que l'œuvre de l'Esprit Saint… L'architecture est le domaine des hommes, et la gloire des bâtiments leur revient.

En 1967, vers la fin de la période sur laquelle se focalise cette quatrième partie, voici une description signée Philippe Gourraud, que nous connaissons déjà bien. C'est celle de l'église

[1] Albert Breton, 1882-1954 (notice bio. 2830). Evêque de Fukuoka, au nord de l'île de Kyushu, de 1931 à 1942, date à laquelle il fut arrêté par les Japonais.
[2] BME, 1955, p. 185.

de Miyamaecho au Japon.[1] Dix ans après son article par lequel il relançait le débat de l'adaptation en répondant au père Dufay, voilà une bâtisse qui vient semble-t-il combler son espérance.

> Mille deux cent quatre-vingts mètres carrés de construction en bois furent donc mis en chantier au mois de juin. Le 7 novembre, on en fêtait l'inauguration. […] Le plan de l'église est simple, classique. D'aucuns lui reprochent sa façade trop solennelle. Mais la sobriété du matériau, bois de "ravandu" (importé de Formose) et des piliers de "sugi" (cryptomère du Japon), rachète ce qui aurait pu tomber dans le triomphalisme. D'ailleurs, une église ne doit-elle pas avoir humblement une certaine face, une certaine dignité, un je ne sais quoi de noble en même temps que familier comme l'étaient, dans le registre de la pierre, les grandes abbayes romanes ou les églises gothiques de la première époque ? En ce sens, Miyamaecho semble réussie.
>
> Les Japonais aiment leur église. Ils y retrouvent leurs rythmes familiers : harmonie des bois et du papier, chaleur des tons roux quasi naturels, simplicité, tokonoma (sorte d'alcôve) où s'est retirée la Vierge à la fois effacée et honorée, qualité de l'autel : une vraie pierre de granit noir, posée sur cinq troncs de "sugi" ; qualité des bancs en planches épaisses, longs, profonds, si lourds que deux hommes ne suffisent pas à les déplacer ; qualité du Crucifix : statue en bois du XVIIe siècle, montée sur une croix d'or, simple trait sans fioriture ; qualité du mur du chœur au ton ocre rouge chaud et changeant sous les divers éclairages du jour ; qualité de la grande baie en "shoji" (fenêtre japonaise tendue d'un papier opaque), légèrement en angle, qui remplace le mur derrière l'autel et, par un effet de contrejour, adouci par le papier japonais, souligne les contrastes de chaque objet sans les abstraire en simples silhouettes ; qualité du tabernacle, suspendu au-dessus de l'autel par des chaînes, enjolivé de gros cabochons qui font chanter le cuivre rouge martelé ; qualité de la poutre du fond (une tonne), nervure essentielle de la grande fenêtre en "shoji" qui ferme le chœur en forme d'étrave, colonne mystique, symbole de la rectitude et de la force que l'on vient chercher dans la maison de Dieu. Les mots ne sauraient rendre d'ailleurs, ni les photos non plus, l'atmosphère à la fois sacrée et intime de l'église... jeu des couleurs, combiné au clair-obscur mat que diffusent les "shoji".[2]

Cette église, que les autochtones aiment, selon l'habituel refrain, est pourtant du père Quennouelle[3], un missionnaire donc. Elle est « l'œuvre de sa vie » : il a fait quelque chose de très « japonais », tout en méritant la comparaison avec le roman et le gothique « de la

[1] La paroisse de Miyamaecho fait partie de la mission de Hokodaté, au sud de l'île d'Hokkaido.
[2] *Epiphanie,* 1967, chronique Hokodaté, pp. 126-132.
[3] Alain Quennouelle, 1929-2003 (notice bio. 4040).

première époque », c'est-à-dire de la meilleure, quand ces arts, semble exprimer le père Gourraud, n'étaient pas encore gâtés par un triomphalisme ayant perdu son humilité. Le seul reproche que cette église a pu recevoir, c'est sa solennité ; ce qui la « rachète », c'est sa sobriété. On ne peut mieux exprimer les valeurs nouvelles de l'art sacré.

Tout y est de « qualité », les matériaux, les jeux de la géométrie, les effets de la lumière, un ensemble architectural qui devient naturellement un ensemble symbolique, comme le furent les bâtiments romans et gothiques. Une sacralité chrétienne bien exprimée par l'art du paradoxe, et qui invite le père Gourraud à titrer son paragraphe « Humble triomphalisme ».

Mais la description sur laquelle nous allons nous arrêter davantage, concerne l'église de Sumiyoshi[1]. Elle est du père Berhault[2], curé du lieu et chroniqueur dans le *Bulletin*. Sa conclusion montre tout l'intérêt que nous pouvons trouver dans ce texte :

> Nous avons voulu faire œuvre originale en alliant l'art moderne avec la pensée japonaise. Etant donné que c'est la première église de ce genre dans la région, nous avons été critiqués par certains et le serons encore par d'autres. Les chrétiens ont accueilli très favorablement cette nouvelle construction ; ils l'aiment parce qu'ils s'y sentent chez eux. Tout n'est pas parfait, l'idéal n'étant pas de ce monde. Avec un modeste budget, nous n'avons pu faire grand (150 places assises, 200 au maximum) ; nous avons essayé de faire quelque chose de beau, de simple, de dépouillé, presque pauvre.[3]

Nous sommes en 1957, au début de cette aventure qui mènera, dix ans plus tard, à l'église « réussie» de Miyamaecho ; celle dont il est présentement question est critiquable, mais cela n'a pas vraiment d'importance car le principal est que les chrétiens du lieu l'aiment, ce qui est le cas aux dires du pasteur. L'originalité, l'alliance des genres, le défi architectural, trouvent leur justification dans ce bon accueil des paroissiens.

Ceux-ci sont de ces « citadins » qui auraient jugé « pas très artistique » l'église de Non-Kèo. Nous sommes, à Sumiyoshi, dans un tout autre contexte, tant culturel qu'environnemental. Nous retrouvons dans le contraste entre ces deux descriptions, quelque chose de l'hétérogénéité du diocèse de Hualien, partagé entre ses villages aborigènes pauvres et reculés, et ses bourgs formosans en pleine expansion.

En 1953, quelques semaines après l'inauguration de l'église de Non-Kèo, deux mois après

[1] Sumiyoshi est aujourd'hui un arrondissement de la ville d'Osaka.
[2] Roger Berhault, 1925-… (notice bio. 3871).
[3] Sauf mention contraire, toutes les informations et citations données dans ce paragraphe seront tirées de BME, 1957, chronique Kobé, pp. 153-158.

le tout premier typhon essuyé par Mgr Vérineux à Hualien, l'église de Sumiyoshi, dont le toit venait d'être réparé, était complètement rendue inutilisable par un autre typhon. Au fond de la campagne thaï, il n'était fait aucune mention des éléments naturels ; ici, comme à Taiwan, les Mep de la bordure Pacifique de l'Asie devaient affronter les vents du grand large.

L'église détruite n'était pas une grosse perte. Elle était une « église-baraque », un lieu de culte provisoire, qui dépannait la communauté paroissiale depuis 1945, depuis la disparition, dans le dernier bombardement de Kobé d'une « belle église japonaise ». Un provisoire qui durait depuis huit ans, et qui était le résultat d'une procrastination, non d'une stratégie. Le typhon n'avait fait que hâter la décision. Mais il fallut encore trois ans, comme à Non-Kèo, avant qu'une nouvelle église, la "définitive", pût être opérationnelle. Le chantier lui-même, la sortie de terre proprement dite, comme toujours, fut rapide ; il ne demanda ici que trois mois. Où se réunirent les chrétiens pendant ces trois années ? L'histoire ne le dit pas.

Ce qui compte ici, ce n'est pas tant "l'affaire" que constitue le chantier, que l'objet lui-même. Il y a un déplacement du regard vers l'objet d'art qu'est cette église de Sumiyoshi, art au sens "contemporain" du terme : le sanctuaire est d'un style novateur et a un rôle de "manifeste". Selon les mots de Mgr Taguchi, le jour de la bénédiction :

> C'est un premier pas ; je ne peux qu'encourager dans mon diocèse ce genre de construction, qui servira de guide-témoin pour l'avenir.[1]

Cette citation est d'ailleurs le tout de la description de la dédicace de l'église. Même à Non-Kèo on en disait davantage. Serait-ce parce que l'architecture elle-même est une bénédiction ? Que la modernité possède une telle sacralité en elle-même, qu'elle rend anodine ce geste de christianisation qu'est la dédicace de l'édifice ? Ou tout simplement que les chrétiens Japonais sont encore plus « réservés » que les Formosans quand il s'agit de fêtes publiques ? On est de toute façon très loin du milieu aborigène…

A Sumiyoshi, les longs préparatifs ne furent pas occupés sur le terrain, comme à Non-Kèo, mais à l'étranger à récolter des fonds, ou dans un bureau à coucher des idées et des plans. Le vicaire, le père Deyrat[2] était en France à ce moment-là ; il en profita pour récolter « une nombreuse documentation sur les églises actuelles et leur construction ». La France était intéressante pour l'accès qu'elle permettait à des livres spécialisés qui, apparemment,

---

[1] *Ibid.*
[2] Joseph Deyrat, 1906-1979 (notice bio. 3427).

n'étaient pas trouvables au Japon.

Une différence notable avec Non-Kèo est le type d'implication des fidèles. Ils furent ici consultés et mis à contribution, mais celle-ci ne fut que financière. Une aide régulière de « 333 yens par mois, pendant trois ans » fut décidée avec les membres du Conseil paroissial. C'est également avec ce Conseil, uniquement, qu'il y eut discussion sur les plans. Les paroissiens se contentèrent de panneaux informatifs, ayant quand même la possibilité de donner « éventuellement » leur avis – ce qui n'engage pas forcément celui qui écoute. L'utilisation du canal représentatif dénote un fonctionnement de société radicalement différent de la campagne thaï, ou des montagnes de Taiwan.

Financièrement parlant, cette contribution ne suffisait pas, la paroisse, même urbaine, était pauvre – ce n'était plus la période dramatique d'après-guerre, mais le décollement économique du Japon commençait à peine. Aussi les missionnaires durent-ils recourir aux donations occidentales. « Tous ceux qui s'intéressent aux missions » reçurent une lettre imprimée appelant à leur générosité. Qui écrivit la lettre ? Ce n'est pas clair. Le curé ou un procureur des Mep ? En tout cas, il résultat de ces deux sources de financement un budget « très limité » pour la construction. Voilà bien un point commun tant avec Non-Kèo qu'avec Hualien ; au-delà des différences de latitudes, de sociologies paroissiales, de contextes missionnaires, le Mep doit compter, et faire avec.

Par contre, à Sumiyoshi, il y eut un architecte, et, bien qu'il demeure anonyme, son rôle est bien mis à l'honneur. Les deux missionnaires mirent d'abord leurs « idées noir sur blanc », puis, et ce fut leur « premier soin », ils s'enquirent d'un architecte japonais, afin de « réaliser en les repensant » leurs idées. Ils ne s'adressèrent pas à n'importe qui, mais à un professeur de l'Université de Kyoto qui « accepta de grand cœur » de leur faire les plans « sans demander pour cela aucune rétribution »[1]. Un homme non chrétien, mais compréhensif et sympathisant, qui n'avait jamais encore construit d'église, mais qui comprit « dans l'ensemble » ce que les missionnaires désiraient.

Et voici ce qu'ils souhaitaient :

> Quelque chose de moderne, de japonais, de pas trop excentrique, de beau… et de pas trop cher…
>
> [où seraient introduits] le plus possible d'éléments japonais pour que les chrétiens se sentent chez eux.
>
> Un bâtiment moderne, très simple, se rapprochant le plus possible des constructions

[1] Uniquement pour les premiers sketchs ou pour l'ensemble de son travail ?

> japonaises, tout en conservant une note religieuse, un bâtiment aux lignes bien nettes, évitant tout ce qui est superflu et qui ne servirait qu'à créer des distractions.

La mise bout à bout de ces trois extraits permet de relever les répétitions : on veut du moderne, du local et du simple. On veut finalement quelque chose de "cistercien" (éviter les « distractions ») mais contextualisé, tant dans le temps que dans l'espace. Avec un modèle local : la maison même de l'architecte, « construite en style moderne, très simple aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur. ». Le lieu-saint chrétien « japonais » ne s'inspirera pas d'un temple shinto, mais d'une maison privée.

Voilà qui confirme, on ne peut plus clairement, ce dont nous avons parlé précédemment : l'aspect religieux – au sens occidental du terme – de la sacralité japonaise ne mérite pas un regard. Les missionnaires ne sont plus dans les catégories mentales de leur culture originelle ; la spiritualité s'exprime au Japon à la maison, dans le cadre de la vie familiale, et non dans l'espace public où la sacralité est avant tout occupée par le politique. Mais en même temps, il y a détournement du sens, car les missionnaires construisent une *domus ecclesiae*, un espace ouvert à tous, où les liens de la génération charnelle ne sont plus considérés comme "sacrés"[1].

Avant de pousser plus avant la réflexion dans cette voie, remarquons encore une fois, comme à Non-Kèo, le rôle "d'inspecteur des travaux finis" dédié à l'évêque. Toute l'initiative se concentre, apparemment, dans les mains des deux missionnaires en charge de la paroisse. L'évêque n'intervient que pour la dédicace. Décentralisation de la dimension architecturale de la Mission, qui mène à la valorisation des individualités, du curé et/ou de l'architecte.

Pourtant, quelques années plus tard, dans la mouvance du Concile, la notion de "collégialité", du gouvernement pontifical jusqu'à l'échelon paroissial, se répand dans l'Eglise catholique. A Sumiyoshi, c'est la présence du Conseil paroissial, qui annonce une nouvelle façon d'administrer les Eglises, moins autocratique, plus consultative. De la création par Paul VI du synode permanent des évêques – régulièrement le pape réunit des groupes de pasteurs du monde entier afin réfléchir avec eux aux décisions à prendre – à la création dans chaque diocèse de commissions chargées des différents aspects de la vie ecclésiale locale, c'est à tous les niveaux de l'Eglise que se développe une attitude de dialogue entre ministres et fidèles, plus proche de la façon protestante de fonctionner.

Il est intéressant de constater ce double mouvement, qui tend à la fois à retirer les chantiers

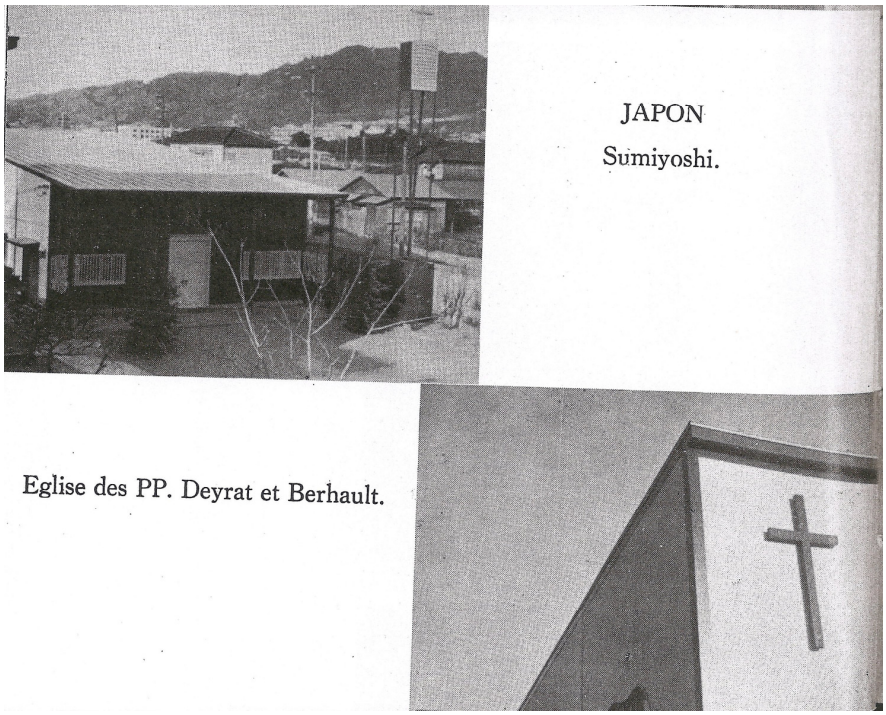
[1] Certes, il y a bien un commandement divin qui dit « Honore ton père et ta mère », mais cet honneur n'est pas rendu, dans le christianisme, dans un cadre rituel ; le commandement ne fonde pas une liturgie.

d'églises paroissiales à l'évêque pour les cantonner entre des mains locales, et à la fois à tempérer les initiatives personnelles en les soumettant à des organes de consultation à l'envergure géographique plus large. On retrouve ainsi dans l'Eglise cette évolution tendant à confier une démocratie "sacralisée" entre les mains des experts. Le cas d'un Mgr Vérineux, dirigeant personnellement l'expansion architecturale de son diocèse, fait figure, dans l'évolution récente du fonctionnement interne de l'Eglise catholique, de cas isolé. Ce particularisme fut certainement, moins la conséquence d'une personnalité volontariste, que d'une situation missionnaire proprement "extra-ordinaire". Le miracle étant, par définition, hors-norme, celui de Formose appelait une gestion diocésaine tout aussi hors-norme.

Ces remarques concernant le lien dialectique entre « collégialité » et « individualité » nous amènent à aborder une problématique capitale de l'architecture contemporaine.



(*Bulletin* de 1957)



JAPON
Sumiyoshi.

Eglise des PP. Deyrat et Berhault.

L'église de Sumiyoshi à l'aune du Thoronet

La politique de visibilité des pères Berhault et Deyrat fut donc d'adapter le plus précisément possible leur église à son environnement spatio-temporel ; ou disons plutôt : à la reconstruction d'un environnement qu'ils voyaient à travers leur subjectivité de missionnaires occidentaux, ce qui ne peut leur être reproché puisqu'ils ne pouvaient faire autrement ; leur reconstruction participant de la réalité de cet environnement… Celui-ci était un mélange de "modernité" et de "japonité", ce dernier terme ne renvoyant pas, dans un travail en sciences humaines, à une quelconque "ontologie" mais à une "phénoménologie". La subjectivité de l'observateur (ici les missionnaires), intervient autant dans la nature des composants du mélange que dans le mélange lui-même ; mais nous nous intéresserons surtout à la seconde intervention, déjà suffisamment riche et complexe pour nous occuper un long paragraphe.

Comment, à Sumiyoshi, dans l'esprit des missionnaires, se concilia la modernité et la japonité ? De cette conciliation dépendait en partie le résultat architectural. En partie seulement puisqu'entre les auteurs et l'œuvre s'intercala un architecte, un intermédiaire idéal puisque Japonais d'une part, et autant connaisseur de la modernité que pétri de bonne volonté envers le projet missionnaire d'autre part – aspect objectif (il est professeur d'université) et subjectif (c'est un sympathisant). La conciliation étudiée fut donc aussi une négociation, entre les pasteurs et le professionnel, leurs conceptions respectives des deux données à mixer n'étant pas superposables. Les conclusions qui pourront être tirées de cet exemple de Sumiyoshi ne devront donc pas être utilisées à l'analyse de la politique missionnaire sans qu'au préalable ait été déconstruite cette "négociation".

La rédaction proposée dans le *Bulletin* est soumise à trois contingences successives qu'il est nécessaire à l'historien de démêler : une certaine vision de la sacralité à laquelle doit s'adapter la *domus ecclesiae*, une certaine altération de cette vision dans sa confrontation avec le réel (budget, personnalité de l'architecte… etc.), une certaine adaptation de cette vision altérée aux lecteurs (hiérarchie, confrères, catholiques occidentaux). Ce travail est complexe, et restera soumis à une dernière contingence : la grille d'analyse de l'historien lui-même.

Une remarque préliminaire : toute acculturation architecturale commence par l'utilisation du matériau local. Mais quand la matière de base de la construction n'est plus un élément "primaire", extrait directement du lieu et utilisé après un traitement n'en modifiant pas la structure, comme c'est la cas de la pierre, de l'argile ou du bois, mais un élément

"secondaire", issu d'une transformation, par modification chimique ou par agglomération à d'autres matières, comme pour la céramique ou le béton, alors l'acculturation doit aussi prendre en compte la technique de transformation. Plus la technique est complexe, plus elle se prête à la diversification et à une mise en circulation par réseaux de transmission. Même en transposant sur le plan plus général de la culture, on peut dire que la complexification entraîne une "dérégionalisation". Plus une technique, plus une culture, est élaborée, moins elle est fixée à un lieu précis, et plus, sur un même lieu, elle offre une diversité de visages.

Sans chercher ici à définir les termes si ambigus, si "secondaires", de "modernité" et de "japonité", remarquons simplement que la conciliation de ces deux notions s'apparente à un procédé alchimiste : on est davantage face à une recherche philosophique, voire métaphysique, que technique ou esthétique. Et c'est probablement pour cela que les deux tiers du long article du père Berhault sont consacrés à la description d'un édifice extrêmement simple. On retrouve ici le paradoxe inhérent à l'art dit "contemporain" : « la nature ayant horreur du vide », le langage verbal se répand dans l'espace laissé vacant par la rétraction du langage sensible.[1]

> L'église s'inscrit dans un grand rectangle de 22 mètres de longueur, sur 10 de largeur ; le toit, en plan incliné, commence à une hauteur de 4 mètres 50 au porche, pour se terminer, au chœur à une hauteur de 7 mètres 50.
>
> L'extérieur ne présente que des surfaces planes, gris clair, soulignées, tous les deux mètres, par des planches verticales de couleur brun foncé. Le porche d'entrée, avec un dallage de pierres plates de formes différentes, avec son plafond de poutres très rapprochées les unes des autres, peut choquer au premier abord par la couleur du mur, entièrement noir, rehaussé uniquement par le monogramme P couleur or.[2] De chaque côté du porche, à mi-hauteur, des grilles à dessins géométriques.
>
> A l'intérieur, le plafond suit le même mouvement ascendant que le toit, mais en imitant la forme de vagues. Comme il fallait des colonnes de soutènement et qu'on ne voulait pas briser la ligne simple de l'extérieur, on a mis, à l'intérieur, sur les côtés, sans que cela gêne nullement les regards vers l'autel, des colonnes faites avec des troncs de sapin, légèrement teintées. […]
>
> Derrière l'autel, sur une surface de 8 mètres sur 7, donc couvrant pratiquement tout le mur du fond, on a mis de grands panneaux de chêne légèrement teinté.

[1] On retrouve là la notion cabalistique du *Tsimtsum* : Dieu crée en se rétractant. Ainsi, l'artiste "contemporain", en se "rétractant" sur les plans techniques et esthétiques, laisse le champ libre à sa créativité.

[2] Le monogramme est la combinaison des lettres grecques *Xi* et *Ro* qui débutent le mot *Christos.* Ce sigle utilisé communément en décoration des édifices chrétiens s'appelle le chrisme.

On parle volume, surface, ligne ; on favorise la focalisation du regard sur l'autel, sur l'essentiel. Cela rappelle, encore une fois, immanquablement, une ambiance cistercienne. Quand le chroniqueur aborde le mobilier, l'impression s'accentue :

> La table de communion, conservant les lignes droites de l'ensemble est faite simplement d'un cadre d'épaisses planches de chêne, ne gênant pas la vue, et évitant que cela fasse une barrière ; pas de porte au milieu, non plus que d'étoffe blanche.
>
> L'autel, payé par un chrétien est une simple table reposant sur un cube, toujours en chêne : aucune décoration, le tout restant très dépouillé ; le tabernacle, avec porte à double battant est de bois uni ; de chaque côté, des chandeliers larges et bas avec de gros cierges courts. On a banni tout ce qui n'est pas nécessaire au Sacrifice, les fleurs et autres accessoires, l'autel n'étant ni une console, ni une étagère ; les fleurs sont mises sur le côté et restent discrètes.
>
> A mi-hauteur entre le plafond et l'autel, reposant sur le mur du fond, un grand Christ de deux mètres de hauteur, copie agrandie du Christ que dessina le Père de Foucauld : les lignes sont gravées en traits noirs, dans le bois lui-même ; le Christ est de la couleur du bois, tandis que le reste est d'une teinte plus sombre. C'est un ouvrier japonais qui nous l'a reproduit ; il l'a tellement bien fait et la physionomie est tellement japonaise que beaucoup nous ont déjà demandé quel est l'artiste japonais qui l'avait dessiné.
>
> Pour les bancs, nous avons demandé cette fois encore à un païen de nous faire des plans de bancs modernes, tout en restant d'esprit religieux. Ce dessinateur a cherché pendant longtemps et n'a finalement rien trouvé de mieux que de nous donner un modèle s'inspirant de chaises et fauteuils qu'on trouve actuellement un peu partout : assez bas, le dossier légèrement incliné et uni, la place où l'on s'assied large. Aucune décoration ; le tout est simple ; le dessin du bois reste apparent (les Japonais aiment voir le bois tel qu'il est, sans peinture).
>
> Le chemin de croix a été dessiné par une jeune artiste japonaise, qui avait déjà présenté une œuvre semblable à une Exposition d'art sacré à Kobé, il y a deux ans. Ce n'est pas une chrétienne, mais une catéchumène ayant déjà vu tout son catéchisme. Fait au pinceau, à l'encre de Chine, sur du papier japonais, il ne porte que les personnages essentiels, trois au maximum ; très souvent, c'est le Christ seul, portant sa croix, qui se détache en noir sur fond blanc, ou au contraire en blanc sur fond noir. Comme tout le reste, il est très sobre dans ses lignes, mais très représentatif, à mon avis, de la solitude du Christ pendant son chemin de croix.

Dépouillement, sobriété, couleur unie, matériau brut, bannissement de « tout ce qui n'est pas nécessaire au Sacrifice »… On pourrait reprendre tel quel ce vocabulaire pour décrire

l'abbaye du Thoronet. Et pourtant, quelque chose ne colle pas… Peut-être une outrance dans le dépouillement et dans le bannissement, qui modifie l'ambiance finale. On ne se représente ici, et on ne voit sur la photo, aucune rondeur, aucune "chair". C'est « la solitude du Christ » qui emporte tout, le noir et blanc – ou blanc et noir, tant les extrêmes rejoignent un même point – qui "colore" toute l'ambiance de l'église.

Où sont les cistelles[1] qui furent le symbole décoratif de Cîteaux ? Même les fleurs ici « sont mises de côté » et se font « discrètes ». Du triduum pascal, l'architecture célèbre ici le vendredi saint, mais le dimanche de Pâque a, semble-t-il, du mal à trouver son chemin de visibilité. Cette impression qui ressort des documents n'est peut-être pas la bonne ; le contact sensible avec les matériaux, avec les veines du bois, avec la luminosité des couleurs, reste indispensable ; l'ennui que font naître les reproductions des tableaux de maître – sauf quand elles sont le fait d'autres maîtres – s'efface dès qu'on découvre l'original… Il n'empêche que l'enthousiasme, même maladroit, devrait être communicatif.

> Evidemment, pour bien comprendre, il faudrait voir ; il aurait fallu insérer dans ce texte des esquisses qui auraient fait mieux saisir peut-être les particularités de cette construction.

Comme pour l'église de Miyamaecho, dont l'atmosphère, selon le père Gourraud, ne pouvait être rendue par les mots[2], celle de Sumiyoshi nécessite, pour être comprise, la visite corporelle, c'est-à-dire l'implication. Ce primat de l'expérience sensible renvoie encore à l'architecture cistercienne. Mais on ne peut pas ne pas relever qu'en fait de sensible, c'est à la vision qu'est accordée la primauté. Ce peut être une simple commodité d'écriture, le "voir" englobant tous les autres sens ; ce peut être aussi l'émergence d'un point de rupture entre le Thoronet et toutes ces églises qui lointainement s'en inspirent, y compris celle de Sumiyoshi : la vision au lieu de l'écoute, l'esquisse – l'analyse – au lieu de la photo[3] – la jouissance.

Il me semble, à la lecture du *Bulletin* et à la vue des photos, que l'esthétique de cette église de Sumiyoshi, est plus zen que cistercienne, au sens où elle se fonde davantage dans la notion de "vide" que dans celle du "plein". Certes, le vide et le plein sont les deux faces d'une même réalité artistique et théologique, mais il n'est pas indifférent de mette l'accent sur l'un ou sur l'autre. A supposer que la méditation bouddhiste et la méditation chrétienne

[1] La première maison de l'Ordre cistercien, Cîteaux, tire son nom des roseaux (les cistelles, ou "cisteaux") qui poussaient dans les marécages alentours.
[2] *Epiphanie,* 1967, chronique Hokodaté, pp. 126-132.
[3] Les photos sont fournies dans le *Bulletin*, mais elles ne suffisent pas puisque le chroniqueur n'y renvoie pas.

rejoignent les mêmes profondeurs par des voies différentes – qu'on les considère opposées ou complémentaires –, cela ne signifie pas pour autant que le choix de ces voies soit indifférent, et qu'il ne soit plus pertinent de faire la distinction entre les deux.[1]

L'architecture cistercienne ne fut jamais conçue comme une architecture de la vacuité, mais bien au contraire de la plénitude. Si on y parle de dépouillement, c'est par abus – ou défaut – de langage, pour signifier que la plénitude qui y est mise à l'honneur n'est pas celle du commun des mortels. Tout photographe du Thoronet le sait bien : la lumière tient lieu de décoration, et celle-ci est d'une profusion au moins aussi spectaculaire qu'à la Sainte Chapelle, quoiqu'en en étant l'exact opposé. Le vitrail cistercien n'a aucune valeur en lui-même, il est "au service" de la lumière ; dans le sanctuaire royal c'est le contraire…[2] Il ne s'agissait pas chez les cisterciens de supprimer la décoration mais d'en inverser la teneur, à "l'image" du *lavatorium* qui rappelait aux moines la purification tout en emplissant les voûtes du cloître de la résonance continuelle du jaillissement de l'eau. Ainsi, la purification n'était pas conçue sur un mode négatif (tel que le "silence" ou la "solitude") mais comme l'accompagnement perpétuel de Celui qui parle par la voix de la création.

A Sumiyoshi, on est dans une autre démarche. Et le fait que la grande décoration du chœur soit sous le patronage de Charles de Foucauld, l'évangélisateur par le silence, est significatif. Mais cette démarche est-elle plus le fruit d'une recherche de modernité, ou d'une volonté de japonisation ? C'est ici que l'architecture devient passionnante…

Les lignes et les couleurs de Sumiyoshi sont-elles la marque de l'austérité du monde technologique contemporain, de la froideur d'un urbanisme tentaculaire et anonyme ? Ou sont-elles au contraire les retrouvailles festives avec la pureté d'une démarche religieuse désencombrée de tout ce qui n'est pas spirituel ?

Qu'en disent les Japonais ?

---

[1] Je renvoie pour ces questions à l'ouvrage, devenu un grand classique en la matière, d'Yves Raguin, *Chemins de la contemplation – Eléments de vie spirituelle*, DDB, Paris, 1969, ainsi qu'à un autre auteur incontournable sur le sujet, le cistercien Thomas Merton, *Mystique et zen*, Albin Michel, 1995 (première édition : Cerf, 1972). A noter que si les discours bouddhiste et chrétien ne se superposent pas, les uns y verront plus des "manières subjectives différentes de présenter le réel" tandis que les autres y verront davantage des "manières objectives différentes d'atteindre le réel". Mais cette manière elle-même de discourir sur le discours est le fruit d'une détermination… Afin de ne pas risquer "une sortie du langage" qu'une thèse ne peut se permettre dans le contexte déterminé qui la soutient et qui la juge, nous garderons une certaine objectivité aux mots.

[2] On pourrait bien sûr gloser sur cette inversion des valeurs, citer l'adage chinois « quand le doigt montre la Lune, le sot regarde le doigt », sachant le sot est différent selon qu'on prend pour cible les réalités de "l'ici-bas" (le monde qui façonne le vitrail) ou de "l'au-delà" (le monde d'où vient la lumière).
A noter qu'on parle de lumière à Miyamaecho, pas à Sumiyoshi, c'est peut-être le signe qu'en dix ans une amélioration décisive a été accomplie, entre la seconde (où « tout n'est pas parfait ») et la première (qui est « réussie »).

> J'ai surpris dernièrement cette réflexion d'un passant païen qui jetait un coup d'œil à l'intérieur du poste : « Cela donne envie d'y entrer », ou cette autre : « Quand je viens à l'église, je pense à mon salon ; il y a les mêmes colonnes de sapin ; le "tokonoma", c'est le chœur avec l'autel » (le tokonoma est dans la maison japonaise l'endroit le plus soigné : un large renfoncement dans le mur, permettant d'y mettre soit des fleurs soit un vase de valeur, et où l'on suspend sur le mur du fond une peinture ou une sentence chinoise montée sur une longue bande de papier épais).

Qu'est-ce qui est "japonais" dans cette église ? Ce qui rappelle la maison des Japonais. Qu'est-ce qui est "moderne" dans cette église ? Les matériaux, les lignes, le côté "zen"… bref, ce qui rappelle la maison des Japonais. On a cette impression que "moderniser" ou "japoniser", c'est la même chose.

Mais cette impression n'est-elle que le fruit d'une partialité imposée par le jugement, et donc le regard, du chroniqueur Mep. Ce qui fait le style "japonais" de cette église n'est peut-être pas tant ce qui en est décrit, que ce qui ne peut se décrire, et que le missionnaire peut-être pressent sans en avoir même une vision précise. Ce qui me semble le plus remarquable dans toute cette longue présentation de l'église de Sumiyoshi, c'est que *tout* a été fait par des locaux, les plans, le gros œuvre et la décoration. Qu'ils fussent baptisés, catéchumènes ou païens, ce sont des Japonais qui ont œuvré.

Et peut-être bien que le vocabulaire employé, ces mots qui renvoient le lecteur occidental à l'architecture cistercienne, n'est pas le plus pertinent pour décrire cette bâtisse japonaise. Des mots tels que "sobriété" ou "dépouillement", à la connotation négative, rendent-ils bien ce qu'un Japonais peut éprouver en entrant dans cette église ? "Sobriété" et "dépouillement" sont-ils donc des maître-mots dans la confection d'un salon pour chez soi ? Les Japonais sont-ils à ce point ascètes? Ne faudrait-il pas plutôt employer un autre registre sémantique, sans résonance monastique, ni même religieuse, mais avec des termes positifs, et résolument séculiers, voire mondains ?

> Nous avons rompu avec la tradition d'églises "importées"; nous avons voulu que nos chrétiens retrouvent un peu l'atmosphère de leurs maisons (la maison japonaise est extrêmement dépouillée, ne devant sa beauté qu'à la qualité du bois employé, à la façon de disposer les pierres de l'entrée et les arbres du minuscule jardin qui sert pour ainsi dire de vestibule).

Pour le missionnaire Mep, imprégné d'une sémantique occidentale cristallisée au début du

XXe siècle dans les condamnations pontificales, "modernisme" signifie rupture.[1] Comme il est lui-même, en tant qu'expatrié, dans une rupture culturelle, il ne peut que, inconsciemment, amalgamer modernisme et régionalisme : l'une ou l'autre démarche signifie pour lui l'abandon de son armature mentale.

Ainsi, s'il se dégage du récit du *Bulletin* que la conciliation entre "modernité" et "japonité" se résout en une identification des termes, c'est donc bien d'une vision de missionnaires qu'il s'agit. Mais une vision qui, à elle seule, est incapable de donner le moindre corps que ce soit à une architecture. La longueur même du descriptif et son austérité sont l'aveu de l'impuissance du chroniqueur Mep à définir l'église qu'il souhaitait. Ce qu'il décrit, en fin de compte, ce n'est que l'église d'un architecte japonais, qui n'a pas tant "altéré" qu' "incarné" un désir qu'il ne faudrait même plus appeler "vision", mais "intuition". La principale initiative des missionnaires fut de "passer la main", leur intuition fut qu'un autochtone, fût-il païen, serait plus à même d'acculturer la *domus ecclesiae* à la sacralité locale. Ce serait plutôt le récit missionnaire qui aurait "altéré" le discours sur cette église de Sumiyoshi, en l'exprimant selon la sémantique d'une autre sacralité. Etait-ce pour s'adapter au public occidental, ou parce qu'il ne pouvait en être autrement ?

Sans surprise, l'élément le plus critiquable de l'édifice est celui dont les missionnaires sont à l'origine, le seul corps qui prenne naissance de leur vision propre.

> Pour attirer les regards de l'extérieur, nous avons placé sur le côté une tour, ne montrant que l'armature de fer, surmontée d'une croix. La tour est de couleur rouge, le sommet et la croix étant couleur ivoire. L'ensemble est critiqué et reste critiquable. L'architecte à qui j'en ai parlé, garde son opinion : la partie inférieure et le milieu doivent rester très dépouillés, sans aucun ornement, pour que la croix ressorte mieux.

On est toujours dans du "dépouillement", mais il n'a plus rien à voir avec celui qui a été pratiqué par les autochtones. La politesse asiatique empêche de dire aux missionnaires ce qu'on pense de ce clocher ; mais il est clair que ce rajout, qui veut s'harmoniser à une "modernité/japonité" telle qu'un Occidental la conçoit, est le rappel que cette église paroissiale est aussi un "bâtiment missionnaire" ; ce qui voulait être évité…

[1] Du Syllabus (« Recueil renfermant les principales erreurs de notre temps… ») de Pie IX, publié le 8 décembre 1864 (contenant notamment cette phrase : « la modernité ou la nouveauté ne sont pas des critères de vérité ») à l'encyclique *Pascendi Domini Gregi* de St Pie X, publiée le 8 septembre 1907, consacrée aux « erreurs du Modernisme ». Le résumé de la position antimoderniste fut donné dans le motu proprio *Sacrorum antistitum* de 1910, encore appelé « Serment antimoderniste » que chaque prêtre fut tenu de prononcer jusqu'à sa suppression en 1967, donc 10 ans *après* la construction de Sumiyoshi.

Mais il faut bien se montrer ! A la différence des Cisterciens… C'est tout le paradoxe d'une architecture publique – et publicitaire – qui s'appuie sur les lois d'une sacralité destinée à être vécue dans un cercle d'intimité. Les missionnaires ont bien compris le glissement de sacralité entre l'abrahamisme et le paganisme, et au lieu d'un cloître ils ont fait un salon, et c'est pourquoi les Japonais ont envie d'y entrer. Mais ont-ils envie d'y rester ? Voient-ils dans cette église une *icône* ? Il manque à ce commentaire une vérification sur la durée…

Les liens entre modernisme et régionalisme

Après ce petit tour d'horizon de la construction Mep des années cinquante et soixante, une première conclusion vient confirmer une pensée que nous exprimions à l'orée de notre travail : le basculement, au cours du XXe siècle, de la cathédrale gothique vers l'abbatiale cistercienne comme emblème primordiale de l'architecture chrétienne. Au-delà des ambigüités que font naître les réinterprétations missionnaires de sacralités "étrangères" – mais qui est "l'étranger" de qui ? – on constate une sorte d'unanimité entre les différentes missions catholiques d'Asie – Taiwan comprise – pour repositionner le temple chrétien dans une esthétique de simplicité et d' "authenticité", ce dernier terme se rapportant finalement davantage à une origine chrétienne mythifiée qu'à un contexte culturel donné.[1]

Comme si la démarche d' "inculturation" des missionnaires en matière d'architecture s'était fondée sur une "acculturation" à une *domus ecclesiae* engendrée par une pré-culture censée être un dénominateur commun entre tous les hommes, et définie par exemple dans l'amour de la géométrie ou l'attirance spontanée pour les matériaux bruts. Résolution très "romantique" de la question difficile des liens entre l'universel et le particulier, qui évacue la dimension culturelle de l'emblème cistercien pour en faire un médiateur à la fois de modernité et de régionalisme asiatique, une sorte d'idéal de dépouillement, dépouillé même de sa pesanteur historique.

On ne peut pas ne pas se demander si ce "romantisme" ne cache pas aussi un souci très

[1] Dans cette recherche d'authenticité, le XXe siècle de l'architecture religieuse n'est pas si éloigné que cela du XIXe siècle. Mais alors que ce dernier retournait à des périodes historiques dont il essayait de retrouver l'inspiration, d'où ses styles historicistes, ce qui est appelé dans l'art sacré la "modernité" est retourné à une atemporalité précédent la différenciation historique.
Il est intéressant de comparer le discours de Marcel Durlat (« Histoire de l'architecture religieuse », dans *Histoire générale des Eglises de France*, Laffont, 1966) et celui, quarante ans plus tard, de Jean-Michel Léniaud (*La révolution des signes… op. cit.*). Le premier ne voit que la "rupture" ; rien pour lui n'est récupérable dans le XIXe siècle (« Le caractère invariable de l'architecture religieuse au cours du XIXe s. consiste dans son impossibilité absolue à se libérer de l'emprise du passé… », phrase d'introduction à son chapitre au titre évocateur : « Décadence et renouveau de l'architecture religieuse »). Le second a un tout autre ton, en soulignant en quoi le XIXe siècle fut une recherche positive, qui annonçait la "modernité".

prosaïque de limiter les dépenses. Une sobriété un peu trop glorifiée risque d'éveiller le soupçon qu'elle ne soit qu'une façon de justifier un budget limité, un peu comme on dit que la "grande cuisine" c'est l'art d'accommoder les restes… L'adaptation à laquelle est invité le missionnaire est aussi financière. Nous avons vu que le reproche est souvent fait à des monuments dispendieux d'avoir raté leur cible évangélisatrice ; mais peut-être sont-ils mal jugés principalement parce qu'ils étaient dispendieux, et les arguments esthétiques et pastoraux ne sont-ils avancés que pour donner l'illusion qu'on se préoccupe d'abord d'esthétique et de pastorale. Car les édifices fondés sur la sobriété sont-ils plus efficaces, sur le plan de l'évangélisation, que les autres ? Le critère ultime, celui qui revient sans cesse, c'est l'appréciation des autochtones, fidèles et "gens du parvis". Ce critère est subjectif.[1] Et la preuve que les lignes de la modernité sont au final d'un intérêt pastoral relatif, c'est que les missionnaires sont prêts non seulement à garder, mais à encenser les bâtiments les plus éloignés qui soient de l'emblème thoronéen, du moment qu'ils tiennent bon et que leurs utilisateurs sont contents.

Sans remettre en cause la sincérité des bâtisseurs quand ils expriment leur avis artistiques et leur volonté de faire au mieux, on peut relever une contradiction, qui probablement leur échappa, et dont ne sont exemptes ni certaines architectures contemporaines, ni mêmes bien des abbayes cisterciennes « de la première époque ». Les pères Berhault et Deyrat essayèrent « de faire quelque chose de beau, de simple, de dépouillé, presque pauvre »[2]. La répugnance des nouveaux missionnaires devant l'œuvre de leurs aînés qui avaient voulu « faire riche »[3] les amenèrent à vouloir « faire pauvre ». Mais n'est-ce pas remplacer un « simili » par un autre ? La sobriété contemporaine ne serait-elle pas qu'un effet de mode ? Une fausse humilité de bon aloi… L'abbaye du Thoronet n'est-elle pas d'un "chic" qui égale celui de Notre Dame… en coûtant moins cher, puisqu'on s'est contenté du gros œuvre. Avec un certain cynisme, on pourrait voir dans cette glorification de la sobriété qui caractérise les nouvelles églises Mep d'Asie, de quelque génération qu'elles soient, une façon de mystifier le visiteur, en faisant du gros œuvre la décoration de l'édifice.

Une grande partie de la production architecturale contemporaine, cet « art moderne international », repose sur ce principe tout cistercien. Mais une autre contradiction se fait jour : quand on veut fonder une esthétique sur cette transmutation des valeurs, il faut "soigner" le gros œuvre de telle façon qu'il devient tout aussi dispendieux que n'importe

[1] « L'avis des intéressés » pourrait avoir une certaine objectivité s'il était inséré dans une étude systématisée et prolongée, ce qui n'est pas le cas dans le *Bulletin*. On peut objecter aux chroniqueurs qu'ils n'ont entendu que ce qu'ils voulaient bien entendre…
[2] BME, 1957, chronique Kobé, pp. 153-158.
[3] BME, 1953, p. 906, à l'occasion de la construction du séminaire de Salem.

quelle autre décoration. Et c'est peut-être pour cela que l'esthétique cistercienne ne dura pas et que l'abbaye du Thoronet demeure, avec quelques autres, une sorte de "miracle". Soit les finances ne suivent pas et le gros œuvre reste du "gros œuvre", soit elles suivent, et dans ce cas l'amour de la sobriété s'estompe dans la mode suivante.

Derrière ces recherches tâtonnantes d'un style nouveau, en tout pays, mais surtout au Japon, je vois une volonté des missionnaires de sortir d'une architecture coloniale, d'extraire le christianisme de sa gangue occidentale. Non que cette gangue soit fangeuse – bien que les pères Gourraud ou Dournes ou bien d'autres vilipendent une sous-culture religieuse qui inonde les missions – mais elle fait écran à la Bonne Nouvelle auprès de tous ceux qui ne sont pas de cette culture ; quant aux convertis, le risque est de les déraciner culturellement, de les rendre étrangers à leur propre milieu. Si le christianisme n'est pas une culture, il s'incarne en chaque chrétien dans une culture particulière, comme une âme a besoin d'un corps pour s'exprimer.[1] L'histoire coloniale qui s'attarde dans des architectures devenues anachroniques se présente pour les missionnaires comme un boulet qu'ils traînent, alors qu'ils voudraient pouvoir accompagner la course en avant de leurs missionnés. Dans ces années-là, il n'était pas imaginable de voir, dans ces éléments du passé, des monuments du patrimoine futur des sociétés asiatiques.

Surtout au Japon… Notre brève revue des missions Mep d'Asie témoigne de la profonde différence qui existait alors entre les Eglises de campagne et les Eglises de ville, entre celles qui vivaient au rythme de traditions ancestrales et celles s'engouffraient dans les bouleversements du monde d'après-guerre. L'Eglise de la première puissance économique d'Extrême-Orient, se devait aussi d'assurer un certain leadership en matière d'"inculturation", parmi toutes les Eglises d'Asie. Taiwan, forte de ses liens historiques avec le Japon et de sa promotion de représentation de la grande Chine, devenait de ce fait une terre de mission très particulière : à la fois nouvelle et exemplaire, à la pointe de la réflexion missiologique tout en évangélisant des populations aborigènes à peine sevrées de leur isolement naturel. Une Eglise qui adoptait en architecture les plus audacieux basculements du modernisme, tout en accueillant des cultures diverses dont certaines paraissaient inassimilables dans les nouvelles valeurs artistiques. Si la "japonité" pouvait, aux yeux de certains missionnaires, s'identifier à la modernité, il ne pouvait en être de même des divers caractères culturel de Taiwan. C'est finalement sur cette île que la dialectique modernisme/régionalisme prit la plus grande

[1] Voir Françoise Jacquin, *Histoire du Cercle saint Jean Baptiste, L'enseignement du Père Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1987, p. 8.

amplitude.

Il est remarquable de constater que l'architecte taïwanais Fu Chao-ching[1], un des principaux théoriciens actuels de l'architecture locale, tout en partageant l'avis global négatif que nous trouvions déjà dans la bouche de son confrère Gene King, à propos d'un développement anarchique du paysage architectural de Taiwan, voit dans les missionnaires catholiques et presbytériens les pionniers d'une conscience régionaliste ; il note dans certaines de leurs bâtisses, tant du XIXe siècle que des époques suivantes, une sensibilité à la stylistique locale.[2] Rappelant, comme Gene King, que Taiwan, en tant qu'île, avait été profondément influencée par les cultures extérieures, il retrace lui aussi un bref historique de l'urbanisme local, dans lequel il établit une frontière hermétique entre les cultures architecturales vernaculaires et le « style international » imposé dans l'après-guerre par l'aide, tant financière qu'humaine, des Etats-Unis. Ici, "taïwanité" - si tant est que le concept ait une quelconque pertinence, mais c'est un autre débat – et "modernité" sont deux planètes différentes.

Dans un retournement étonnant du regard, l'architecte autochtone considère, un demi-siècle après les écrits missionnaires étudiés, cette architecture coloniale si décriée, comme une sorte de conservatoire des formes régionales. Celles-ci se retrouvent, certes, mêlées à d'autres formes, exogènes, importées ; mais sans cette recomposition stylistique apportée par le christianisme, auraient-elles survécues ? Et rappelons que l'architecture chrétienne n'est devenue à Taiwan une marque culturelle "exotique" que par la conjonction de ces deux phénomènes historiques : la non-survivance des édifices cultuels du XVIIe siècle, et la "sinisation" par immigration massive à partir de cette même époque. Il est toujours vain d'imaginer une autre histoire, mais on ne peut s'empêcher de s'amuser à penser qu'un jeu de déterminismes différents aurait donné à Formose (dont le nom n'aurait peut-être pas basculé vers la version chinoise) une tout autre allure…

Au point où nous en sommes arrivés, précisons que les termes même de "modernité" ou de "modernisme" renvoient à une généalogie – nul langage n'est exempt d'une tradition –, et une généalogie occidentale. Il en est d'ailleurs de même pour la notion de "régionalisme". Les nouvelles églises des années cinquante du Japon ou de Taiwan ne furent pas des générations spontanées ; elles s'inscrivirent dans une histoire de l'architecture contemporaine. Les

[1] Fu Chao-ching, qui a obtenu son doctorat à l'université d'Edimburgh (RU), est professeur à l'université nationale Cheng Kung (Tainan), il est spécialiste en Histoire de l'architecture et conservation du patrimoine. Ses nombreuses publications lui ont valu des prix scientifiques.

[2] Fu Chao-ching, « Regional Sensitivity in Modern Missionary Architecture in Taiwan » dans *Culture, Heritage and Architecture*, Taiwan Architecture and Cultural Property Press, 2004, pp. 7-16.

innovations du père Freuler s'ancrèrent dans une pensée esthétique déjà constituée, voire "canonisée" ; l' « œuvre originale » des pères Berhault et Deyrat était déjà la fille d'une "aliénation philosophique", selon le vocabulaire du linguiste Bakhtine, qui trouve sa source formelle dans le Modernisme du XIXe siècle, et plus avant dans les Lumières du XVIIIe siècle, et même peut-être au-delà – mais laissons cela aux experts en filiations informelles…

Ce qui était déjà dans l'après-guerre, l'est a fortiori aujourd'hui. La sédimentation sémantique a pris du corps, mais elle reste fondamentalement occidentale. Les références de Fu Chao-ching sont toutes de l'Extrême-Occident, de l'américain Lewis Mumford[1] au grec Alexander Tzonis[2] en passant par l'anglais Kenneth Frampton[3]. La distinction entre un « régionalisme réactionnaire », n'ayant pour ambition que la copie d'une architecture vernaculaire conduisant au pastiche et à une muséification de formes anciennes vidées de leur sens, et un « régionalisme libéral » ou « critique », conduisant à la revivification des cultures, au nom de la déconstruction du modernisme et de la critique du post-modernisme, est influencée par une vision et un lexique encore teintés de marxisme. On reste ainsi dans une grille de lecture occidentalo-centrée.[4]

Ce que nous avons appelé le "style Freuler", est, d'une certaine façon, encore un style colonial, mais qui tente de ne plus l'être. Il reste colonial par le fait qu'il est créé en Asie par un Européen qui ne voit de l'Asie qu'un ensemble climatique (donc "pré-culturel") et une aire d'expansion ; cependant, les modèles coloniaux traditionnels sont cassés, avec cette outrance propre à ceux qui se positionnent en jeu d'opposition. Il reste colonial par le fait qu'il est une "importation", non plus de formes stylistiques mais de modes de pensée, d'options philosophiques. En quelque sorte, ce n'est plus du "gothique colonial", mais du "Le Corbusier colonial", l'adjectif "colonial" pouvant ici être remplacé par "international", ou pourquoi pas "globalisé". L'effet est le même dans la superficialité de la prise en charge des cultures locales. Certains missionnaires Mep, nous l'avons vu, dénoncèrent ce type d'acculturation, au nom d'une démarche d' "inculturation".

La volonté de s'extraire d'une doxa coloniale étant née à l'intérieur même des cultures qui avaient élaboré cette doxa, l'étude des missions chrétiennes dont le but est théoriquement de mener de nouvelles Eglises à la maturité, à l'autonomie tant financière que culturelle, est d'un grand secours pour enfin repenser l'ère post-coloniale en évacuant justement ce

[1] 1895-1990, un des grands noms de l'Histoire de l'urbanisme.
[2] 1937-…, professeur émérite de l'université de Delft (Pays-Bas) ; enseigne actuellement la théorie architecturale à celle de Tsinghua à Pékin.
[3] 1930-…, architecte, professeur à l'université Columbia à New York.
[4] Ce débat dépassant le cadre de cette thèse, je renvoie aux auteurs mentionnés, dont les ouvrages les plus importants sont en bibliographie.

qualificatif de "post-colonial", qui renvoie à une immaturité, une étape probablement nécessaire mais intermédiaire. La réflexion approfondie des missionnaires, y compris dans ses méandres, sur la réalité anthropologique véhiculée par la notion d' "inculturation", a permis à l'Eglise d'élaborer un mode post-colonial d'envisager la rencontre des cultures, à un moment où le monde se déchirait dans des guerres de décolonisation. De même, ne serait-il pas utile de réagir, à l'heure des *post-coloniale studies*, à la démarche d'appropriation de l'émerveillement originel du christianisme, appropriation tant spirituelle que stylistique, que bien des chrétientés asiatiques ont accomplies depuis un demi-siècle ? L'interaction entre la réflexion universitaire, motivée autant par un désintéressement scientifique que par un cadre événementiel plus ou moins cohérent, et la réflexion missionnaire, motivée par l'urgence pastorale d'annoncer et d'actualiser le Royaume des Cieux, est une histoire vieille de plusieurs siècles qui n'a pas finie de donner de nouvelles lumières.[1]

Ces remarques de facture très conclusive, préparent la voie à une dernière partie qui développera, brièvement, ces deux notions-clés d' "appropriation" et d' "interaction" qui me semblent préciser avec justesse – qu'on les prenne dans un sens ou dans l'autre, leur interchangeabilité créant le mouvement – le contenu dynamique de cette réalité actuellement traduite par le mot "inculturation". Et, selon le fil directeur de cette thèse, nous repartons dans l'histoire architecturale de la mission catholique de Taiwan, non plus dans l'euphorie d'un "miracle", mais dans cet "après-âge d'or" qui est par excellence le temps des hommes.



La cathédrale de Kyoto au Japon (1968, le "chef d'œuvre" de Karl Freuler). (Internet)

[1] A ce propos, il faut citer les éditions Karthala qui, dans leur collection *Mémoire d'Eglises*, publient régulièrement de nouvelles contributions, fruit de cette interaction.

CINQUIEME PARTIE

Interactions et appropriations

Après cette immersion dans le quotidien de la politique immobilière d'un diocèse de Taiwan pendant les vingt années de gouvernement de son premier évêque, que pouvons-nous en déduire des enjeux culturels de l'architecture chrétienne en général ? La saisie, dans notre quatrième partie, du détail d'une vie missionnaire particulière, nous a permis de donner de la "consistance" aux grands débats soulevés dans la troisième partie. La notion d'"inculturation", que nous spécifierons désormais comme un jeu permanent d'interactions et d'appropriations, nous donne la clé – au-delà des avantages ou des faiblesses du vocable lui-même, les mots n'étant que des instruments d'observation – pour comprendre la nature de cette part de l'architecture chrétienne saisissable par les sciences humaines. Cependant, la temporalité propre des phénomènes d'interactions et d'appropriations impose le cheminement de cette dernière partie, qui est une sorte de "mise en pratique", c'est-à-dire une "mise à l'épreuve", des processus étudiés. Ou comment une thèse interagit avec un sujet de recherche et se l'approprie…

5.1 Après le miracle, se repositionner…

> Mais, après l'ampleur de la marche vers le christianisme, arrivait le temps des mutations et se faisait sentir la nécessité de consolider dans la foi ces jeunes chrétientés.[1]

> Quant aux Formosans, il ne faudra jamais espérer des résultats spectaculaires. Le travail d'évangélisation de ce milieu n'a jamais été fait d'une façon systématique. Depuis l'an passé un réel effort de systématisation et de coordination a été entrepris, mais les résultats seront lents, à moins d'un nouveau "miracle".[2]

Avant de parler d'un repositionnement stratégique de la part des missionnaires, c'est l'évangélisation elle-même qui se repositionna sur un mode d'évolution plus habituel, c'est-à-dire moins spectaculaire. Après l'époque héroïque, qui ne fut pas à Taiwan celle des

[1] *Notice biographique de Mgr Vérineux*.
[2] RAE, 1970, rubrique « L'église à Hualien ».

martyrs mais celle des maçons, est venu le temps des austères labeurs qui s'ancrent dans la durée. « A moins d'un nouveau miracle », mais le rédacteur n'y croie guère, car il sait, en lisant les Ecritures et en relisant sa propre expérience, que la Providence, ou je ne sais quelle conjonction favorable, ne prive jamais très longtemps l'homme de sa capacité à se mouvoir par lui-même dans les longs hivers brumeux.

Nous avons étudié en détail la construction Mep du diocèse de Hualien dans les années cinquante et soixante ; et ensuite ? Qu'est devenu ce parc immobilier ? L'époque du "miracle" était certainement la plus appropriée pour discerner les courants profonds de cette architecture chrétienne missionnaire, puisque ses auteurs firent alors de la construction des lieux de culte leur première préoccupation pastorale, et qu'ils étaient portés par une vague de croissance leur permettant de bâtir sans autre contrainte que l'inévitable limitation financière. Ils étaient alors suffisamment libres des problématiques culturelles pour construire selon leurs axes fondamentaux, tout en se livrant à une intense réflexion sur l'"inculturation" dégagée des interférences du terrain. Les païens se convertissant sans qu'on eût à aller les chercher, il n'était nul besoin de mettre son énergie dans des marchandages stylistiques qui n'auraient aboutis qu'à de l'à-peu-près, les missionnaires ne connaissant pas encore suffisamment leurs ouailles et ceux-ci découvrant à peine le message chrétien. Mais ce *remake* des Actes des Apôtres étant terminé, les considérations culturelles des nouveaux chrétiens prenant la première place dans la pastorale de missionnaires vieillissants, que sont les nouvelles églises? Que nous disent-elles des axes fondamentaux de ces chrétientés censées être devenues, à leur tour, missionnaires ?

Ce chapitre et les suivants seront une reprise des grands débats que cette période charnière des années cinquante et soixante nous ont permis de mettre en lumière, mais en les développant dans la durée, dans une dynamique historique. L'analyse que nous avons voulue la plus aigue possible des textes missionnaires doit nous mener à reconstruire, en positif, les termes de l'architecture chrétienne, non plus de façon panoramique, comme dans notre deuxième partie, mais dans la vie d'un aujourd'hui incertain. Quel avenir pour l'Eglise de Taiwan, et donc pour ses églises ? Imprégné désormais de cet "allant" typique des Mep, je ne pouvais m'autoriser un « regard plus que jamais critique » sans qu'il ne façonnât une vision optimiste ouvrant à des propositions concrètes ! Mais entretemps, un (trop) bref détour par la construction protestante à Taiwan, nous aura offert une sorte de récapitulatif, en miroir, de notre étude, en précisant quelques grandes lignes de fond de l'architecture chrétienne que sa détermination catholique peine ou tarde à montrer.

Qu'est-ce qui est "taïwanais" dans la modernité du "style Vérineux" ? En quoi l'architecture des églises du diocèse de Hualien permet-elle aux chrétiens qui la fréquentent de se sentir "chez eux", d'y trouver une sacralité qui parle à leur sensibilité ? Ce type de questionnement ne pouvait pas trouver sa place dans la partie précédente, car ce n'est que dans la durée, dans une suite de repositionnements, tant de la part des missionnaires que des missionnés, que de ceux même qui restent éloignés de la proposition chrétienne, qu'une réponse se profile, ou plutôt un jeu de questions/réponses. Car on peut toujours remettre en cause le contenu culturel de ce mot "taïwanais", ou douter que le but d'une architecture chrétienne soit uniquement d'offrir aux invités un sentiment de "chez soi"…

C'est en tout cas dans cet "après-miracle", à partir de ce temps des repositionnements, que les autochtones se rendent visibles autrement que par des ombres s'exprimant par les correctifs apportés par les missionnaires à leurs propres stratégies. Cette passation de visibilité, je tente de l'exprimer en deux paragraphes très différents. Le premier est une longue méditation d'un missionnaire d'aujourd'hui sur son enclos paroissial, dont le sanctuaire remonte au temps de Mgr Vérineux ; mais on déborde très vite le cadre monumental. Ce me semblait la transition idéale entre l'étude des archives Mep et ce repositionnement de la présente thèse sur une nouvelle approche de son sujet. Le second paragraphe se penche sur l'évolution architecturale catholique en milieu aborigène, en donnant du relief à quelques nouvelles églises dont l'architecture a été prise en charge par les chrétiens locaux.

A Xincheng, un coin de Paradis

Ce texte est de Gabriel Délèze, chanoine du Grand St Bernard, encore en poste ; il a été mis en ligne sur le site officiel de la Congrégation.[1] Pour lui garder son unité et sa poésie, les commentaires seront rassemblés à la fin.

> […] A Hsincheng[2], à l'endroit où en 1896 avaient été tués et enterrés les soldats japonais, on éleva une stèle commémorative. Sur le terrain avoisinant, face a l'entrée des gorges Taroko, les Japonais construisirent un sanctuaire-mémorial en l'honneur des preux qui avaient versé leur sang pour pacifier Taiwan. Quelques années plus tard, on y aménagea un sanctuaire d'importance provinciale, avec trois portiques (*torii* en japonais).

[1] http://www.gsbernard.ch/70/70420063.htm

[2] *Xincheng*, ville au nord de Hualien, à l'embouchure du fleuve Taroko, dans la zone confiée par Mgr Vérineux aux chanoines du Grand St Bernard.

Le premier *torii* est orienté vers le pays du soleil levant et nous conduit à l'emplacement du camp japonais d'autrefois. Au deuxième *torii*, l'allée fait un angle à nonante degrés et s'oriente vers les gorges Taroko, vers le nord-ouest. Au troisième portique, un escalier à trois marches nous introduit à la première terrasse gardée par une paire de "lions mythiques". Sur la partie droite de ce terre-plein, en 1959, nos confrères ont construit notre maison centrale.

Un nouvel escalier à trois marches, gardé lui aussi par une paire de lions, nous amène au sanctuaire proprement dit. Au centre se trouvait le "pavillon des cérémonies ". C'est ici que les dévots présentaient leur respect aux héros nationaux. A l'arrière, un escalier à trois marches nous conduit à une petite plate-forme, puis un autre à six marches nous fait parvenir au sommet du tertre où s'élevait le mémorial à proprement parler. Le mémorial et le pavillon des cérémonies ont été détruits après le départ des Japonais en 1945.

Durant une bonne dizaine d'années, le sanctuaire profané et saccagé devint un terrain vague où venaient paître quelques buffles. Personne n'osait s'établir sur ces terrains car, selon les croyances locales, celui qui expulse des défunts ou des divinités sera soit buriné par la maladie, soit privé de progéniture.

En 1954, le Père E. Barreau[1] commença l'apostolat à Hsincheng et s'établit dans une maison japonaise au centre du bourg. Par suite, nos confrères cherchèrent un endroit plus vaste et mieux adapté aux différentes œuvres et activités. Comme le Père F. Fournier[2] avait fraternisé avec plusieurs autorités politiques locales, on lui proposa, d'abord de louer, puis d'acheter les terrains où s'élevait l'ancien sanctuaire japonais.[3] Plusieurs bâtiments furent édifiés : jardin d'enfants (1956), presbytère (1960), église (1966), dispensaire (1970), centre d'apprentis (1973), couvent des Sœurs de Sainte-Marthe (1986). Cependant, l'espace central du sanctuaire fut préservé.

En 1959, lors de la construction du prieuré, l'ancien mémorial dédié aux héros japonais fut transformé en sanctuaire marial. Dessiné par le Père Coquoz[4], l'oratoire garda son ouverture sur les gorges Taroko, conservant ainsi la symbolique de l'ancien sanctuaire. En 1982, l'esplanade fut réaménagée et devint le "jardin de la Sainte Mère". Ainsi, désormais, plutôt que de vénérer le courage de ceux qui sont morts les armes en mains, nous chantons avec Marie : "mon esprit tressaille de joie en Dieu mon Sauveur…" […] (Lc 1, 46-53)

En 1965, nos confrères construisirent l'église. Ils optèrent pour une construction extérieurement assez neutre et qui fait songer à un navire qui surgit de l'océan: la barque de Pierre s'est arrêtée à Hsincheng ! Avec ses lignes élégantes et sobres, l'église s'intègre très

[1] Edmond Barreau, Mep, 1905-1985 (notice bio. 3420).
[2] François Fournier, chanoine du Grand St Bernard (à ne pas confondre avec Jean-Claude Fournier, chanoine également, encore en poste à la paroisse de Jiali, district de Xincheng).
[3] Et voici la version Mep : « Fait digne d'être signalé, les autorités locales qui ne comptent que des Formosans non chrétiens ont demandé elles-mêmes à Mgr l'établissement de ce jardin, et dans ce but ont fait cadeau à la mission d'un magnifique terrain situé sur l'ancien emplacement de la pagode japonaise. » (BME, 1955, p. 997)
[4] Paul Coquoz, chanoine du Grand St Bernard.

bien dans le site historique. Par un heureux hasard, elle est orientée vers l'ouest, vers Jérusalem. Avec ses murs dissimulés sous la vigne vierge, pour certaines personnes, elle fait penser à l'arche de Noé, signe de vie et d'espoir pour l'humanité de demain. Après avoir franchi la porte d'entrée, des amis bouddhistes ont dit avec admiration : "le vaisseau du dharma", celui qui conduit les âmes au pays de l'ouest, au paradis.

Pour donner une nouvelle unité à l'ensemble, sur le deuxième *torii*, on plaça l'inscription : "église catholique". On restaura également l'allée centrale et les lampadaires japonais. Passer sous un *tori*i, c'est s'éloigner du profane pour entrer dans un espace sacré. Et, comme à Hsincheng il y a trois *torii* à franchir, on va essayer d'entrer en relation avec le Dieu trois fois Saint. Dans un sanctuaire shinto, l'agencement de l'espace est tout aussi important que les constructions à proprement parler. Les *torii*, l'allée et les escaliers deviennent de plus en plus petits, soulignant ainsi l'effet de perspective. Depuis l'entrée du deuxième *torii*, on a l'impression que l'allée se prolonge jusqu'à l'entrée des gorges Taroko. Au troisième *torii*, on entre dans le ballet cosmique: les vieux arbres élèvent leurs rameaux vers le ciel ; maîtres des espaces aériens, les oiseaux viennent se percher sur les *torii* ; de la bouche des "lions mythiques" jaillit la symphonie de l'univers. A l'entrée du jardin de la Sainte Mère , un couple de lions de pierre exécutent la danse de la vie : la patte posée sur le globe, le lion rugit, conquiert les espaces vitaux et fait régner l'ordre; en face, la lionne, bouche ouverte pose sa patte sur un lionceau qu'elle protège selon son cœur de mère. Sur nos têtes, les longues branches de pin encadrent la voûte céleste. Devant nos yeux, au sommet du tertre, un peu sur le côté, les mains jointes, Marie Immaculée laisse à l'Invisible la place d'honneur et joint ses prières à nos souhaits.

Des années durant, nous avons lutté pour conserver ces vestiges historiques. Ainsi, pour éviter que les *torii* ne soient abimés, nous avons dû les transformer un peu. Heureusement, depuis une vingtaine d'années, l'allergie gouvernementale anti-nippone est passée. Dès lors, certains Taïwanais s'intéressent à leur passé et désirent conserver leur patrimoine historique, aussi sont-ils très heureux de constater que l'Eglise catholique a protégé et utilisé à bon escient le site où se trouvait le sanctuaire shinto de Hsincheng. Des années durant, nous avons œuvré à faire connaître et aimer cet endroit merveilleux. D'un commun accord, nous avons entrepris les nombreuses démarches pour qu'il soit officiellement reconnu et protégé. En février 2005, nous avons eu la joie de recevoir une lettre envoyée par le gouvernement de Hualien qui nous communiquait que le site et les vestiges de l'ancien sanctuaire shinto de Hsincheng ont été classés "monument d'importance historique", sous la responsabilité de l'Eglise catholique.

En ce soir de fin d'été, avant de m'étendre sur mon lit, une fois de plus je vais m'assoir à l'entrée du jardin de la Sainte Mère. La soirée touche à sa fin. Le terne scintillement de quelques étoiles a bien de la peine à se frayer un chemin à travers la sombre ramure des pins,

> mais, aux pieds de Marie, une petite bougie se consume et réchauffe la nuit.
> La voie du souvenir s'ouvre et le jardin de la Sainte Mère s'anime. D'abord arrivent les aborigènes qui, à l'aube des temps, passèrent par ici, recherchant du gibier. Se présentent ensuite ceux qui y plantèrent les premières patates douces. Aux colons chinois se mêlent les Tarokos qui s'y faufilèrent furtivement, en quête de têtes de soldats japonais. Les décapités parlent de leur bravoure aux nombreuses personnes qui viennent y présenter leur respect. Les dévots lèvent leur regard émerveillé vers les cieux... Le visage apaisé et les yeux pétillants comme les étoiles du firmament, tous se parlent avec estime, admiration et respect.
> Ma mémoire me ramène à la multitude de gens que j'ai rencontré ici, aux pieds de Marie. Les pèlerins chantent leurs hymnes d'action de grâce et y exposent leurs besoins. Des dévots païens s'inclinent profondément devant Marie. Des ecclésiastiques passent en vitesse et esquissent un geste de salutation. Arrivent ensuite quelques écoliers qui ont décidé de "sécher" quelques cours ou qui ne sont pas pressés de rentrer chez eux. Sous l'influence de la drogue ou de l'alcool, quelques paumés font étalage devant Marie de leurs talents de saltimbanques. Des amoureux se content fleurette et, parfois, ont des contacts un peu trop intimes. Epuisées ou déprimées, certaines âmes sont en quête d'un nouveau souffle de vie. Aux touristes avides de tout voir dans le plus bref délai, se succèdent quelques personnes venues ici se reposer un instant auprès du Seigneur... Alourdies, mes paupières se ferment un instant et me dévoilent un coin du Paradis.

Un coin de Paradis qui n'est pas Taiwan, mais vers lequel mène Taiwan, par-delà une certaine extinction du visible que la clôture des yeux provoque… C'est la méditation d'un missionnaire serein. Le "miracle de Formose", la flambée évangélique qui fit naître les espoirs les plus fous, n'est plus qu'un lointain souvenir, dont on ne parle plus tant il prêterait à sourire sur cette terre "confucéenne". Mais le "miracle" n'est pas la condition sine qua non de la sérénité du missionnaire, car la mission continue ; l'évangélisation n'est plus ce spectacle d'une Eglise en croissance, mais elle n'en est pas moins réelle et efficace. Il suffit d'une petite bougie pour « réchauffer la nuit ».

Les *Souvenirs* de Mgr Vérineux avaient vingt ans de recul sur les événements, la méditation présente en a soixante et plus. Tous les pionniers de l'aventure missionnaire à Hualien sont morts ; une nouvelle génération est à l'œuvre, qui hérite de ce qui a été accompli, de ce qui a été bâti, et qui s'approprie cet héritage dans un contexte complètement différent.



Bénédiction de l'église ND Reine du monde à Xincheng, le 1er décembre 1966. (Archives Mep)

L'église fut construite en 1966, elle remplaçait un ou plusieurs oratoires qui remontaient au début de la prédication en cette ville, au tout début de la mission formosane, avant même l'arrivée des Chanoines – le premier évangélisateur de Xincheng, le fondateur de cette nouvelle Eglise, fut un Mep. Sans surprise, l'annuaire diocésain donne, pour la création de la paroisse, la date de 1954. Il est dit de cette église que ses lignes sont élégantes et sobres ; nous le savions déjà, puisque cela fut dit de toutes les églises de la contrée. Mais le père Délèze rajoute une épithète importante, que nous n'avions pas encore rencontrée au cours de nos investigations, une épithète qui vient confirmer tous les développements de la partie précédente : l'architecture de cette église est « neutre ». C'est là, me semble-t-il, le meilleur qualificatif, s'il n'en fallait qu'un, à apposer sur l'ensemble de l'œuvre monumentale des Mep (et assimilés) à Hualien (et environs) durant la première étape de l'évangélisation.

Le mot "neutre" renvoie à un référentiel ; quel est-il ? Dans la pensée du Chanoine, il est certainement culturel ; puisque cet aspect hante tous les discours actuels de l'Eglise concernant l'architecture, puisqu'on ne se préoccupe plus aujourd'hui d'adaptation à un climat ou à une croissance de l'assistance – le premier point étant définitivement intégré et le second n'étant plus à l'ordre du jour. La neutralité culturelle, quelle fût voulue par les

bâtisseurs ou qu'elle soit une réinterprétation du desservant actuel, a permis à l'édifice chrétien d'échapper aux phénomènes de modes, de traverser les décennies, sans gloire mais également sans remise en cause. C'est cette neutralité architecturale qui a donné la possibilité aux générations qui se sont succédées dans la ville de ne plus "voir" l'église, comme on ne voit plus son environnement coutumier, ce qui libère le missionnaire d'aujourd'hui du devoir moral de rajouter une couche à la justification de ses aînés.

Car on reste à l'extérieur de l'église. On l'évoque, et on passe à autre chose. Le bâtiment est suffisamment intégré dans le paysage, et sa "vénérabilité" suffisamment prouvée pour qu'on s'autorise à insister sur la sacralité globale du jardin, ou la sacralité particulière du sanctuaire marial qui recouvre l'ancien mémorial japonais. Même l'inévitable appréciation du païen sur l'église témoigne du glissement symbolique : les « amis bouddhistes », les seuls à nous guider à l'intérieur de l'édifice le temps d'un coup d'œil, n'admirent plus une œuvre d'art, mais un élément de leur cosmologie. On ne peut imaginer – et le père Délèze le sait bien – plus belle preuve d'appropriation par l'autre du message chrétien ; on peut toujours discuter de la qualité de cette appropriation – l'échange de sotériologie est-il une reconnaissance ou une absorption ? –, elle est de toute façon une marque d'amitié. Même si, pour un chrétien, l'église n'est pas le « vaisseau du Dharma », car on ne parle pas a priori du même paradis, elle témoigne au moins d'une sacralité appréhendable par "l'autre".

Mais le lieu liturgique n'est qu'un élément de l'espace sacralisé, l'élément peut-être le plus important, selon la lettre du message catholique et selon le contexte missionnaire des débuts, mais qui ne l'est plus dans le contexte actuel de la mission où l'annonce a laissé la place au dialogue. En fait, la Mission étant devenue une Chrétienté, c'est tout le "campus" – et non seulement le sanctuaire – qui reçoit le titre d' « Eglise catholique »; la notion de "lieu-saint" s'efface devant celle de "terre sainte".

Et l'attention se focalise sur la statue de « Marie Immaculée ». Mais on lui préfère l'appellation de « Sainte Mère », tellement plus "neutre" dans le contexte formosan, au point que tous peuvent se retrouver à ses pieds. A commencer par les héros japonais, pour qui fut construit le premier sanctuaire. Le déplacement du regard d'un lieu-saint à un autre, oriente vers la continuité de la sacralité du lieu. L'église signifiait la rupture, le Fils qui s'offre en sacrifice à son Père pour le rachat de l'humanité, la « Sainte Mère » symbolise le liant; la radicalité masculine de l'abrahamisme s'adoucit dans la figure maternelle de celle qui rassemble tous ses fils, et pas seulement ceux d'Abraham.

Le sanctuaire marial a été dessiné avant l'église, en 1959 ; mais, à nous en tenir aux archives,

nous ne l'aurions jamais su. En ce temps-là de l'évangélisation, l'espoir était : « la croix illuminée du clocher de sa nouvelle église brillera sur les collines et les vagues de l'océan, symbole de la lumière du Christ chassant les ténèbres du paganisme »[1]. Mais dans ce nouveau temps de la mission, Aborigènes, Chinois, Japonais, païens et ecclésiastiques, écoliers et paumés, amoureux et déprimés, et même les touristes, tous viennent dans cet espace sacralisé, dont l'appellation de « jardin » évoque de façon incontournable un certain Eden. L'Immaculée, l'éternelle innocente, devient l'allégorie de la Terre, cette mère qui nourrit tout homme. Nulle propriété n'est rappelée par le missionnaire, le jardin appartient à tous, comme aux origines, avant que l'appel d'Abraham ne façonnât cette conception biblique de la Terre qui est une épouse, et donc une exclusivité.

Tout comme l'église se laisse présenter par des bouddhistes, la « Sainte Mère » bénit tous ceux qui la saluent, même les ecclésiastiques qui paraissent moins « dévots » que les païens. C'est que tous sont des passants, des pèlerins sur cette terre. Et cette vision de la mission qui pourrait nous apparaître comme un retour au paganisme, comme un détournement du regard de l'église vers le mémorial shinto, nous oriente plutôt vers un futur.

Car, parmi ces passants, les ennemis d'hier, Aborigènes et colons Chinois[2], Tarokos et soldats Japonais, sont devenus des frères ; tous ont « le visage apaisé ». La récapitulation cosmique que le sanctuaire japonais voulait symboliser s'est faite appropriée par l'ordre sacramentel chrétien : l'église est discrète mais c'est en elle qu'est célébré le « Dieu trois fois saint », ce qui lui confère un rôle eschatologique. Elle est *déjà* le rassemblement de l'humanité de demain ; et si, dans son présent, elle est tournée vers Jérusalem, ce n'est pas d'abord à la Jérusalem terrestre que l'on pense. L'église n'est pas une synagogue ; si elle n'est pas "orientée" par le Levant, selon la symbolique chrétienne traditionnelle, elle n'en est pas pour autant "occidentée", car, dans son langage architectural métaphorique, elle révèle, à ceux qui savent lire, que l'Histoire est *déjà* unifiée, que le "Royaume" est *déjà* là.

Et la preuve qu'il faut bien lire cette architecture comme une parabole, c'est que le "campus sacré" comporte tous les éléments nécessaires au cheminement vers le Royaume, du jardin d'enfant – ces innocents qui ne savent *pas encore* lire – au couvent des sœurs de Ste Marthe – ces Aborigènes ayant explicitement embrassé une vie consacrée qui est *déjà,*

[1] *Œuvres Pontificales Missionnaires*, dossier 205 en date du 10 octobre 62, relatant la bénédiction de la nouvelle église de la ville de Hengchun dans le diocèse de Kaohsiung. Notons que le bâtiment considéré est de l'autre côté de l'île de Taiwan, dans un diocèse où l'évangélisation est déjà séculaire, mais le vocabulaire et le style utilisés sont exactement les mêmes que dans le *Bulletin*. Ceux-ci ne sont pas liés à un contexte géographique ou communautaire, mais à une époque, à une ambiance mentale.

[2] Une allusion politique ? Mais il est vrai que les Tarokos sont distingués des Aborigènes… Peut-être plutôt une simple négligence de mémoire aux approches de la somnolence. D'ailleurs les paumés ont des talents, et les amoureux sont regardés avec un froncement de sourcil.

prophétiquement, le Paradis à venir. La neutralité culturelle de l'église, le discret pivot de la terre sainte de Xincheng, de négative qu'elle pouvait paraître devient alors positive, car elle permet à chacun, là où il en est, d'être rejoint par ce discours parabolique.

Ce commentaire, proche de la paraphrase, tente de faire ressortir comment le missionnaire d'aujourd'hui – et que le père Délèze me pardonne si, emporté par le courant narratif de ce travail, j'ai outrepassé sa pensée – se repositionne, comment il réinvestit une architecture qu'il reçoit de ses aînés.

En fait, le processus de réappropriation du lieu n'a pas cessé au cours du dernier demi-siècle, dans un double mouvement. La mission catholique s'est appropriée la sacralité du mémorial japonais, au point de s'en faire la gardienne, puis la restauratrice. Ce rôle de conservateurs du patrimoine local, que les missionnaires ont progressivement endossé, a évolué dans une interaction avec les autorités civiles. Au départ, celles-ci ont remis un site dont elles ne savaient que faire à des membres d'un clergé, et probablement que peu importait la sacralité dont celui-ci relevait. Puis, évoluant dans son approche patrimoniale, à la fois sous la pression d'évolutions internes à la société taïwanaise, et à cause du regard que les missionnaires portaient sur les vestiges qui leur avaient été confiés, le gouvernement en est venu à se réapproprier une part, auparavant honnie, de sa mémoire.

La récupération d'une sacralité religieuse par une autre est tout à fait habituelle. Ici, les missionnaires chrétiens durent être d'autant plus "détachés", pour préserver le sanctuaire shinto tout en en révolutionnant la symbolique, que celui-ci ne renvoyait aucun signal identitaire à la population à évangéliser ; le mémorial japonais était devenu "neutre". Mais en installant leur propre sacralité sur l'ex lieu-saint, les missionnaires lui insufflaient une seconde vie. Ce mémorial aurait-il été classé s'il en était resté à sa première vie ? On peut en douter. Tout simplement parce qu'il n'aurait pas été conservé. Ainsi, la patrimonialisation ne concerne pas uniquement le sanctuaire japonais, mais aussi, inséparablement, l'environnement chrétien qui l'a transmis. On est dans un va-et-vient, où une appropriation symbolique en entraîne une autre, créant du lien entre l'Eglise et les organes représentatifs de la population locale. Cette dynamique d'imbrication, qui ne s'établit que dans la durée, relève aussi de l'évangélisation.

Enfin, un dernier point mérite d'être mentionné, car il évoque un enjeu culturel important de l'architecture chrétienne : en écartant toute visée eschatologique qui se rattacherait à une réinterprétation théologique, et qui échapperait donc au domaine d'enquête du chercheur en sciences sociales, force est quand même de constater que l'église de Xincheng "fait partie des

meubles". Probablement aidée par son architecture « neutre », elle est entrée en interaction avec son environnement, non seulement sacral, mais aussi social. Xincheng ne se conçoit plus sans ce jardin, et celui-ci ne se conçoit plus sans ses balises que sont l'église et la statue de la « Sainte Mère ». La diversité de ceux qui fréquentent le jardin prouve que l'architecture chrétienne a ici été saisie par un processus d' "inculturation", ininterrompu, quoique présentant des visages différents au cours des années, au gré des stratégies missionnaires et des maturations identitaires de la société taïwanaise.

L'univers aborigène: du rien au tout

Ce premier exemple de repositionnement, fondé sur un diptyque conservation/réinterprétation, le premier terme concernant la partie matérielle de l'architecture et le second renvoyant à sa symbolique, se situe dans un prolongement de la partie précédente, dans une vision de type missionnaire de l'Eglise de Taiwan. Mais le but de la mission, dans une vision d'ecclésiologie catholique traditionnelle, étant d'engendrer et d'éduquer de nouvelles Eglises, de les mener jusqu'à la maturité afin qu'elles puissent à leur tour être fécondes et prolonger la mission du Christ, il semble nécessaire d'étudier un autre type de repositionnement, l'exact opposé du précédent, celui qui a été accompli par ceux que les missionnaires ont intégré dans l'identité chrétienne.

L' "homme nouveau" que le païen devient quand il reçoit le baptême n'est pas une identité culturelle nouvelle qui viendrait en remplacer une ancienne. L'unique identité culturelle de la personne, qui évolue en fonction de critères sociologiques et historiques indépendants des réalités spirituelles, peut cependant connaître une mutation, inspirée par le contact prolongé avec l'Evangile. Si le christianisme n'est pas une culture, il n'en modifie pas moins les cultures qu'il imprègne. La christianisation n'est pas un changement de culture, mais un déplacement des hiérarchies de valeurs qui donne de fait aux cultures un nouveau visage. Il y a "désacralisation" de certaines valeurs et "resacralisation" d'autres valeurs, comme nous l'avons dit pour la notion de temple.

A Taiwan, où plusieurs cultures cohabitent, les missionnaires, parce qu'ils étaient occidentaux, apparurent comme les porteurs d'une autre culture, de laquelle de nouvelles combinaisons pouvaient naître. La diversité culturelle, à Taiwan, n'étant pas d'abord vécue sur le mode de la sympathie ou de la curiosité ou d'un rapport de sens, mais plutôt sur le mode d'un rapport de force, les missionnaires se retrouvèrent engagés, bon gré mal gré, dans un écheveau de récupérations symboliques et politiques duquel ils ne surent pas toujours se

distancier. Certains embrassèrent une cause culturelle, et donc temporelle, et, pour faire oublier qu'ils étaient – et resteraient quoiqu'ils fissent – des Occidentaux, devinrent plus royalistes que le roi, provoquant ipso facto le rejet de l'autre partie ; d'autres, afin de respecter une non-ingérence temporelle, et donc culturelle, refusèrent, puisqu'ils étaient – et resteraient quoiqu'ils fissent – des Occidentaux, de se mêler des affaires d'autrui, donnant prise aux vents dominants et provoquant l'indifférence polie de tous.

Dans le contexte historique d'une "communauté de destin" entre les différentes ethnies de Taiwan, contexte qui semble connaturel à cet espace insulaire puisqu'avant même l'arrivée des premières populations chinoises, et aussi loin qu'on puisse remonter avec quelques certitudes dans le temps, les groupes appelés aujourd'hui "aborigènes" furent toujours pluriels, l'arrivée de représentants d'ethnies occidentales ne change pas fondamentalement la donne. La patrimonialisation des reliquats des premières installations hollandaises et espagnoles montre la capacité d'intégration non seulement d'un gouvernement, mais d'une société dans son ensemble. Il semble donc que l'élaboration du concept si à la mode de nos jours d' "identification nationale plurielle" peut trouver dans le microcosme taïwanais un laboratoire particulièrement adapté.

Cette "identification nationale plurielle" peut tenter de s'élaborer de deux façons différentes : soit par le bas, en dévalorisant les cultures liées aux ethnies jusqu'à un point zéro où tout le monde partage un consensus incolore – mais de redoutables questions philosophiques alors naissent… –, soit par le haut, en travaillant les cultures de façon à ce qu'elles s'enrichissent les unes les autres tout en fécondant toujours davantage leur terroir ethnique. Le christianisme, en faisant glisser la notion de "frontière" du plan ethnique au plan moral, peut concourir à ce grand débat que la mondialisation rend dramatique. Pour l'évangélisation, qui est aux prises avec cette problématique depuis ses origines, une solution par le bas est dirimante, puisque cela reviendrait à priver de corps un mouvement de spiritualisation fondé dans le concept d'incarnation, aussi peut-elle jouer un rôle de premier plan dans l'attirance d'une solution par le haut.

Ces considérations nous aident à appréhender différentes évolutions de l'architecture des églises de Taiwan. Voyons dans ce paragraphe ce qui me semble un "cas d'école" : l'architecture des églises en milieu aborigène. Ce n'est pas tant ici l'étude de tel ou tel lieu de culte qui nous intéresse, que celle d'une logique qui s'est exprimée en tel ou tel bâtiment. Certaines de ces églises, médiatisées parce qu'elles servent de "vitrines" des arts aborigènes,

sont bien connues ; plutôt que d'en faire une recension, nous nous attacherons ici à commenter quelques détails nourrissant notre propos.[1]



Chœur de l'église de Tianpu, en milieu Amis (avant 1962). (Archives Mep)



Eglise du Sacré Cœur, à Wutai, dans le comté de Pingdong, en milieu Rukai (1959 pour la structure). (crédit M.P. Chamayou)

[1] Dans l'ouvrage *Church alive… op. cit.*, pp. 265-270, huit exemples sont donnés de ces "exemples d'inculturation" en matière d'architecture.

Qu'est-ce qui est aborigène (Amis) sur la première photo ? Rien.

Qu'est-ce qui est aborigène (Hukai) sur la seconde ? Tout.

C'est un peu rapide, certes. Malgré la difficulté de comparaison du fait de prises de vue différentes tant dans le cadrage que dans le temps, un simple coup d'œil suffit néanmoins à voir l'écart d'ambiance entre ces deux églises. L'une sera cataloguée comme une importation occidentale, l'autre comme un exemple d'acculturation à Taiwan. La première pourrait recevoir n'importe quelle légende, du moment que la date donnée fût d'avant la réforme liturgique. La seconde renvoie, quand on est familier des cultures formosanes, immédiatement à l'espace culturel Rukai, une des quatorze ethnies aborigènes reconnues par le gouvernement taïwanais, dont le peuplement traditionnel est à peu près situé à la jonction des comtés de Pingdong, Taitung et Kaohsiung. Pourquoi cette identification immédiate ? En raison, principalement, des habits (et autres attributs) qui recouvrent les sièges sculptés en forme de personnages, ainsi que du traitement de la statue de la Vierge (à gauche) et du tabernacle (à droite).



Sièges de l'église de Wutai. (crédit M.P. Chamayou)

Une autre église peut s'enorgueillir de tels "bancs", celle de Zhiben, près de la préfecture de Taitung, en milieu aborigène Puyuma, autre ethnie reconnue officiellement. Les personnages,

dans leur habillement ou leur coiffe, dans tous leurs motifs décoratifs, jusque dans leur faciès, sont différents de ceux de Wutai. Les artistes Rukai et Puyuma ont représenté, non pas des Aborigènes de Taiwan, mais des Rukai et des Puyuma. Dans les trois églises mentionnées, cependant, on retrouvera cet ensemble qui est propre à Taiwan : les écritures chinoises, les vitrages en forme géométrique et de couleur vive, les ventilateurs… etc.

Entre l'église de Wutai (ou celle de Zhiben) et toutes ces autres églises dont nous avons parlé dans la quatrième partie, la différence ne porte pas sur la volonté ou non d'adapter l'architecture, mais sur la cible de l'adaptation. Si nous prenons l'exemple d'un article tiré du *Bulletin* concernant une mission Mep au Vietnam, dans lequel le pasteur se déclare l'ennemi des bancs dans les églises, pour des raisons d'esthétique, de commodité pour le ménage, d'ordonnance dans les cérémonies, on ne peut mettre en doute sa volonté d'adaptation ; mais il s'agit là d'une adaptation fonctionnelle, ciblant certains aspects de la vie de la communauté.[1] Les bâtisseurs de Wutai ciblèrent d'autres aspects de cette même vie, des aspects qu'on appelle habituellement "culturels".

> Si l'on veut qu'une chrétienté marche bien, les minuties ont autant d'importance, et peut-être plus, que les questions importantes. Car les minuties, on les rencontre tous les jours, tandis que les questions importantes ne se présentent que rarement.[2]

Le but du chroniqueur Mep est que sa chrétienté « marche bien ». Le vocabulaire dénote un certain registre d'adaptation, qui va donc se préoccuper de certaines « minuties ». A Wutai également on se préoccupa de « minuties », mais pas des mêmes ; ici, le but premier n'était pas d'éviter les bousculades à la communion – même si ce paramètre fut certainement pris en compte également – mais de permettre aux fidèles de se sentir davantage "chez eux" dans l'église. "Chez eux" s'entendant avec une connotation ethnique, collective, familiale au sens clanique du terme…

Aussi, le raccourci provocateur du titre de ce paragraphe (« du rien au tout ») est à comprendre en fonction de critères ethniques, ce qui soulève un certain nombre de questions. La première est impertinente : en quoi ce type d'adaptation qui apparaît dans l'église de Wutai concerne l'architecture proprement dite. Ce qui est en jeu ici, ce sont les arts décoratifs, et non le bâtiment lui-même.

---

[1] BME, 1955, pp. 1056-1058, article « Une chrétienté vietnamienne ».
[2] *Ibid.*, p. 1058.



Extérieur de l'église de Wutai. (Internet)



Extérieur de l'église catholique Ste Croix de Sandimen, dans le comté de Pingdong, en milieu Paiwan
Une autre église "vitrine" des arts aborigènes. (crédit Ch. Zheng)

Rappelons que « les peuples aborigènes de Taiwan n'ont pas laissé de traces architecturales notables » et que le plus ancien vestige monumental de l'île est de facture hollandaise…[1] Les bâtiments qui structurent la vie communautaire de bien des villages aborigènes sont l'école et l'église, des apports récents dus à l'administration japonaise et aux missionnaires occidentaux.[2] Aussi, les extérieurs de ces lieux de culte qui servent de "vitrine" aux cultures

[1] Voir les propos du professeur Wang Ming-heng, lors de la rétrospective de 2004 dirigée par Gene King, cités sur : http://www.taiwan-panorama.com/en/show_issue.php?id=200489308s02e.txt&cur_page=3&table=2&distype=&h1=Art%20and%20Culture&h2=Architecture&search=&height=&type=&scope=&order=&keyword=&lstPage=&num=&year=2004&month=08

[2] Voir les propos du professeur Chiang Le-ching, cités sur une autre page du même site : http://www.taiwan-panorama.com/en/show_issue.php?id=200829702078e.txt&cur_page=2&table=2&distype=&h1=Art%20and%20Culture&h2=Architecture&search=&height=&type=&scope=&order=&keyword=&lstPage=&num=&year=2008&month=02

aborigènes, ne sont-ils pas inspirés d'architectures propres à ces mêmes cultures, faute de matière.



Détail de l'église de Sandimen : la croix extérieure dans une poterie typique de l'ethnie Paiwan.
(crédit Ch. Zheng)

Ce point est intéressant pour deux raisons : d'une part ces églises ne peuvent être dites acculturées que par un abus de langage, le même qui fait dire que l'église du Plateau d'Assy est un monument de l'art contemporain. Ces architectures ne sont qu'un écrin, elles sont traitées dans une optique muséologique. D'autre part, et cela tempèrera ce qui vient d'être dit, ces églises ont été construites, non pas sur un modèle local, mais sur la réinterprétation, par les missionnaires, de ce qu'ils découvraient des modes de vie aborigènes et des développements urbains propres à Taiwan (donc essentiellement chinois). Ce sont ces lieux de culte chrétien, fruits de l'imaginaire occidental et du matériau local, qui devinrent les modèles architecturaux des villages concernés.

Il y a donc inversion des influences : non pas une architecture chrétienne acculturée, mais un urbanisme aborigène dépendant de réinterprétations exogènes des cultures austronésiennes. En bref, si les fidèles se sentent "chez eux" en entrant dans une église, ce n'est pas parce que l'architecture leur rappellerait un quelconque schème propre à leur ethnie, mais parce qu'a été recréé un espace familier dans une structure étrangère. Rien, dans l'architecture de l'église de Wutai ou de celle de Sandimen, n'est traditionnel, au sens d'"ancestral", c'est la façon d'habiller cette architecture qui permet la réappropriation ethnique de ces bâtiments. La poterie "paiwan" qui sert de socle à la croix de l'église de Sandimen est la "canonisation" par la culture paiwan d'un symbole qui ne lui appartenait pas. Mais aujourd'hui, Sandimen ne serait plus une terre des Paiwan, et Wutai ne serait plus une terre des Rukai, sans ce symbole – avec une double focalisation, les presbytériens y ayant aussi leur église-écrin.

Et si cette appropriation a été possible, c'est peut-être en raison de la qualité d'interprétation des cultures locales par les missionnaires : les églises considérées ont beau être une nouveauté dans l'urbanisme austronésien de Taiwan, leur architecture n'en fait pas pour autant des "verrues". Les missionnaires, sur la foi de ce que nous avons lu de Jacques Dournes et d'autres, ont cherché à se repositionner sur la *domus ecclesiae* ; aussi, leur "invention" d'un temple/maison qui aurait pu être paiwan, ou rukai, ou de n'importe quelle autre ethnie, a-t-elle pu permettre à la greffe de ne pas être rejetée.

Régionalisme et "inculturation"

Une autre question soulevée par le passage, dans l'univers artistique aborigène, « du rien au tout » en fonction de l'ethnicité, rejoint et dépasse le débat que nous avons déjà esquissé à partir des propos de l'architecte Fu Chao-ching. Si nous acceptons d'inclure les arts décoratifs dans un processus d' "inculturation" de l'architecture, nous pouvons dire que les églises "vitrines" ci-dessus sont fondées dans le régionalisme le plus explicite. Mais cette sorte d'absolutisation d'expressions artistiques traditionnelles transmet-elle encore le sens qu'elles véhiculaient autrefois ? Et plus globalement, est-il opportun d'engager, au cœur d'un territoire national aux prises avec la construction d'une identité pluriculturelle, une "inculturation" à partir de marqueurs ethniques, au risque de faire du christianisme à Taiwan un patchwork, dont chaque élément, quelle que soit sa qualité de représentativité du fragment culturel considéré, serait incapable de s'intégrer dans une construction plus large ?

L'homogénéisation du paysage culturel que provoque la mondialisation, et dont le relais fut assuré, dans la région qui nous concerne, par des architectes comme Karl Freuler, a provoqué en réaction une réappréciation des formes vernaculaires, un repositionnement sur des arts coutumiers facilitant une identification ethnique immédiate. A Taiwan, cette réactivation des arts aborigènes a été d'autant plus virulente qu'elle s'apparente à un réflexe de survie. A la différence d'un pays comme Israël où les deux populations en présence, la juive et l'arabe, ne peuvent imaginer d'unification culturelle par simple suppression de "l'autre", l'absorption des minorités aborigènes par le monde chinois taïwanais est en cours ; l'horizon d'une République de Chine dépourvue d' "altérité ethnique interne" n'est pas une vue de l'esprit.[1] Les mouvements "nativistes" ou "revivalistes" sont-ils un "chant du cygne" des ethnies aborigènes de Taiwan, ou une prise de conscience nationale destinée à modifier

[1] L'avenir des relations politiques entre les deux rives du Détroit aura une influence sur les mouvements de revitalisation des populations aborigènes. On peut imaginer qu'une réunification avec la Chine continentale conduira à une nouvelle politique de sinisation et de gommage des spécificités taïwanaises. Mais qui sait ?

durablement l'identité du pays ? En tout cas, pour l'Eglise catholique dont la moitié des membres est issue des minorités austronésiennes, la question se pose totalement différemment que pour le gouvernement ; elle possède un caractère "dramatique", et sa résolution ne va pas sans hésitations et réflexions approfondies.

> Au moment de l'évangélisation, dans les années 1950-1960, on a exigé des chrétiens convertis un renoncement global de tout ce qui avait trait avec leur religion traditionnelle, c'est-à-dire non seulement le rejet en bloc du chamanisme traditionnel, mais également l'adoption de nouveaux rites et d'une autre langue rituelle (le latin). Au début des années 1970, on est passé à l'usage de la langue locale, mais cela a fort troublé les chrétiens les plus âgés, car en introduisant la langue locale dans la liturgie et la prière catholiques, on y a inévitablement réintroduit certaines expressions du rituel chamanique qui, lui, était alors encore toujours condamné par la majorité des missionnaires. Aujourd'hui, l'Eglise a une attitude plus ouverte vis-à-vis des pratiques chamaniques, mais la plupart des agents pastoraux indigènes ne comprennent plus ces pratiques, d'où une grande difficulté à aider les fidèles à discerner le bon grain de l'ivraie. A côté de cela, il faut aussi tenir compte de l'apparition récente de formes aborigènes de néo-chamanisme, qui peuvent parfois relever du simple folklore identitaire, ou pire, du pur charlatanisme.[1]

Le « charlatanisme » dont il est question ici à propos de procédés de guérison physique, peut, sur le plan qui nous occupe, se rapprocher de ce « régionalisme réactionnaire », qui tend à identifier le retour formel au passé – utilisé comme argument commercial – comme la solution d'avenir. On le voit, cette question peut aisément se transposer à un niveau global.

Cette incohérence de l'Eglise a été en partie provoquée par un manque de recul temporel. Un demi-siècle, dans un contexte multiculturel en recomposition permanente, ce n'est pas suffisant pour gérer tous les tenants et les aboutissants d'une "inculturation" dont la formulation est finalement récente et toujours inachevée.[2] L'expérience multiséculaire que les missionnaires avaient accumulée en Chine sur ces questions-là se retrouva quasi-annulée par les grandes remises en cause de l'après-Concile ; une réappropriation pacifiée des fondamentaux missionnaires de l'Eglise, en interaction avec les évolutions en partie indéchiffrées du monde contemporain, est en cours. Dans ce travail, la coopération avec des

[1] Olivier Lardinois, « La rencontre du christianisme avec les pratiques chamaniques et néo-chamaniques des populations indigènes d'Asie orientale », dans *Eglises d'Asie* n° 457, février 2007.
[2] La façon dont nous avons présenté ce mot dans la troisième partie est assez éloignée de la signification qu'il revêtait pour le grand public chrétien au début de son parcours, au cours des années soixante-dix. Il ne se différenciait guère alors des mots "acculturation" ou "contextualisation".

artistes locaux est non seulement une source d'inspiration, mais encore une nécessité pastorale, comme le père Gourraud et tant d'autres après lui l'ont rappelé.

Pour rester sur notre terrain et dans une ligne suffisamment précise pour affiner notre questionnement, prenons le cas de Sakuliu Pavavalung, de l'ethnie Paiwan, le principal auteur des décors extérieurs et intérieurs des deux églises, la catholique et la presbytérienne, de Sandimen.

> Nous n'avons pas de langage écrit. Nous exprimons ce que nous avons à l'esprit par l'intermédiaire de ce que vous appelez l' "art", bien que dans notre langue, il n'y ait pas de terme spécifique pour cette notion parce que l' "art" fait partie de notre mode de vie.[1]

Pour cet "artiste", il ne s'agit plus seulement de préserver les supports traditionnels du mode de vie paiwan, mais d'exprimer, à partir d'eux, mais combinés à de nouveaux modèles, une créativité. Son discours tente de réconcilier les deux types de régionalisme dont parlent les théoriciens actuels de l'architecture ; ainsi, le "réactionnaire", celui qui se contente de copier l' "avant", se révèlerait utile en tant qu'apprentissage, comme première étape d'une réappropriation personnelle de la culture ancestrale, de façon à lui engendrer par la suite de nouvelles œuvres originales. Prenons l'exemple du motif du serpent, si présent – ou qui fut si présent – dans l'imaginaire paiwan :

> Quand nos ancêtres s'installaient quelque part, ils commençaient toujours par construire une maison et par la baptiser. […] Alignées et adossées à flanc de montagne, ces maisons ressemblaient de loin au serpent-aux-cent-pas que nous adorons. (Ce serpent tire son étrange nom populaire de la croyance selon laquelle la personne qu'il mordait ne parvenait guère à faire plus d'une centaine de pas avant de s'effondrer, foudroyée). Les plaques qui brillaient sous le soleil représentaient les écailles du serpent. Dans ce type d'habitation, nos ancêtres se livraient à une contemplation de la relation de l'homme et de l'univers. Ils développèrent leurs propres concepts cosmogoniques et géographiques qu'ils représentèrent à l'aide de gravures et de sculptures avec lesquelles ils décoraient les maisons. La plupart d'entre eux étaient chasseurs, agriculteurs ou artisans. Une maison traditionnelle est semblable à un petit musée, un microcosme qui montre comment fonctionne la pensée Paiwan.[2]

---

[1] Interview de Sakuliu Pavavalung par Anita Huang, auteur de l'article « Le dragon et le serpent », publié le 1er mai 1997 sur le site : http://taiwanauj.nat.gov.tw/ct.asp?xitem=72457&ctnode=1593&mp=20

[2] *Ibid.*

Cette vision muséologique de la maison traditionnelle, qui est la réinterprétation par l'artiste actuel de l'habitat ancestral, et que nous retrouvons dans cette maison commune qu'est l'église, permet des rapprochements inédits. Ainsi, sur le linteau d'une nouvelle bâtisse en "style" local, Sakuliu a gravé un serpent et un dragon, ce dernier renvoyant à la symbolique chinoise, leur rencontre exprimant l'espoir d'une cohabitation pacifiée entre les ethnies taïwanaises. On pourrait objecter que cette égalité symbolique s'apparente à un vœu pieux, et qu'il n'est pas sûr du tout, d'un point de vue ethnologique, que le rattachement du dragon au monde han soit similaire à celui du serpent au monde paiwan. Mais un autre rapprochement paraît encore plus problématique, celui avec le serpent biblique.

> Je me souviens que lorsque j'ai commencé à fabriquer des pots en argile, certains membres de la tribu ne voulaient pas qu'ils soient décorés de motifs de serpents parce qu'ils étaient chrétiens et pensaient que le serpent représentait le diable. Je nourris aujourd'hui l'espoir que le serpent occidental ne viendra pas remplacer notre serpent-aux-cent-pas et que le serpent Paiwan saura s'entendre avec le dragon chinois.[1]

Dans les églises de Sandimen, ces deux serpents semblent bien représentés, mais pas au même endroit. Celui qui se rapporte à la Bible est à l'intérieur, l'autre est à l'extérieur.



Sandimen (presbytérien[2]), détail du revêtement de l'allée centrale. Scène (la première en entrant) de la Genèse, Adam et Eve (?) partagent le fruit défendu sous le regard du serpent, allégorie du Tentateur. (crédit Ch. Zheng)

[1] Interview de Sakuliu Pavavalung par Anita Huang, déjà cité.
[2] Je n'ai malheureusement pas d'illustration pour les décors intérieurs de l'église catholique de Sandimen. Mais le fait que ce soit le même artiste pour les deux églises rend anodin le passage de l'une à l'autre ; et cela annonce les développements de notre avant-dernier chapitre, consacré aux protestants.



Sandimen (catholique), détail de la frise qui coure tout le long de l'église.
Le serpent-aux-cent-pas (?) protégeant la tribu. (crédit Ch. Zheng)

Ce rapprochement est-il une rencontre, une union, une communion, ou une simple juxtaposition ? On ne peut fusionner ces deux serpents. On ne peut en faire les deux faces (la positive et la négative) d'une même réalité, car les processus allégoriques dont ils sont les résultats sont différents. Il paraîtrait plus simple de modifier carrément un des deux symboles de façon à éviter toute confusion, mais comment choisir celui des deux qui cèdera face à l'autre, sans tomber d'emblée dans une logique de domination que le sanctuaire, accueillant à tous, voudrait justement éliminer ?

Cet exemple montre combien l' "inculturation" ne saurait se confondre avec le régionalisme. Entre le christianisme et les cultures, les irréductibilités concernant la foi ou les mœurs ont généralement été tranchées par le principe de "conversion". Mais quand l'appareil symbolique local n'a a priori rien à "se reprocher" face au jugement de la Révélation, comment gérer les interférences avec cet autre appareil symbolique dans lequel la Révélation s'est exprimée et a été transmise ? Les églises de Sandimen apparaissent comme une étape dans la résolution de ces questions. Mais le monde missionnaire est encore loin d'y avoir répondu avec satisfaction. Il est encore trop tôt pour dire si ce type d'acculturation sera efficient sur le long terme de l' "inculturation". Notons cependant, pour alimenter la réflexion, que le serpent-aux-cent-pas des Paiwan, tire son appellation de l'expérience de la mort, et que celle-ci, dans l'univers biblique est reliée au péché.[1]

[1] « De l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement » (Gn II, 17), repris dans le Nouveau Testament par St Paul : « De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché… » (Ro V, 12)

Enfin, le passage « du rien au tout » dans l'adaptation des églises en un milieu ethnique particulier – mais on peut ici généraliser à tout milieu missionné – fait naître une troisième question : jusqu'où aller dans le régionalisme ? Doit-on tout prendre de l'autre, et comment ? Que faire des aspects ténébreux que toute culture recèle ?

Le rôle "purificateur" de l'évangélisation fait partie des fondamentaux de la mission ; depuis ses origines, l'Eglise se donne pour tâche d' "exorciser" les cultures, à la façon dont la Révélation biblique a peu à peu "exorcisé" les cultures de l'Orient antique. Cet aspect de la mission chrétienne n'a cependant guère été étudié jusqu'à présent dans l'architecture. L'exemple ci-dessus du serpent paiwan nous donne l'occasion de lancer brièvement quelques pistes.

Les « incohérences » de l'Eglise à Taiwan dont il était fait mention plus haut, révèlent une certaine gêne des acteurs de la mission : d'une part, on ne peut prétendre aller vers l'autre fraternellement qu'en le prenant tel qu'il est, dans toute sa réalité humaine ; d'autre part, on ne peut accepter ce qui, chez l'autre, est en contradiction radicale avec l'Evangile. Dans tous les domaines de la missiologie, une réflexion doit être menée pour apprendre à gérer ce paradoxe. Les arts sont un lieu idéal pour approfondir cette question.

Le régionalisme a souvent une tendance "irénique", qui tend à effacer purement et simplement tout ce qu'on ne veut pas voir de la culture traditionnelle, tout ce qui en elle n'est pas conforme au "politiquement correct" en vigueur. Cet effacement peut se faire de deux façons : soit par proscription, légale ou tacite – il est interdit de… – soit par transposition symbolique – on prend tel élément mais on en modifie le sens. Ces deux façons de procéder ont chacune leurs limites, en raison de l'inertie des cultures et de la pesanteur fondamentale de la "pâte" humaine.

Une église de mission fondée sur une acculturation d'ordre sentimental, qui ignore, volontairement ou non, le contenu réel véhiculé par les expressions culturelles qui sont réutilisées, risque d'être insignifiante dans le paysage, d'être réduite à un conservatoire de formes passées, incapables de nourrir la liturgie chrétienne avec le présent d'une population donnée. Dans le pire des scénarios, et le père Dufay nous avait déjà mis en garde, l'adaptation devient un contresens et l'évangélisation un contre-témoignage.

Le côté obscur des cultures ne peut pas ne pas être pris en charge ; sinon l'Evangile ne pénètre pas en profondeur.

On constate tout au plus de nos jours l'existence d'une sorte de syncrétisme, un "hybridisme",

> ou "christo-paganisme" que l'on trouve d'ailleurs aussi bien chez les protestants que chez les catholiques, ce qui montre, selon Luzbetak, que l'Eglise n'est pas parvenue à contenter les besoins des autochtones qui la trouvent intransigeante et orgueilleuse.[1]

Cette conclusion d'un l'article de Chantal Zheng qui présente les évolutions et les défis de la mission chrétienne à Taiwan, peut très bien s'appliquer à notre propos : "l'autre", s'il n'est pas rejoint par l'Eglise jusqu'en ses questionnements les plus existentiels, se détournera d'elle, ou s'accommodera, de façon utilitariste et opportuniste, de son message tout en allant chercher ailleurs. La volonté de l'Eglise de ne voir dans la culture de l'autre que du beau et du bon peut se retourner contre elle en l'assimilant, malgré elle, à une autorité débonnaire et orgueilleuse qui décrète ce qui est beau et bon, selon ses critères à elle. Le refus de voir dans la culture de l'autre ce qui le maintient dans la peur peut être considéré comme un mépris.

Les deux emblèmes architecturaux que nous avons présentés dans cette thèse nous indiquent deux façons possibles d'assumer de "l'autre" même l'inavouable – mais à cette profondeur, il n'est plus "d'autre" qui tienne puisque le missionnaire sait qu'il n'est pas exempt lui-même d'obscurités. La cathédrale gothique avait ses gargouilles démoniaques. Le serpent tentateur de la Genèse, porte, dans la tradition biblique, deux noms propres qui sont au départ des noms communs : Satan (celui qui fait achopper) et Lucifer (le porteur de lumière). Ce dernier nom est étrange, car il est positif. Le christianisme, comme le judaïsme, n'a pas uniquement lu dans ce nom le rappel "historique" de la déchéance, mais aussi une mission "actuelle" ; les démons, les gargouilles, ont un rôle positif dans l'économie du Salut tout comme dans l'architecture : on évite aux eaux d'écoulement de salir et d'user les façades. L'abbatiale cistercienne, par un procédé inverse, si elle n'imageait plus la présence ténébreuse, l'explicitait tout autant par l'enfermement – à vie – du moine dans un volume d'où avait été banni tout divertissement. Soit le moine se cognait la tête contre les murs soit il était purifié, le premier mouvement pouvant être le vecteur du second... Le chant, et du moine et de l'eau, venant humaniser – et donc diviniser – ce cheminement.

Dans la logique architecturale chrétienne, les monstres intérieurs doivent être montrés tout en étant soumis, tout en restant "porteurs de lumière". Ce rôle cathartique peut s'exprimer en positif, par des représentations adéquates, ou en creux, par l'absence totale d'image, y compris les plus légitimes. L' "inculturation" ne saurait être une chirurgie esthétique, car la

---

[1] Chantal Zheng : « La Mission Chrétienne à Taiwan de 1950 à nos jours: approches contrastées du multiculturalisme » Atelier XIX – XX : Christianisme, modernité et démocratie en Asie, en ligne sur le site : http://www.reseau-asie.com/cgi-bin/prog/gateway.cgi?langue=fr&password=&email=&dir=myfile_colloque&type=jhg54gfd98gfd4fgd4gfdg&id=262&telecharge_now=1&file=xix_xx_zhengchantal.pdf

sotériologie chrétienne a cette prétention de délivrer l'homme de ses peurs fondamentales. La liturgie catholique du baptême débute par un exorcisme, et la profession de foi du catéchumène est toujours précédée d'une renonciation publique à Satan. Le lieu de la liturgie se doit de participer à cet exorcisme et d'expliciter dans le paysage, non seulement ce en quoi croient les fidèles, mais aussi ce en quoi ils renoncent.

Terminons en ajoutant que l'architecture catholique a aussi été utilisée dans un rôle apotropaïque – les chapelles dédiées à St Roch à l'entrée des villages de Provence… – et déculpabilisant – les indulgences attachées à des lieux ; ce type de présence architecturale est un signe éminent de christianisation d'une société. Si les églises ne jouent pas ce rôle, le peuple, dans la nécessité vitale d'être rassuré, psychologiquement ou/et métaphysiquement, se tourne vers d'autres médiations.

Ce deuxième exemple de repositionnement fondé sur le même diptyque conservation/réinterprétation, mais inversé, le premier terme renvoyant à la partie immatérielle des cultures locales et le second à leur matérialisation dans un contexte chrétien, par les questionnements quasi insolubles qu'il engendre, témoigne en négatif de la "facilité" de l'adaptation, quand elle n'a à se soucier que de quantités (fidèles à abriter et monnaie à compter). Voyons maintenant une autre expérience missionnaire à Taiwan qui apportera à notre propos un nouvel éclairage.

5.2 La mission formosane des Camilliens

En décembre 2007, j'effectuai une mission à Rome, dans les Archives de la maison-mère de l'Ordre camillien en vue d'une contribution à un ouvrage collectif sur les missionnaires chrétiens.[1] Pour les besoins de la publication dont la pertinence scientifique demandait une diversité géographique des articles me fermant la porte de Taiwan, je choisis de travailler sur la mission camillienne en Chine. L'avantage était double : le sujet était facilement circonscrit, une goutte d'eau d'une vingtaine d'acteurs[2] pour une œuvre s'étalant sur six années à peine, et il constituait une sorte de prélude à ma recherche de thèse, puisque ce furent ces mêmes missionnaires qui, expulsés de Chine, initièrent une nouvelle aventure de l'autre côté du Détroit de Taiwan.

[1] François Molliet : « Des bâtisseurs au service des malades : les Camilliens en Chine », dans *Missionnaires chrétiens… op. cit.*, pp. 218-254.
[2] Sept pères, sept frères, cinq sœurs et un médecin laïc, tous italiens. *Missionnaires chrétiens… op. cit.,* p. 222.

Profitant de mon séjour à Rome, je récoltai aussi une partie du fond archivistique camillien concernant Taiwan dans l'espoir de pouvoir en tirer quelque chose pour la thèse en gestation. Les aléas de son élaboration ont réduit la présence camillienne au présent chapitre, dans l'attente d'une future occasion de tracer un portrait plus complet de cette mission formosane, autrement plus consistante, en durée, en personnel et en potentiel, que celle, si vite avortée, de Chine.

Je me contenterai ici de donner quelques conclusions, fondées sur un rapide aperçu des archives romaine[1], accompagné de quelques photographies, afin de rajouter une harmonique importante à cette étude sans toutefois l'alourdir ni ralentir sa dynamique propre. Il m'a semblé opportun de traiter la mission camillienne, comme nous avons déjà traité les missions Mep extérieures à Taiwan, en complément périphérique venant illustrer et préciser une ligne directrice, mais en évitant que celle-ci n'en soit obscurcie.

De toutes les autres missions catholiques de Taiwan – et elles sont nombreuses –, celle des Camilliens apparaît la plus appropriée pour étayer l'étude de la construction Mep à Hualien. En effet, Mep et Camilliens sont à la fois proches et complémentaires. Les deux congrégations eurent – et ont encore – des relations de bon voisinage, les Camilliens participant à certaines bénédictions d'église du diocèse de Hualien, les Mep allant se faire soigner à l'hôpital de Luodong dans le comté d'Yilan.[2] Un lien fut aussi assuré, pour l'autre mission camillienne formosane, celle de Magong sur les îles Pescadores, par l'aide des sœurs chinoises du St Cœur de Marie de Moukden aux soins pastoraux, sœurs qui furent, nous l'avons vu, les premières auxiliaires de Mgr Vérineux et de ses missionnaires.[3]

La complémentarité – outre un type d'archives très différent du *Bulletin* – est assurée par un certain nombre de particularismes de la mission camillienne. Nous en relèverons trois. A la différence des Mep et de la plupart des instituts missionnaires catholiques qui, en débarquant à Taiwan, tournaient la page d'une aventure séculaire, voire multiséculaire, sur le continent chinois, les Camilliens venaient tout juste de s'ouvrir à l'Asie. Même si les quelques années de labeur en Chine avaient profondément marqué les quelques missionnaires qui s'y étaient engagés, l'histoire était trop neuve pour constituer un poids mort. Sitôt à Taiwan, les rescapés des "tribunaux populaires", vite rejoints par des confrères d'Italie qui n'avaient de la Chine qu'une image de missionnaires héroïques à imiter, mirent

[1] Elles seront indiquées sous le sigle AR, suivi de la côte.
[2] Voir BME, 1961, chronique Hualien, pp. 369-404, ou *Epiphanie*, 1964, chronique Hualien, pp. 701-718. Le nom de cette première mission camillienne apparaît dans les archives avec la translittération de *Lotung*.
[3] Voir BME, 1959, chronique Hualien, pp. 439-442. Le nom de cette autre implantation camillienne apparaît dans les archives avec la translittération de *Makung*.

toute leur énergie dans le soin à apporter à une population perçue d'emblée comme l'unique cible à atteindre. Aussi, les écrits traçant le chemin « du Yunnan à Taiwan »[1], n'appelaient-ils pas une suite au titre inversé.

Le deuxième point qui distingue les Camilliens des Mep, et qui les rapproche en cela des autres congrégations religieuses, est le fait de "recruter" parmi les populations locales. Si, à l'origine de la mission formosane n'étaient que des Italiens, à son zénith, en 1969, sur une quarantaine de membres, un tiers était issu du milieu local.[2] En 2007, sur les dix-neuf Camilliens présents dans le pays, quatre ont un nom chinois ; mais la communauté est désormais internationale, avec notamment plusieurs Philippins.

Mais c'est le troisième point qui est de loin le plus important, et qui constitue le cœur de la spécificité camillienne : une évangélisation enracinée dans l'exercice de la médecine.[3]

> Si toutes les congrégations missionnaires ont pour motivation commune l'évangélisation, elles mettent en œuvre cet appel reçu de l'Eglise selon des particularismes qui justifient leur diversité. Chacune évangélise à sa manière, selon son "charisme", qu'elle tient de son fondateur et des développements de son histoire. Au milieu de cette variété d'incarnations du concept d'évangélisation, les Camilliens se distinguent par une orientation sanitaire et sociale qui n'est pas, comme ce peut être le cas pour d'autres groupements confessionnels, une simple option, un choix stratégique, redéfinissable selon les contextes, mais leur identité même. Le Camillien est un "serviteur des malades" ou il n'est pas.[4]

Qu'est-ce que cette spécificité implique en matière d'architecture ? En quoi façonne-t-elle des bâtiments différents de ceux des autres congrégations missionnaires ? Commençons par un rapide résumé de ce que les Camilliens construisirent en Chine ; les continuités et les ruptures que présente leur architecture à Taiwan seront ainsi un révélateur de certains enjeux culturels de l'architecture chrétienne en général.

---

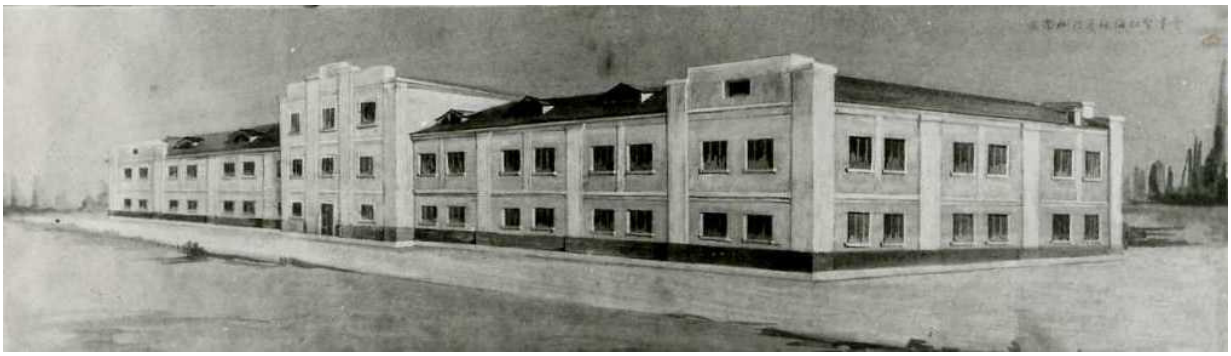
[1] Titre d'un article du père Antonio Didonè (MI), « Dallo Yunnan à Taiwan, la missione camilliana nel 1952 », paru dans *Missioni Camilliane,* 1952-1953, pp. 69-84.

[2] AR 2/304/35. La plupart de ces natifs (des Aborigènes surtout) étaient alors en cours de formation. A noter qu'en Chine, pour diverses raisons, les Camilliens ne s'étaient pas empressés d'accueillir des jeunes chinois dans la communauté. Les quelques aspirants locaux furent envoyés en formation auprès des Salésiens de la préfecture d'à-côté, eux qui avaient la structure nécessaire. Il n'est plus fait mention d'eux à la fermeture de la mission de Chine. Voir *Missionnaires chrétiens… op. cit.*, pp. 229-230.

[3] Rappelons que plusieurs congrégations religieuses féminines portent aussi ce "charisme". D'autre part, le monde protestant connaît aussi cette action évangélisatrice par la médecine, mais peut-être davantage liée à des initiatives personnelles. Le cas d'Albert Schweitzer au Gabon est le plus connu (prix Nobel de la paix en 1952) ; citons aussi pour Taiwan le pasteur James L. Maxwell (voir l'article qui lui est dédié par Chantal Zheng dans *Missionnaires chrétiens… op. cit*, pp. 204-217).

[4] *Missionnaires chrétiens… op. cit.*, p. 218.

L'aventure du Yunnan



Projet de l'hôpital St Camille à Huize dans le Yunnan, destiné à recevoir 88 lits, sur un terrain donné aux Camilliens par le diocèse. Le dessin et la première tranche de la réalisation furent l'œuvre des Camilliens (ils en assurèrent la direction technique et matérielle). Complété d'un jardin potager, comme en chacune des résidences camilliennes, pour fournir en produits frais la cuisine de l'hôpital. (Archives camilliennes)

En Chine[1], les Camilliens bâtirent sept églises[2], des résidences/dispensaires[3], une léproserie et demie[4], un orphelinat (à peine commencé), et un hôpital à l'envergure régionale (resté inachevé). C'est peu pour mettre en lumière une politique de visibilité, d'autant que la plupart des édifices (à l'exception notable de l'hôpital) ne furent que d'humbles instruments de travail ; mais quand on pense que ce "peu" fut construit en trois années, en des localités fort distantes les unes des autres, atteignables par des pistes de mauvaise qualité, par des missionnaires en nombre réduit déjà happés par une foule quémandant leur assistance médicale, on se dit que la poussière des chantiers dut être le lot quotidien de cette mission, tout au long de son fonctionnement de croisière, c'est-à-dire après le temps d'apprentissage linguistique et avant la désorganisation économique provoquée par la guerre civile. La citation ci-dessous, à propos de la prise en charge de la nouvelle mission de Qiaojia[5] en octobre 1948, donnera une idée du climat habituel du labeur camillien en Chine :

[1] Dans cette portion de Chine située au nord-est de la province du Yunnan, dans la préfecture de Zhaotong, enclavée entre le Sichuan et le Guizhou. Huize, la ville qui devint le centre de la mission camillienne, est située à mi-chemin entre Zhaotong et Kunming, la capitale provinciale.

[2] D'après un compte-rendu de Mgr Kerec, l'évêque salésien du lieu, celui qui avait appelé les Camilliens (AR 2/312/32). Ce chiffre n'est pas confirmé par les autres archives. En fait, la seule église nouvelle dont on parle est celle de Qiaojia, toutes les autres sont « restaurées », sans pouvoir toujours dire si cette restauration équivaut à une reconstruction ou à un simple ravalement de façade.

[3] Probablement autant que d'églises. On retiendra surtout la maison St Camille à Zhaotong, premier QG de la mission, la maison St Joseph à Huize, la maison Ste Famille à Qiaojia, les trois dont la construction est "distinguée" par les archives.

[4] Celle de Zhaotong qui était « complètement délabrée », et celle de Kunming qui devait être agrandie mais dont les travaux ne purent être terminés.

[5] A 80 km à l'ouest de Huize, dans la vallée du Jinsha Jiang à la frontière avec le Sichuan.

> L'état de la maison de la Mission est vraiment piteux. Des parties du toit sont tombées, le reste est dangereux ; de l'ancienne église et de l'école, il ne reste qu'un tas de boue. Quand frère Caon a vu la maison, il s'est passé la main dans les cheveux en disant : « On ne sait par où commencer. » Tout est à refaire, et ce qui reste est à démolir. […] Il avait été décidé de ne pas ouvrir le dispensaire avant de finir les travaux de restauration de la maison. Mais douze jours après notre arrivée, accédant aux suppliques insistantes de nombreuses personnes qui demandaient à être soignées, on a dispensé des soins. La pauvre salle qui servait de cuisine et de dortoir s'est transformée aussi en infirmerie. Le frère Caon, l'après-midi, laissait le marteau et la truelle pour endosser la panoplie du médecin et de l'infirmier, rôle qu'il remplit avec grande charité et patience. Deux heures de soins par jour suffiront, avions-nous pensé. Huit jours après, c'était trois, quatre heures (on notera qu'il fallait aussi travailler à réparer la maison). Malgré la pauvreté du lieu, les malades venaient chaque jour de plus en plus nombreux, et on dut faire appel à frère Giordan qui était à Huize, pour qu'il vînt en aide à frère Caon déjà très occupé par la construction. Frère Giordan arriva ici le 4 décembre 1948. Le 7 janvier, on put déménager le dispensaire dans une belle salle de la maison refaite à neuf. A partir de ce moment, le nombre des malades augmenta encore et encore.[1]

De cette omniprésence des chantiers que retenir ? Que les Camilliens vécurent constamment dans du provisoire. Dès qu'une mission possédait son église, son dispensaire, son école et sa résidence, ces trois dernières entités parfois rassemblées dans la même maison, on intégrait ce poste dans le parcours hebdomadaire – ou autre rythme – du missionnaire le plus proche, et on passait à un autre village, essayant de répondre progressivement à ces nouvelles demandes qui très vite ne cessèrent d'affluer, tant de la part de confrères (Salésiens et Mep) que de mandarins. Nul besoin pour les Camilliens de s'inventer de la besogne ; les conditions de la mission les maintenaient sous pression. Les archives nous présentent des hommes en mouvement constant, sautant d'un projet à un autre, non pas mus par un mal-être intérieur qui les chasserait d'un endroit vers un ailleurs, mais par des appels extérieurs pressants et touchants.

Toute la construction camillienne que les textes nous font entrevoir est déterminée par cette urgence, non plus uniquement pastorale – comme nous l'avons vu avec les Mep à Taiwan –, mais charitable, au sens chrétien du terme, ce que l'on traduirait aujourd'hui, en un langage sécularisé, par "caritative". La pauvreté, la misère même, qui caractérise la population autochtone telle qu'elle est présentée par les missionnaires, renvoie toutes les considérations esthétiques et culturelles qui précèdent dans une autre galaxie. Parler "style" à un Camillien

[1] AR 2/312/6 (traduction personnelle à partir de l'italien).

de Chine, c'est de l'hébreu. Toutes ses bâtisses furent purement fonctionnelles, sans aucune prétention symbolique.

Quoique…





La maison St Camille, à Zhaotong, premier centre de la mission camillienne, construit dès 1946.
(Archives Camilliennes)

La résidence à étage, tout en brique, en partie revêtue de badigeon, avec son préau s'ouvrant par trois arcades sur la rue, témoigne d'une qualité de construction qui la rend "luxueuse". Il est vrai qu'on est en ville, dans une des préfectures de la province du Yunnan. Les pilastres et la toiture en tuile donnent à la maison un petit côté "méditerranéen", qui a dû jaillir spontanément de l'imaginaire italien du frère Caon « l'ingénieur » et du père Pastro « le décorateur ». Le matériau est local, du moins l'argile, mais qu'est-ce qui ressemble plus à une brique qu'une autre brique ?

Crues ou cuites, les briques furent le matériau "noble" de la mission ; pour les édifices plus modestes, on se contenta de terre sèche, aussi bien dans les chambres des léproseries que dans les églises secondaires. Le seul bâtiment dont on dit qu'il provoqua la fierté des missionnaires fut l'église de Qiaojia, entièrement en briques cuites, premier bâtiment de ce genre dans la région, « le plus grand de la cité »[1]. Le monument ne s'apprécie que par rapport à sa "monumentalité".

Avec des chantiers entièrement gérés par les missionnaires eux-mêmes[2] – ceux-ci n'hésitant pas à se mêler aux manœuvres chinois pour les travaux pénibles –, avec des capacités financières dont ils se plaignirent mais qui suffirent cependant à subvenir aux achats de terrain et au coût des constructions[3], avec un souci d'adaptation à des conditions matérielles

[1] AR 2/312/16.
[2] Les Camilliens, surtout en la personne de frère Caon, assumèrent seuls toutes leurs constructions, du dessin initial à la décoration intérieure. Peut-être aussi parce que dans ces campagnes reculées il ne fallait pas compter trouver de personnes suffisamment éduquées pour concevoir des projets qui, même modestes, dépassaient les standards architecturaux locaux. Les missionnaires faisaient ici œuvre de "développement".
[3] Une grande partie des terrains fut donnée par le diocèse aux Camilliens, mais une autre partie fut achetée,

et à des nécessités d'ordre corporel, sans un regard pour les réalités culturelles du lieu, cette façon de faire nous rappelle les débuts de la mission Mep à Hualien. C'est un peu comme si les Camilliens en Chine en étaient resté à la première étape de la politique de visibilité des Mep, quand leur stratégie n'était dictée que par un enchaînement saturé de bousculades et d'appels d'air, avec une possibilité de prise de recul limitée.

Une croissance originale

En 1952, les Camilliens qui avaient œuvré en Chine se partagèrent entre Taiwan et la Thaïlande, et recommencèrent tout à zéro. Ces deux nouvelles missions formèrent un temps la province camillienne d'Extrême-Orient. Celle de Taiwan fut très vite double, avec une première implantation, qui resta toujours la plus importante, à Luodong, dans le comté d'Yilan qui relève de l'archidiocèse de Taipei, au nord-est du pays, et une seconde à Magong, sur Penghu (les îles Pescadores) qui fait partie du diocèse de Tainan, au sud-ouest.[1] Cette seconde mission fut, dans ces dernières décennies, progressivement remise à l'Eglise diocésaine. Aujourd'hui, la mission de Taiwan, recentrée sur Luodong et Taipei, est une "délégation" de la province camillienne des Philippines.

En 1952, Taiwan, toute République de Chine qu'elle était devenue, n'était pas le Yunnan, même sur le plan linguistique. Tout était à réapprendre, sauf la compréhension immédiate des immenses besoins sanitaires de la population locale qui happèrent une nouvelle fois les missionnaires dans une spirale de travail ; les Camilliens se retrouvaient dans un contexte de sous-développement qui, malgré un demi-siècle de colonisation japonaise qui l'avait déjà bien relativisé, ne leur laissa pas le loisir de la nostalgie. La preuve que Taiwan ne fut pas la simple continuité du Yunnan mais une nouveauté dans la vie de l'Ordre de St Camille, est qu'on fêta les soixante ans de la mission en République de Chine non pas en 2006 (1946 : arrivée des Camilliens à Zhaotong), mais en 2012 (1952 : arrivée à Luodong).[2]

A Luodong, les Camilliens ouvrirent, dès le 15 juillet 1952, quelques semaines après leur arrivée, ce qui allait devenir l'hôpital Ste Marie, dont la construction, aile par aile, s'étala sur une dizaine d'années. C'est aujourd'hui un Hôpital régional d'enseignement (autrement dit, un CHU) de plus de 500 lits. En même temps, ils bâtirent diverses églises et résidences missionnaires à Luodong et dans les villages avoisinants, l'ensemble du district pastoral leur

---

notamment pour des agrandissements de lots, afin de créer des potagers destinés à assurer une certaine autonomie alimentaire et à la communauté et à ceux qui gravitaient autour, les malades et leurs aides.

[1] Voir la carte p. 179.

[2] Bulletin de l'Agence *Fides* en date du 1er juin 2012.

ayant été confié. A Magong, ils bâtirent, là aussi en plusieurs étapes, l'hôpital St Camille, qui est aujourd'hui un hôpital local d'une capacité de 120 lits, puis des églises pour chaque nouvelle chrétienté et des résidences. A cela il faut rajouter une école d'infirmière (qui accueille actuellement 800 élèves, répartis en trois années d'étude), une maison pour personnes âgées, le centre St Camille pour enfants handicapés mentaux (ancien sanatorium), ainsi que différents bâtiments destinés aux activités de formation et d'évangélisation.

Une rapide revue des archives romaines de la congrégation m'invite à relever deux points qui différencient la mission camillienne de celle des Mep pour la période que nous avons étudiée dans la partie précédente : le rapport à l'argent et la courbe de croissance.

Les Camilliens, à Taiwan, autant que je puisse en juger, ne connurent pas l'angoisse pastorale du manque de moyens financiers. A l'automne 1954, la province camillienne d'Amérique du Nord mit à la disposition de la province de Lombardie-Vénétie 25 500 $US en vue de la construction de l'hôpital Ste Marie de Luodong.[1] Cette somme se divisait comme suit : 5500 de dons, 5000 au titre d'un crédit à taux zéro, 15 000 au titre d'un crédit à 4%. Le remboursement devait se faire en quatre ans, les versements de la Province de Lombardie-Vénétie transitant par l'économat général. Cette générosité américaine permettait au conseil provincial de Vérone d'accepter, le 16 novembre 1954, le plein financement de la construction de l'hôpital, investissement déjà ambitieux, puisque le projet prévoyait un bâtiment de 96 lits. Le 17 septembre précédent, le supérieur de la mission de Luodong avait présenté sa demande en la chiffrant globalement. Entre ces deux dates, la demande ayant été relayée dans toutes les extensions géographiques de l'Ordre, le principe de subsidiarité entre les Eglises avait joué.

En janvier 1957, deux ans après donc, les pères de la mission de Luodong pouvaient écrire :

> Pour ces dépenses [achats de terrains], grâce au travail, et à l'harmonie qui règne maintenant à Lotung, nous ne nous sentons pas dans la nécessité de demander de l'aide, comme Votre Révérend pourra le constater dans le compte-rendu économique.[2]

Dès lors, toutes les relations économiques expriment cette sérénité. En 1962, à Luodong, on demande au supérieur provincial un permis de construire pour la nouvelle maison des sœurs du Saint Cœur de Jésus ; il est ajouté : « vu que la Providence en a mis les moyens

[1] AR 2/305/29. La mission de Taiwan, comme l'avait été celle de Chine, dépendait au début de la Province de Lombardie-Vénétie (avec pour maison-mère Vérone) d'où étaient originaires les missionnaires.
[2] AR 2/306/24 (traduction personnelle depuis l'italien).

dans nos mains. Le prix est de 14 000 US$ que la maison pourra verser sans contracter de dettes ».[1] La somme est déjà conséquente. En 1968, au terme du compte-rendu de la visite canonique dans la mission de Magong, on conclut : « il n'y a pas vraiment de problème d'argent » ; et on autorise la communauté à acheter un terrain.[2]

C'est l'avantage de ce type d'évangélisation quand il est bien géré… Les comptes de l'hôpital Ste Marie de Luodong, par exemple, donnent pour 1972 : 28 383 554 NTD de recettes et 27 849 501 NTD de dépenses. Le bénéfice net était de plus d'un demi-million de dollars taïwanais… Les comptes de l'hôpital St Camille de Magong, la même année, donnent : 4 933 952 NTD pour les entrées et 4 909 816 NTD pour les sorties. Le gain était de 24 136 NTD. Et l'école d'infirmière, encore récente, était déjà, elle aussi, dans le vert. Ainsi, la politique immobilière des Camilliens, très vite, put s'affranchir des aides extérieures.

Cela influa-t-il sur le second point, sur la courbe de croissance de la mission ? Probablement, même si d'autres paramètres sont à prendre en compte. En étudiant les registres comptables de la mission de Luodong de 1953 à 1969[3], et en se focalisant sur l'aspect immobilier, quelques différences fondamentales apparaissent avec la mission Mep de Hualien.

Alors que celle-ci s'engagea immédiatement dans une politique de construction, au point que Mgr Vérineux put dire de l'année 1956 qu'elle était celle qui avait compté « le plus grand nombre » de bénédictions d'églises, « année record suivie de près, quant à la quantité, par ses deux voisines, 55 et 57 »[4], la rubrique « Constructions » des archives camilliennes apparaît tout juste en 1956. Qu'est-ce à dire ? Vécurent-ils sous la tente ? Non, mais les modestes bâtisses qui permirent aux premiers Camilliens de vivre et d'œuvrer furent assumées financièrement par la Province de Vérone, par l'étranger donc. Ce fut un investissement qui n'entra pas dans les comptes de la Mission, celle-ci gérant par contre tout le reste, y compris les frais dispendieux de matériel médical. Les Camilliens de Taiwan n'acquirent leur autonomie sur le plan architectural qu'à partir donc de cette période où les Mep avaient déjà atteint leur rythme de croisière dans l'extension territoriale. La contrepartie en fut que les Mep, soumis structurellement aux donations extérieures, demeurèrent dans une négociation perpétuelle dont le style narratif du *Bulletin* témoigne, alors que les Camilliens n'eurent aucunement à justifier leur croissance immobilière, nonobstant des accords de principe à demander aux supérieurs.

---

[1] AR 2/305/34 (traduction personnelle depuis l'italien).
[2] AR 2/304/1, p. 12, §3 (idem).
[3] De AR 2/306/1 à AR 2/306/22.
[4] *Souvenirs… op. cit.*, p. 218.

La spécificité missionnaire camillienne, assimilant l'évangélisation à l'exercice médical, empêchait l'élaboration d'une véritable politique de visibilité par le bâtiment – encore que celle-ci ne fût pas totalement absente, les Camilliens s'étant vus confiés également des missions pastorales. Deux constatations appuient cela : de 1956 à 1970, les dépenses liées au bâtiment furent, bien sûr, un des plus gros postes de la mission, mais pas le seul, et sa variabilité fit que, certaines années, d'autres postes, plus stables, le dépassèrent, notamment le matériel médical ou l'intendance hospitalière. D'autre part, la rubrique « *Terreni-Costruzioni* » resta, du début à la fin de la période considérée, une dépense « extraordinaire » (*straodinarie*) ; ce qui tend à montrer que le bâtiment fut pour les Camilliens une nécessité, mais non une stratégie.

Enfin, il apparaît que, en valeur absolue, les dépenses liées aux achats de terrain et aux constructions augmentèrent avec le temps. Alors que, dans la mission Mep, les années soixante marquaient un net ralentissement du rythme de croissance immobilière par rapport à la décennie précédente[1], la mission camillienne continua sur une progression sensiblement identique. Si nous parlons en chiffre d'affaire, de la masse d'argent qui est brassée, reflet de l'activité réelle des missionnaires, le ralentissement existe mais paraît anodin : le patrimoine net de la mission de Luodong passe de 4 090 129 NTD en 1956 à 12 717 944 NTD en 1962 (augmentation de 310%) puis à 34 000 000 NTD en 1969 (augmentation de 267%), et les recettes passent les six premières années de 2 775 011 NTD à 9.080.015 NTD (augmentation de 327%), et les six années suivantes à 17 921 038 NTD (augmentation de 197%). On reste sur l'ensemble de la période dans une progression impressionnante.

Et ensuite ? En 1968, on lit dans le compte-rendu de la visite canonique à Magong :

> Il faut cependant noter qu'on constate à Formose une période de stagnation dans le développement de l'Eglise : les efforts se portent désormais sur le fait de maintenir et d'approfondir. Les stations missionnaires autour de Makung semblent plutôt en crise.[2]

Il s'agit de la dimension pastorale de la mission. Pour l'autre dimension, la caritative, la plus importante pour les Camilliens, voici ce qui en est dit pour Luodong en 1970 :

> L'activité de l'hôpital est toujours intense, majorée de celle du dispensaire, tant est si bien qu'il a été décidé d'en construire un nouveau d'une capacité de 1000 malades et plus. La

[1] Voir le récapitulatif que nous donnons au début du chapitre 4.3.
[2] AR 2/304/1, p. 13, §4 (traduction personnelle depuis l'italien).

> fréquentation actuelle est de 5-600 avec des pointes à 700. L'afflux est dû à l'extension de l'Assurance Maladie des travailleurs. Notre personnel est bien sûr assuré.[1]

Et pour Magong en 1971 :

> L'activité d'assistance signe une remarquable augmentation, surtout au dispensaire, avec une fréquentation de malades assurés qui a quasiment doublée. Ainsi, l'assistance spirituelle aux malades et à notre personnel a été intensifiée avec l'aide des sœurs de la Ste famille.[2]

Le ton général des archives camilliennes consultées est sobre et concis ; non seulement pour les registres comptables, dont c'est la nature de l'être, mais pour tous les comptes-rendus et courriers divers. La différence de destination entre ces textes épistolaires adressés à un lectorat hiérarchique restreint, et le *Bulletin* des Mep dont un large public était censé prendre connaissance, ainsi qu'un subtil écart culturel entre des Italiens et des Français, expliquent la variance d'emphase. En tout cas, les Camilliens ne parlèrent pas de "miracle". Et partant, il n'y eut pas d' "après-miracle".

La "modernité" d'un message

Avec les Camilliens, on assiste à une évolution missionnaire globalement identique à la courbe générale du catholicisme à Taiwan, mais avec une plus grande homogénéité de stratégie et d'action, avec des transitions plus lisses entre les différentes phases de la courbe.

Leurs églises furent construites, comme pour l'ensemble des instituts missionnaires, dans les années cinquante et soixante. Il y eut bien quelques constructions d'ordre pastoral par la suite, mais l'essentiel était là. Par contre, les hôpitaux, l'école d'infirmière et les différents édifices relatifs aux soins des personnes âgées ou des handicapées, ne cessèrent, bien au-delà de la période critique des années soixante-dix, de s'agrandir et de se moderniser. Cela fait la grande différence de politique budgétaire liée à l'architecture entre les Camilliens et les Mep.

Entre le Yunnan et Taiwan, quelle différence d'adaptation ? Autant qu'on puisse en juger, malgré la rareté des photos pour la mission de Chine, il semble qu'il n'y ait pas de modification de stratégie. Les chantiers restent entre les mains des missionnaires[3] ; pas de

[1] AR 2/306/62 (traduction personnelle depuis l'italien).
[2] AR 2/305/24 (idem).
[3] Aucun plan n'a été rapatrié dans les Archives italiennes, ni à la maison généralice de Rome, ni au centre de la Province d'origine à Vérone (courrier personnel du supérieur provincial). Ils sont soit à Taiwan, soit aux Philippines, dont la mission de Taiwan dépend aujourd'hui.

grandes controverses artistiques, mais une architecture dont ils veulent être fiers, au moins pour sa monumentalité et sa solidité. La mission formosane, parce que le contexte est meilleur sur les plans politiques et financiers, ne fait qu'autoriser des projets plus conséquents, en taille et en décoration. On se montre un peu plus, on montre un peu plus ses goûts. Ne cherchons pas chez les Camilliens une réflexion élaborée à propos des cultures locales ; ce sont les corps qu'ils soignent, et les âmes dans un simple prolongement du mouvement, mais ils ne se préoccupent guère de l'esprit – selon la vision tripartite traditionnelle de la philosophie chrétienne médiévale.

Les Camilliens nous donnent l'exemple d'une architecture chrétienne qui ne prétend pas manifester de nouveauté culturelle ; elle se contente de suivre le mouvement. Elle vient en complément, indispensable certes, mais dans lequel on n'épuise pas son énergie créatrice. Elle est un des moyens matériels de l'évangélisation, mais ce n'est pas dans ce moyen-là qu'on cherchera à être à la pointe, à la différence du matériel médical par exemple. C'est un truisme pour les Camilliens qu'une belle église ne convertit pas, même si ça ne peut pas faire de mal ; pour eux c'est uniquement la charité qui convertit, et le missionnaire et les païens.

Nous voyons un budget pour les constructions en hausse permanente, mais avec une réduction progressive des projets proprement pastoraux. Chez les Camilliens, il n'y a pas de déplacement de l'urgence missionnaire, au contraire des Mep, chez qui d'une évangélisation par le bâtiment on passa à une évangélisation par la formation. Pour tous, c'est une question d'ajustement à la réalité du terrain, d'adaptation aux besoins de la population missionnée, mais pour les Mep cette exigence provoque un changement de politique, pour les Camilliens elle se manifeste par la poursuite d'une même politique.



Bénédiction de Notre Dame de l'Assomption à Luodong en 1958. (Archives camilliennes)



L'environnement a changé, mais pas l'église. Le campus a été réaménagé, la résidence missionnaire/centre pastoral a été relié au sanctuaire, les voitures ont remplacé les vélos, le panneau de basket déplacé, mais la vision d'ensemble est toujours la même. L'église, qui devait paraître imposante dans le paysage urbain, a vieilli ; de "coloniale" qu'elle était, elle est devenue "années soixante". Une restauration a gommé la polychromie, plus italianisante que japonisante, des contreforts ; ils sont aujourd'hui couleur granit, pour le goût du jour qui est à la sobriété. De même, le soulignage de l'appareillage des façades a été rendu plus discret. Mais les pinacles orientalisants sont toujours là ; ils sont trop liés à l'allure générale de l'édifice pour pouvoir être enlevés.



ND de l'Assomption, intérieur. (les deux photos, archives camilliennes)

A l'intérieur, à part les écritures chinoises, les vitrages de forme géométrique et de couleur vive et les ventilateurs, les trois incontournables de toute église de Taiwan, on sent une hésitation entre les influences chinoise et italienne. Le plafond en faux caissons et la fresque de type pré-raphaélique de l'arc triomphal annoncent l'origine des bâtisseurs, mais le traitement des "retables" (ce qui est derrière la table d'autel) dont l'architecture reprend la forme extérieure de l'église, renvoie globalement au pays d'accueil.



Notre Dame Secours des malades, à Magong, 1964 (Internet)
Cette église n'a plus rien ni d'italien ni de chinois ; elle s'élève comme un phare sur l'île principale de Penghu, la croix étant la lumière qui guide vers le port éternel. Six ans après l'église de Luodong, les Camilliens se sont fait rejoindre par la modernité et la liberté architecturale qu'elle promeut.

Je tire trois conclusions de cette étude sur les Camilliens. La première est qu'ils ne connurent pas les affres de "l'après-miracle". Ils furent, tout comme les autres congrégations religieuses, atteints par les profondes remises en cause de l'après-Concile, sur les plans personnels et communautaires, parce qu'ils ne pouvaient pas ne pas être touchés par un mouvement qui affectait la famille catholique dans son ensemble – leur consécration se vit en Eglise, au cœur du monde. Mais leur "charisme" propre facilitait peut-être leur réappropriation d'un "être chrétien" dans la société sécularisée d'aujourd'hui, dans le sens où celle-ci ne porta pas sur eux un regard réprobateur propre à aggraver une crise qui était d'abord d'ordre spirituel : ils ne furent en effet jamais "au chômage" en tant que missionnaires, et leur utilité publique ne fut jamais contestée par les dominations de ce monde. Si leurs églises ont vieillies, et si de nouvelles n'ont pas été bâties faute de fidèles pour les remplir, leurs hôpitaux et autres centres d'accueil sont plus que jamais des pôles d'attraction. Cette dernière architecture, sans avoir une visibilité ostentatoire de son identité, n'en est pas moins chrétienne…

La deuxième conclusion est la conséquence de la première : ils furent, sans le vouloir, uniquement en restant fidèles à leur spécificité d'origine, un modèle vers lequel la plupart des missionnaires se sont tournés au cours des dernières décennies. Comme si la vocation de St Camille de Lellis "prophétisait" le devenir de la mission chrétienne à l'horizon du XXIe

siècle… En créant des architectures destinées à soigner les corps malades, mais offrant aussi un espace de prière, en déplaçant le centre de gravité de l'architecture chrétienne de la catéchèse à l'accueil, de la proclamation au service, les Camilliens furent sans le savoir à la pointe d'une sorte de "modernité" missionnaire qui ne se manifesterait que plusieurs siècles après leur fondation. Partageant cette intuition avec bien d'autres congrégations religieuses féminines, des Filles de la Charité fondées par St Vincent de Paul aux Sœurs de Ste Marthe fondées par Mgr Vérineux, ils ont mené la relativisation fondamentale du lieu-saint architecturé à son terme : dans l'espace chrétien, le lieu-saint est l'endroit où s'accomplit un acte de charité. Bien des missionnaires, à Taiwan notamment, se repositionnèrent, au cours de "l'après-miracle", en se "camillianisant", en accordant aux œuvres caritatives la préséance sur les œuvres pastorales.

> Quel sens donner au mot "Mission" de nos jours qui est de plus en plus dépréciatif et malsonnant et qui évoque le colonialisme et le prosélytisme d'un autre âge dont les sociétés contemporaines ne veulent plus? Il s'agit désormais d'adapter les structures de la Mission *Ad Gentes* aux conditions de l'époque contemporaine souligne Roland Jacques. Les Eglises en effet s'engagent de plus en plus en faveur du développement des peuples et de la lutte contre les inégalités sociales. C'est pourquoi on parle parfois de "démission" pour caractériser ce revirement. L'œuvre missionnaire est un paradoxe écrit Luzbetak. D'une part "la loi naturelle" impose au missionnaire de respecter le droit d'un peuple à sa propre culture et à son caractère national ; d'autre part le missionnaire a reçu le commandement de "changer le monde". La seule réponse est l'adaptation.[1]

Ce qui pourrait paraître « démission » pour les uns, est, pour les Camilliens, fidélité à un engagement. Cela ne revient pas à dire que leur spécificité missionnaire est l'unique avenir de la mission, et bien d'autres acteurs chrétiens tentent d'ouvrir de nouvelles voies à la propagation du message christique ; mais la discrète présence camillienne au cours des âges, qui fut longtemps une sorte d' "altérité interne" par rapport aux conceptions classiques de la mission, permet, alors que ces conceptions volent en éclat, des réinterprétations originales. Les deux exemples de repositionnements donnés dans le chapitre précédent en sont la preuve. Le grand apport des Camilliens à la mission chrétienne, me semble-t-il, est d'avoir rappelé que si pour un chrétien la Résurrection est l'événement central de l'Histoire, et le fait de témoigner du Ressuscité le devoir premier de son disciple, ce témoignage peut prendre

[1] Chantal Zheng : « La Mission Chrétienne à Taiwan de 1950 à nos jours… » op. cit.

bien des formes, des plus explicites aux plus implicites ; pour l'Eglise catholique, l'Ordre camillien fut dans l'ordre de la charité, ce que Ste Thérèse de l'Enfant Jésus, "patronne" des missions, fut dans l'ordre de la prière. Ainsi, les hôpitaux camilliens, au même titre que les carmels, sont autant signes d'évangélisation que les églises les plus acculturées.



Hôpital Ste Marie à Luodong (Archives camilliennes)

La troisième conclusion est la conséquence des deux premières : en restant fidèles à eux-mêmes, au milieu des changements de la société taïwanaise, en favorisant les repositionnements de missionnaires aux prises avec l'éclatement de la notion traditionnelle de "mission", ils travaillèrent à maintenir l'influence de l'Eglise catholique à Taiwan alors même qu'elle perdait de sa présence institutionnelle dans une société bouleversée par l'autre "miracle de Taiwan", le "vrai", l'économique.[1]

Il s'agit toujours, pour le missionnaire, de « changer le monde », mais d'une autre façon, plus conforme aux attentes et aux besoins de l'époque contemporaine. L'architecture chrétienne l'est parce qu'elle est construite par des chrétiens ; et les chrétiens, associés au Christ, ne sont rien de moins que, d'après le Sermon sur la montagne[2], « La lumière du monde ». Les yeux ont changé, les chrétiens doivent donc s'adapter, de façon à ce que leur lumière, loin de provoquer un aveuglement, soit plutôt un phare qui guide vers de nouveaux

[1] C'est la thèse apportée par Elise Anne De Vido dans son article, « The Catholic Church and Social Work in Taiwan » en ligne sur le site : www.riccibase.com/docfile/eth-tw23.htm
Après avoir décrit l'évolution de l'action sociale de l'Eglise catholique au cours des trois périodes de la Taiwan contemporaine (de 1949 à 1965 avec les œuvres de « charité traditionnelle »; de 1965 à 1975 période charnière où le pays connu et son essor économique et la perte de son siège à l'ONU, et des aides internationales qui y étaient liées, l'Eglise assurant la transition ; de 1975 à aujourd'hui avec la prise du relais par l'Etat et les organisations caritatives des religions chinoises) l'auteure montre que l'Eglise garde malgré tout une expérience reconnue dans le domaine, et certains "créneaux" où son action n'est pas concurrencée.
Je donnerai comme exemple la prise en charge, à partir des années quatre-vingt dix, des personnes atteintes de la maladie d'Alzheimer. J'ai eu l'occasion de travailler dans un centre que l'Etat finançait mais dont la gestion matérielle avait été confiée à l'Eglise catholique, en raison de sa "compétence" particulière.
[2] Evangile de Matthieu, chapitres V à VII.

rivages. C'est peut-être dans cette logique qu'il faut lire les liens tissés entre les Camilliens (et les Mep) avec l'association bouddhiste Tzu-chi. Voici comment le site officiel de l'organisation présente les circonstances de sa fondation :

> Un jour de 1966, tandis que le maître du Dharma Cheng Yen visitait un patient dans une petite clinique locale, elle vit une flaque de sang sur le sol. Le maître du Dharma Cheng Yen apprit que le sang était celui d'une femme indigène [sic] souffrant de complications dues au travail. Sa famille l'avait portée depuis leur village de montagne. Ils avaient marché pendant huit heures, mais à l'arrivée à l'hôpital, ils n'avaient pas pu payer les 8000 NTD de frais d'entrée. Ils n'avaient pas eu d'autre choix que de la ramener non soignée. Entendant cela, le maître du Dharma Cheng Yen fut remplie de tristesse. Elle pensa : en tant que moniale, ayant à peine pour subvenir à ses propres besoins, que pouvait-elle faire pour aider ces pauvres gens ?
>
> Peu de temps après, trois religieuses catholiques visitèrent le maître du Dharma Cheng Yen, et elles parlèrent des doctrines de leurs religions respectives. Quand le maître du Dharma Cheng Yen expliqua que le bouddhisme enseigne l'amour et la compassion pour tout être vivant, les religieuses commentèrent : Pourquoi n'avons-nous pas vu de bouddhistes accomplir de bonnes œuvres pour la société, telles qu'ouvrir des centres de soins, des orphelinats et des hôpitaux ?
>
> Le message des religieuses toucha profondément le maître du Dharma Cheng yen. Le bouddhisme, répondit-elle, enseigne aux gens à faire de bonnes œuvres sans chercher la reconnaissance. Mais elle savait dans son cœur que, sans organisation, ce qui pouvait être accompli était très limité.[1]

On a dans un tel texte, un indice des nouveaux paradigmes de la mission telle que les instances pensantes du catholicisme aujourd'hui la voient. L'émerveillement qui est à l'origine du fait chrétien ne s'explicitant publiquement que dans un contexte culturel donné – le premier résultat en est les récits évangéliques de la Résurrection – la transmission de cette explicitation, en vue d'un renouvellement de l'émerveillement (ce qui, pour un missionnaire, n'appartient qu'à l'Esprit Saint de réaliser) aboutit inévitablement à une rencontre entre les cultures. Cette rencontre est désormais vécue sous la forme d'une "inculturation", c'est-à-dire d'une interpénétration entre les cultures et les religions favorisant

[1] www.tw.tzuchi.org/en/index.php?option=com_content&view=article&id=159&Itemid=198&lang=en
(traduction personnelle depuis l'anglais)
La fondation Tzu-chi, est devenue le plus grand mouvement bouddhiste de Taiwan, dont l'action humanitaire s'appuie sur le recyclage des déchets. Voir le mémoire de Master de Damien Onillon sous la direction de Fiorella Allio, IRSEA (devenu depuis IrAsia), Université de Provence, 2009.

une émulation dans les « bonnes œuvres » (dont la réalisation appartient en propre aux hommes) au bénéfice de tous.[1] Le type d'évangélisation mis en avant par les Camilliens mène ainsi à un dialogue entre les bonnes volontés, qui « change le monde ».

Le message architectural camillien pourrait ainsi se résumer : dans un monde sécularisé, le missionnaire lui abandonne la construction des "temples" (Mémorial Tchang Kai-chek, *Taipei 101*… etc.), et s'efforce de bâtir des espaces laïques, profanes, où devient possible la "resacralisation" du véritable temple de l'Esprit Saint : le corps de l'homme.



Rencontre entre Camilliens (pères et religieuses) et Maître Cheng Yen. (Archives camilliennes)

5.3 L'épreuve de la modernité

Les enjeux culturels de l'architecture chrétienne ne peuvent s'appréhender que dans un cadre spatio-temporel donné ; en effet, ses fondamentaux, dont nous avons vu qu'ils étaient par nature saisis dans un mouvement historique, se combinent en chaque société et à chaque stade d'évolution de ces sociétés, pour aboutir à des formulations toujours nouvelles. Parce

[1] Une dernière confirmation de cela a été donnée par Benoît XVI lors de son discours aux évêques de Papouasie-Nouvelle-Guinée, en visite *ad limina,* le 9 juin 2012: « Je constate dans vos rapports que vous êtes en train d'entreprendre différents efforts pastoraux qui ont pour commun élément l'évangélisation de la culture. C'est d'une très grande importance puisque la personne humaine ne peut "accéder vraiment et pleinement à l'humanité que par la culture" (*Gaudium et Spes*, 53). Nous observons aussi le rôle essentiel de la culture dans l'histoire du salut, puisque le Dieu Trine s'est révélé peu à peu lui-même dans le temps, aboutissant à l'envoi de son Fils unique, qui lui-même est né dans une culture particulière. D'un autre côté, tout en reconnaissant la contribution respective de chaque culture et parfois en utilisant ses ressources pour accomplir sa mission, l'Eglise a été envoyée pour prêcher l'Evangile à toutes les nations, en transcendant les frontières dressées par les hommes. Alors dans le travail de l'évangélisation, mes chers frères évêques, continuez à appliquer les vérités éternelles de l'Evangile aux traditions du peuple que vous servez, de façon à construire sur des éléments positifs déjà présents et à purifier les autres lorsque c'est nécessaire. De cette façon, vous prenez part à la mission de l'Eglise de conduire les peuples de toute nation, race et langue à Jésus Christ le Sauveur dans lequel nous trouvons révélée la plénitude et la vérité de l'humanité (*ibid*). »

que l'œuvre des missionnaires catholiques à Taiwan a été fortement influencée par ce climat, fait de révolutions mentales et de progrès techniques, qu'on a appelé la "modernité", et parce que la rédaction présente nous a mené au cœur des années soixante-dix, quand cette "modernité" commença à se fracturer, nous ne pouvons pas faire l'impasse d'une réflexion approfondie sur ce concept, étudié dans ses conséquences architecturales.

Partons donc des années soixante-dix, période si déterminante pour Taiwan – son "miracle" économique et son isolement politique – et pour l'Eglise catholique – l'entrée en vigueur des orientations conciliaires et le tout premier voyage pontifical en Extrême-Orient (Paul VI à Manille en 1970). Le chapitre suivant nous mènera jusqu'à cette ultime recomposition qu'est le sanctuaire de Notre Dame de Wufongci, qui semble signer, pour l'architecture catholique à Taiwan, l'épitaphe de la "modernité".

> Il en est du mot *indigène* comme il en est du mot *moderne*. Ce sont des mots qui n'ont pas de sens par eux-mêmes. De même que moderne n'est pas attaché au millésime de l'année en cours, de même indigène peut s'appliquer à un objet beau, à une pièce d'un contour agréable, ou, au contraire, à quelque chose de laid, de mal fait ou d'insignifiant. Il y a même déjà un art indigène en *toc !* Là encore, par conséquent, il s'agit de regarder et de choisir, car tout art dit sélection. […][1]
>
> Ne serait-ce pas la solution que de transformer en un style nouveau ce qui, dans les chapelles provisoires, avait été une simple condition d'aération et un détail de pure utilité ? Et n'est-ce pas d'une *utilité* que sont sortis, primitivement, les styles ?[2]

La modernité est une « épreuve », au point qu'on ne sache trop si ce mot est encore utilisable dans un travail en sciences humaines. L'autre vocable qui sert de fil conducteur à de longs développement chez le père Briault, l'auteur des lignes ci-dessus, « indigène », a disparu corps et biens, emporté par le poids historique dont on l'avait chargé *avant* que n'arrive la modernité. Mais cette dernière agonise, par excès inverse, par manque de pesanteur, effaçant par la même occasion sa progéniture, la "postmodernité", tout aussi diaphane.[3] Et pourtant, ces abstractions laissent dans leur sillage bétonné le plus grand défi qui soit pour l'art en général et l'architecture en particulier : un affaiblissement dramatique de l'*utilité* rendant la *sélection* quasi impossible. Reconstruisons le Thoronet, avec les

[1] *L'architecture en pays de mission… op. cit.*, p. 26.
[2] *Ibid.*, p. 56.
[3] Cela vient de la "contemporanéité" des phénomènes observés. L'homme ne peut établir le partage du passé en périodes qu'avec un minimum de recul temporel ; il n'a tout simplement pas la capacité de "qualifier" historiquement le segment présent, qui échappe, par définition, aux recompositions. Seuls les prophètes s'arrogent ce pouvoir, mais ils se placent alors dans un registre de connaissance qui n'est pas celui de la science.

matériaux et les techniques utilisés de nos jours : les voûtes, les piliers, l'épaisseur des murs, les rattrapages de niveaux, rien de cela n'est plus *utile*, puisque n'étant plus nécessaire à la stabilité de la structure ; toutes les imperfections de cette architecture peuvent aujourd'hui être gommées sans risque. Mais alors, quels éléments architectoniques seront donc *sélectionnés* pour que le nouveau Thoronet ait le charme de l'ancien ? Le choix s'imposait au maître d'œuvre médiéval avec l'implacabilité de la Nécessité. A l'ère de la modernité, le choix ne s'impose plus, l'architecte est libre, et cette liberté est l'épreuve absolue.

> A mesure que l'art s'enfonce dans l'impasse, les artistes se multiplient. Cette anomalie cesse d'en être une, si l'on songe que l'art, en voie d'épuisement, est devenu à la fois impossible et facile.[1]

Mais nous pouvons aussi lire le titre de ce chapitre en y voyant un génitif subjectif. Les enjeux culturels de l'architecture chrétienne sont tels qu'ils font subir à la modernité une sorte de "grand oral" : son langage parviendra-t-il à exprimer les nécessités de l' "inculturation" ? Car la Révélation abrahamique veut réintroduire dans le monde des hommes ce que la modernité lui a ôté : des critères de sélection, objectifs, c'est-à-dire imposant une frontière entre ce qui est utile et ce qui ne l'est pas.

Après la fièvre immobilière de la mission catholique à Taiwan, des repositionnements ont fait apparaître les résiliences de l'architecture chrétienne ; et ce qui semblait avoir été définitivement banni au nom de la modernité, refait surface, discrètement, humblement presque. C'est ainsi que ce chapitre nous prépare aux perspectives d'avenir que nous évoquerons plus tard.

Deux cathédrales

Au début des années soixante-dix donc, la plupart des églises de Taiwan étaient construites. Existe-t-il entre elles une certaine unité ? Au premier abord, la réponse n'est pas aisée car, tous les développements précédents nous l'auront fait comprendre, si un air de famille façonne toutes les églises "made in Taiwan", ce n'est pas la classification traditionnelle des styles qui permet de l'identifier. Commençons par deux exceptions qui confirment la règle, deux architectures qui perdurent dans le temps mais qui restent marginales.

[1] Cioran, Œuvres, Quarto Gallimard, p. 1302.



Cathédrale de Hsinchu, construite en 1955. (Internet)

Contrairement à ce que pourrait laisser accroire la cathédrale de Hsinchu, l'église "made in Taiwan" n'est pas un sous-produit de l'art occidental, une vague copie de modèles européens, même revisités par une succession de néo-gothiques coloniaux. Non seulement les formes que nous voyons sur cette photo se font rares, mais surtout elles renvoient moins à un modèle missionnaire qu'à un fantasme taïwanais.

Il existe bien un style ancien, celui qui se rapproche, les moyens financiers en moins, du "grand style" imposé par les Japonais, ce qui a été conservé dans la vénérable cathédrale de Kaohsiung, des années trente. Son inscription au patrimoine national est d'ailleurs la preuve qu'il s'agit bien d'une hybridation, d'un mélange de ces influences qui ont composé l'histoire taïwanaise. Mais on est ici à Hsinchu dans les années cinquante, ce qui est bâti n'est plus inspiré par l'art colonial ; malgré une façade triangulaire encadrée par deux flèches, cette église n'a rien à voir avec le XIXe siècle français. Ici, le modèle n'est pas importé, il est né dans l'imaginaire local.

Le point de départ du dessin architectural de cette cathédrale n'est pas dans l'histoire de l'architecture religieuse, mais dans la fiction. Que cette fiction présente une vraisemblance historique, c'est normal ; même dans le sommeil, il n'y a pas de création ex nihilo, mais l'appropriation onirique d'un vécu. Ce qui est "remémoré" ici, n'est pas ce à quoi on pourrait s'attendre : il ne s'agit pas de dessiner un lieu de culte chrétien, mais ce que les autochtones

imaginent d'un lieu de culte chrétien. La remémoration ne va pas trouver sa cible à Jérusalem, au point de départ du fait chrétien, ni même en Occident, dans une des multiples célébrations architecturales de ce point Origine, mais sur place, ici à Hsinchu, dans les représentations mentales des habitants de l'île. Comme pour la chapelle du séminaire de Mgr Vérineux.[1] Comme, dans un mouvement inversé, pour ces pagodes construites au XVIIIe siècle en Europe, quand celle-ci s'entichait de la Chine...

Quelle est la valeur de ce style ? Et partant, de la spiritualité qu'il incarne ? C'est une autre question. Une église en "style disneyland" peut-elle être, malgré son allègement en sacralité, un moyen de raccrocher des hommes du XXIe siècle à l'émerveillement initial ? Nul ne peut répondre. On notera cependant que le référent-qualité de ce type d'architecture n'est pas un emblème architectural, mais ce qu'on trouve dans les livres d'image. Sans être ici au terme de l'endormissement de la création artistique, nous ne pouvons que constater dans ce type d'église une régression certaine…

Mais ce jugement ne porte que sur l'aspect extérieur. Car quand on y pénètre, ce qui faisait de cette cathédrale une exception s'évanouit, et on se retrouve dans l'ambiance propre de la grande majorité des églises de Taiwan.



Cathédrale de Hsinchu, intérieur. (Internet)

[1] Voir la page 391.



Cathédrale de Tainan, construite en 1964. (Internet)

Ce que nous voyons n'est pas un temple de la religion dominante simplement "canonisé" par une croix blanche. Car les lieux où s'exprime la religion populaire, celle de l'immense majorité des habitants de Taiwan, ne ressemblent pas à cela. La courbure des toitures ne fait pas tout. Ce qui a servi de modèle ici, ce n'est pas une sacralité religieuse mais politique, ce n'est pas le temple mais le pavillon impérial. Que de telles structures se retrouvent aussi sur des campus de la religion populaire, mêlés à des éléments bouddhistes ou taoïstes, certes, on est en paganisme, en milieu inclusif ; mais isolés et positionnés dans un cadre paysager qui met en valeur leur sacralité, cela fait penser à un mémorial national… ou à une église.

Devant la cathédrale de Tainan, et les sanctuaires chrétiens qui lui ressemblent, on n'est pas à Taiwan mais en Chine, et la Chine de Pékin. Dans les années cinquante, le fait de distinguer ces deux entités aurait été "politiquement incorrect", et c'est peut-être pour cela que des missionnaires pensèrent s'acculturer à Taiwan en façonnant leurs églises selon les formes en vigueur dans la religion officielle de la Chine d'avant, c'est-à-dire de la Chine de toujours.

Ce type d'architecture suit une inspiration inverse à celle de l'exemple précédent, de la cathédrale de Hsinchu. Ici, non seulement le modèle est clairement identifié, mais il est même "patrimonialisé" : on s'approprie *cette* Chine immuable qui hante les nostalgies et les espoirs de bien des missionnaires de Taiwan. Ainsi, cette église ne renvoie pas uniquement à son environnement immédiat, elle est pleine de l'imaginaire catholique. Ce qui est "remémoré" ici, ce sont les fantasmes de l'Occident chrétien à propos d'une culture chinoise qui aurait été "naturellement" ouverte à l'Evangile, celui-ci vu comme la pointe sommitale de

cette montagne de sagesse assise sur les Classiques d'Extrême-Orient.

Cette création artistique peut-elle être intégrée dans l'art sacré du christianisme ? Ces lieux de culte sont-ils aptes à soutenir une démarche d' "inculturation" ? Question controversée, car le référent-qualité de ces églises n'est pas une architecture chrétienne, ni même une architecture chinoise déjà christianisée. On peut argumenter en disant que la basilique romaine fut reprise telle quelle et aménagée peu à peu, au cours des siècles. Mais ici, le jugement reste en suspens, faute d'une ancienneté suffisante pour ce type d'église – moins d'un siècle –, et surtout en raison d'une continuité de ce style en dehors de l'univers chrétien. Reste la jurisprudence, et celle-ci, au moins avec la cathédrale de Tainan qui, depuis 1964, suscite une unanimité favorable, tend à accepter l'appropriation de ce modèle chinois.

Si nous nous intéressons à l'intérieur de la cathédrale de Tainan, à nouveau c'est la Chine éternelle qui cerne le regard. Tout y est traité à la chinoise, de la porte d'entrée au saint des saints. Rien ne manque de la panoplie avec laquelle se perpétue la sacralité chinoise : les tablettes des Anciens, le bol à encens devant l'autel, la mosaïque d'une Sainte Mère typée (et ici nommée "Mère du Ciel"), le travail et la décoration des charpentes… etc. Une Chine rêvée, presque "parfaite". Les grandes écritures sont là pour ancrer cette sacralité dans celle des lettrés, mais une statue sulpicienne du Sacré Cœur accueille le tout-venant. C'est presque une image d'Epinal de la Chine ; il suffirait d'enlever les bancs…



Cathédrale de Tainan, intérieur. Page suivante: l'entrée, une "Sainte Mère", le tabernacle. (Internet)







D’autres exemples d’églises en "style chinois":





Eglise St Joseph à Raoping, comté de Yunlin. (crédit Chantal Zheng)



Eglise St Jean de Panqiao, 1960. (Internet)
Un hybride des cathédrales de Hsinchu et de Tainan…



Eglise du Sacré Cœur à Hsinchu, construite en 1954 par les Jésuites. (Internet)



Eglise de l’Annonciation, Xinfeng, comté de Hsinchu, 1953. (Internet)
La christianisation du style chinois se fait autant par la statue de la Vierge, en haut, que par le terrain de basket…

Une ambiance "made in Taiwan"

Nous avons vu jusqu'à présent, avec certaines églises du milieu aborigène, et d'autres que nous qualifierons par commodité de "style chinois", des "vitrines", des manifestes architecturaux. Mais ces lieux de culte, tant vantés pour leur acculturation, sont marginaux ; ils ont beau être les plus connus, ils ne sont pas représentatifs de l'architecture catholique à Taiwan, ils ne sont pas les porteurs de la spécificité culturelle taïwanaise. Ils révèlent bien quelque chose de la réalité du pays, mais ne sont pas aptes à rassembler en un visage architectural unique ses différents traits identitaires. Il est vrai que la tâche est particulièrement ardue ; la "nation" Taiwan est un chantier dont le projet est pluriel, et qui avance autant dans les disputes idéologiques de ses ouvriers que sous le regard parfois embarrassant de ceux qui l'observent, à commencer par le grand voisin continental.

Quel lien entre les églises de Raoping ou de Xinfeng, et celles de Sandimen ou de Wutai ? Pas grand-chose… On pourrait se croire en des pays différents, si ce n'étaient quelques rouleaux d'écritures chinoises qui rappellent que, quelque soit la langue de la liturgie, il n'est pour l'instant qu'un seul *guo yu*, une seule langue qui fédère tout le monde. Et devra-t-on se contenter, comme lien, des ventilateurs et des vitrages à forme géométrique et à couleurs vives ? Les quatre sanctuaires qui viennent d'être cités, cachent l'immense majorité des églises de Taiwan, celles qui déterminent, par accumulation, le centre de gravité de cette architecture chrétienne particulière que nous étudions.

Tâchons maintenant de définir ce "centre de gravité", sachant qu'il ne peut s'agir que d'une abstraction, et qu'il n'existe pas de bâtiment l'incarnant parfaitement. Nulle photo d'église "lambda" ne peut venir illustrer notre propos, puisque celui-ci se fonde sur l'ensemble des églises "lambda".

Ce centre de gravité se forma au cours des années cinquante et soixante, sur une base quantitative. A partir des années soixante-dix, une recherche qualitative plus systématisée a pu déplacer ce centre de gravité, mais de façon quasi négligeable en raison de la diminution brutale des constructions, puis de leur raréfaction. Le sanctuaire de Notre Dame de Wufongci dont nous parlerons dans le chapitre suivant, béni en 2005, contribue à donner de l'architecture chrétienne à Taiwan une autre vision, mais je l'appelle un « contre-exemple » parce qu'il ne peut modifier, à lui tout seul, la ligne architecturale directrice des églises de Taiwan. C'est aujourd'hui un lieu de culte marginal. Le restera-t-il dans l'avenir, ou la ligne directrice actuelle s'inclinera-t-elle jusqu'à l'inclure dans son sillage ? Il semble, au regard de la situation globale de l'Eglise catholique à Taiwan, et de Taiwan sur l'échiquier du monde,

qu'aucune grande modification ne soit à attendre en ce qui concerne le centre de gravité dont nous parlons.

Faut-il le présenter de façon duelle, avec une ligne directrice "formosane" et une autre "aborigène" ? Outre le fait que cela reviendrait à affaiblir notre propos dont le but est justement d'exprimer le dénominateur commun de toutes les églises de Taiwan, ce serait surtout dénier à l'architecture chrétienne la capacité d'unifier les différentes composantes ethniques d'une même société, et de "prophétiser" – au sens de créer des conditions favorables – une future identité taïwanaise où toutes les cultures historiques de l'île seraient représentées et fondue en un "nous" national. Peut-être l'Eglise n'a-t-elle effectivement pas cette capacité ; mais, en tant qu' "altérité interne" de Taiwan, ce serait coupable pour elle de ne pas essayer.

On pourrait au moins décliner ce "centre de gravité" selon les zones d'implantation de l'Eglise, selon les diocèses par exemple. Il n'est peut-être pas innocent que la cathédrale de Tainan, où seulement 0,88% de la population diocésaine est catholique, soit la plus sinisée de toutes, tandis que la cathédrale de Hualien, où 9,43% de la population diocésaine est catholique, soit la moins "typée" de toutes.[1] Mais ce serait courir le risque de perdre une autre ligne directrice, celle de ce chapitre dédié à la "modernité".

Il est opportun, au point où nous en sommes, de rappeler la conclusion du texte d'Ieuan Dolby : des bâtiments « sans style ni charisme » produisant « une ambiance chaleureuse et légère qui invite à demeurer », des rues à l'architecture « sans caractère » mais dans lesquelles il fait bon flâner… Ce qu'il dit des rues de Kaohsiung et des façades de ses immeubles, ne pourrions-nous pas le transposer à cette masse hétéroclite des églises de Taiwan ? De cette terre de mission que nous avons essayé d'imaginer à travers un état des lieux qu'auraient dessiné les Mep dans leurs comptes-rendus, nous n'avons rien appris concernant l'architecture ou les autres arts, mais nous avons été plongés dans des évolutions de société. Une certaine concordance naît de toutes nos recherches précédentes, qui est confirmée par un panorama global des églises de Taiwan : l'ambiance prime sur le style, la vie l'emporte sur le discours architectural.

Soixante ans plus tard, cette pesanteur qui mène toute société vers un classicisme, vers un équilibre entre ce qui se vit et ce qui se dit de cette vie, a changé la face des villes de Taiwan, où s'élèvent maintenant des gratte-ciels et des quartiers "normalisés" dignes des métropoles les plus matures. En attendant qu'un phénomène de décadence ne rompe l'équilibre dans

[1] Voir sa photo à la p. 398. Les chiffres sont ceux de 2003, donnés par la Conférence épiscopale de Taiwan.

l'autre sens, quand les développements culturels s'hypertrophient par rapport au vécu réel d'une population donnée… Mais le centre de gravité de l'architecture chrétienne étudiée fut donné dans l'enfance de la République de Chine à Taiwan, dans la "grâce des commencements" de cette nouvelle terre de mission.

Les églises de la période précédente portent une empreinte stylistique que n'ont plus celles des années cinquante et soixante. Mais ce n'est pas un paradoxe. Les bâtiments chrétiens construits sous la domination japonaise furent happés par une dynamique coloniale ; ils connurent une hybridation par contagion avec ce qui se faisait, non seulement dans les empires coloniaux des pays d'où étaient originaires les missionnaires, mais à Taiwan même. Les bâtisseurs d'Eglise firent du style colonial japonais, par imprégnation. Et après 1952, ils cessèrent progressivement d'en faire, par imprégnation également.

Nous avons vu la différence entre l'église camillienne de Luodong et celle de Magong : en six ans à peine, le centre de gravité bascula. La cause en fut l'abondance des constructions, des expériences pastorales, des espérances missionnaires et des incertitudes artistiques. Débordés par l'accroissement des chrétientés, et atteints par la « crise de l'art sacré », les bâtisseurs n'eurent plus le moyen de baliser leurs innovations, plus de critère pour cadrer leur fantaisie. On pouvait, dans le milieu chinois, se reposer sur du connu, sur des formes invariantes, et on tenta la cathédrale de Tainan ; on pouvait, dans les milieux aborigènes, découvrir de nouvelles cultures et se mettre à l'écoute de traditions vénérables, et on tenta, une fois assimilée la nouveauté et formés les cadres autochtones, ces églises-conservatoire que les principales ethnies aujourd'hui possèdent. Mais Taiwan dans tout cela ? Cette Taiwan insulaire qui se cherche quelque part du côté de la Chine sans pouvoir s'extraire de ses racines austronésiennes.

Il fallait bien définir, même implicitement, cette entité culturelle incertaine où s'édifiaient à la fois des églises chinoises et des églises aborigènes, dans l'espoir de convertir aussi le "bloc formosan" ; alors ce fut la "modernité", concept suffisamment incertain pour y faire entrer tout ce que les missionnaires sentaient du dynamisme taïwanais.

Le diocèse de Hualien est particulier, non parce qu'il fut marginal dans l'évangélisation de l'île, mais parce qu'il en fut sa meilleure illustration, et dans son "miracle" et dans ses impasses. Aussi pouvons-nous nous appuyer sur la quatrième partie de ce travail pour avancer dans la définition du centre de gravité de l'architecture chrétienne à Taiwan. Or, nous y avons constaté l'adoption, très rapidement, d'un "style moderne", dont nous avons vu

qu'il était encore dépendant, par sa volonté d'affranchissement, du "style colonial".[1]

Cette dernière remarque permet de tenter une première définition de *ce* "style moderne" qui nous concerne ici : en opposition au "style colonial", il est international, c'est-à-dire déconnecté des terroirs ; il est pur, c'est-à-dire non mélangé, intact de toute hybridation[2] ; il est novateur, dans chacune de ses unités ; il est simple, dans ses lignes et ses volumes.

Pris dans une logique propre, l'amour que ce "style moderne" porte à la simplicité le mène au dépouillement de tous les artifices ; l'architecture perd les préciosités de son langage, allégories et symboles sont chassés, c'est le triomphe du mur nu et des jeux de lumière. Son effort de novation le conduit au refus des formes traditionnelles, à la suppression de ce qu'on appelait avant "indigène" et qui devient du "pittoresque". Sa volonté de pureté implique la disparition de toute idée d'"indigénisation", qu'il relègue au placard des "archéologismes". Son désir de transcender les frontières, de par sa seule autorité, et non plus dans la soumission aux expansions coloniales aléatoires, le fait capter l' "esprit" des choses et délaisser la "lettre", révérer ce qui est "implicite" et dédaigner ce qui est "circonstancié".[3] Aussi, ce "style moderne" n'est plus un style, il est une ambiance.

Une ambiance dite un peu cavalièrement "made in Taiwan", parce que, malgré sa vocation à s'établir dans un monde sans frontière, elle s'est faite rattrapée par une façon d'être typiquement taïwanaise. Et c'est dans cette inflexion particulière donnée à la "modernité" que réside justement le centre de gravité de la masse monumentale construite par les missionnaires à Taiwan. Etudier les enjeux culturels de l'architecture chrétienne dans le contexte formosan, revient à étudier ce qui dans le "style moderne", et selon ses catégories esthétiques, n'est pas parfait.

La "modernité made in Taiwan" a ceci de particulier, concernant l'architecture chrétienne, qu'elle s'est répandue dans un espace géographique qui n'avait été que peu marqué par l'histoire. Les Japonais avaient commencé à développer l'urbanisme, l'accompagnant de grands chantiers monumentaux, mais du côté chrétien, nous l'avons déjà dit, le réseau immobilier était trop lâche pour avoir un centre de gravité propre. Aussi, l'explosion

[1] Dans ces chapitres, nous n'employons pas, bien sûr, l'expression "style moderne" selon les catégories des historiens d'art pour qui le *Modern style* correspond à l'Art nouveau. Comme pour l'expression "style colonial", nous entendons ici des qualifications relatives et non des désignations absolues qui demanderaient une majuscule et l'absence de guillemets.

[2] L'hybride, étymologiquement, est un être dont on peut reconnaître les différentes origines et dont le mélange est fécond. Il s'apparente à l'*hubris* des Anciens, l'excès, la volonté de se faire dieu, de créer la vie.

[3] C'est Dom Stehman, dans son article « L'art d'Eglise », repris par le père Dufay en BME, 1956, p. 320, qui avance tous ces vocables, dans sa critique d'une adaptation superficielle sous la description de laquelle on reconnaît le "style colonial".

architecturale missionnaire des années cinquante, n'a-telle eu aucun passé à assumer. A part quelques unités anciennes, trop vénérées pour être à imiter, le corpus architectural ecclésial s'édifia *avec* la "modernité". Le paysage chrétien de Taiwan s'en ressent : la liberté novatrice des bâtisseurs n'a pas été acquise de longue lutte, mais spontanée. Même quand on voulait faire "comme avant" – la cathédrale de Hsinchu en est un exemple – on n'avait pas tant à reproduire un modèle existant dans le pays, qu'à regarder dans les livres et à rêver…

Un des bienfaits de la "modernité", entendue ici comme le progrès technique, concernant le plan intérieur des églises, est la suppression des colonnes. A part chez les belles solitaires, du genre la cathédrale de Tainan, où les colonnes répondent à une esthétique d'imitation et non à un besoin structurel, partout ailleurs les sanctuaires se dégagèrent de cette nécessité qui imposait à la fois un rythme et des angles morts. Un bienfait pour le lieu-saint chrétien : plus qu'un seul volume, dans lequel la communauté fait davantage communion, et où l'orientation, la focalisation sur l'autel, est facilitée. Mais la travée, la division de l'espace imposée par la colonnade, permettait la progression symbolique dans la sacralité. Restent, pour jouer ce rôle, les fenêtres, les poutres, les ventilateurs, les micros, le chemin de croix, ou les motifs de la décoration de l'allée centrale, comme dans la presbytérienne de Sandimen.[1]

Ce dépouillement du plan désentravant les bâtisseurs, ceux-ci donnèrent libre cours à leur fantaisie : à partir du moment où le béton armé entre en jeu, il est impossible de trouver deux églises qui se ressemblent. Une variété déconcertante qui pourrait traduire les tâtonnements de Taiwan pour se constituer en nation… Une variété telle que même la cathédrale de Hsinchu ne choque pas. Cette fantaisie débridée a réintroduit une forme de "pittoresque", non plus fondé dans des pratiques collectives, mais dans l'imaginaire des individualités à l'initiative de chaque église ; ce qui n'est pas du plus grand effet sur les amateurs d'art. Sans aller jusqu'à dire, comme Gene King à propos de l'apparence d'ensemble de l'architecture taïwanaise, que cette masse de monuments chrétiens donne quelque chose d' « affreux », il faut reconnaître que ce n'est pas sur leurs façades qu'il faut y chercher le charme. Les églises de Taiwan construites avant les années soixante-dix n'incitent pas à entrer, mais par contre, pour celui qui sait « profiter de l'ambiance », elles invitent à « demeurer ».

Car l'église, à Taiwan, n'a pas été conçue comme un objet d'art, mais comme une carcasse dont la vie avait besoin pour se développer. Elle est davantage l'expression d'une vitalité humaine que d'une ordonnance divine. Comme sur les icônes, sa sacralité est confirmée par l'écriture, cet inévitable *tianzhu tang* (« église catholique ») qui accueille le visiteur ; c'est la

[1] Cela dit, la réforme de la liturgie catholique, en rapprochant l'autel des fidèles et en rendant plus participative leur présence, a amoindri ce besoin symbolique. Il est intéressant de noter que la célébration "face au peuple" est concomitante de l'installation des micros et de la suppression des colonnes.

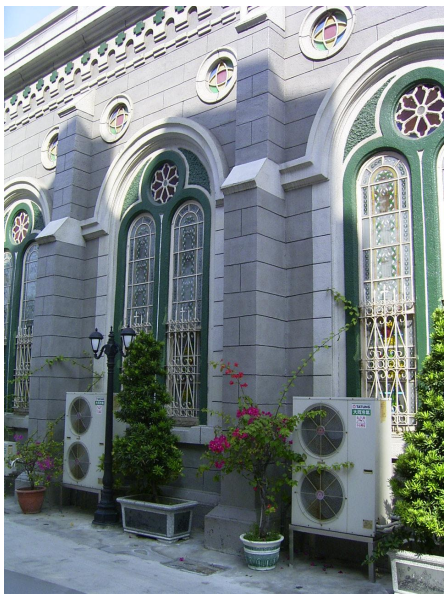
magie des caractères chinois qui répond à la fois au devoir d'explicitation missionnaire et au besoin culturel d'identifier par le haut, par ce qui transcende les infinies diversités locales. Mais, si l'écriture est toujours parfaite, le bâtiment qui la porte est marqué par un certain *chabuduo,* par un contentement dans l'à-peu-près.

Les lieux de culte chrétiens, pris globalement, ne furent pas acculturés sur une stylistique, sur une expression figée de la vie, mais sur une dynamique, sur les changements ultrarapides d'une société. On peut voir dans le *chabuduo* architectural des églises, un présent qui "fait ce qu'il peut", mais tout imprégné d'une grande foi dans l'avenir.

Et voilà probablement ce qui est le plus taïwanais dans la modernité des églises : ce côté qu'on appellera "négligence" ou "souplesse" selon les points de vue, cette « joyeuse insouciance » qui fait cohabiter le trivial et le sacré, la sobriété cistercienne avec la plus kitch des statuaires. L'air de famille qui unit entre elles toutes les églises de Taiwan, c'est une "modernité" qui ne se prend pas au sérieux, c'est un "style Freuler" atténué en "style Vérineux".

Le charme des églises de Taiwan est dans la population qui les fréquente. Et c'est pourquoi cette étude trouve davantage sa place dans un laboratoire en sciences sociales qu'en Architecture. Et c'est pourquoi, quand l'assemblée vieillit et se disperse, on ne voit plus dans ces églises que quelque chose de « très très moche », selon notre "blogueuse" du début, dont le contresens est d'avoir attribué à une proximité temporelle, ce qui au contraire était dû à l'éloignement de cette époque "miraculeuse" où les habitants de Formose se convertissaient au christianisme.





Deux exemples de cette ambiance "made in Taiwan": la grotte de Lourdes en pierre, bien fleurie, et recouverte d'une structure plastique avec sa guirlande de Noël. Les climatiseurs sur la façade latérale de la cathédrale de Kaohsiung, monument classé, ce qui serait inconcevable sur un lieu-saint à sacralité politique.

Vers une sortie de la culture

Nous avons parlé de l'architecture catholique à Taiwan telle qu'elle se présentait dans les années soixante-dix, au sortir de sa phase de croissance, alors que se dégageait un centre de gravité. Et par la suite ? Comment évolua la "modernité made in Taiwan" ? Quelles interactions et quelles appropriations a-t-elle permises? Quelles perspectives offre-t-elle?

Prenons le cas de l'église de la Ste Croix à Qingliao, dans le comté de Tainan. L'annuaire diocésain la date de 1956, ce qui correspond à la création de la paroisse ; la bâtisse elle-même fut construite en 1962. Elle fait donc partie de la "grande période". Pourquoi la remarquer dans ce paragraphe puisque nous nous intéressons ici à ce qui s'est passé ensuite ? Parce que son "créateur" reçut le prix d'architecture Pritzker en 1986, et que désormais toute présentation de l'église de Qingliao, même réduite à deux lignes, mentionne ces deux dates de 1962 et de 1986, comme si la distinction de l'architecte était rétrospectivement celle de l'édifice. Ce qui m'intéresse avec cette église, ce n'est pas tant son architecture que sa fortune. Pourquoi est-il aujourd'hui impossible de parler des églises de Taiwan sans mentionner celle de Qingliao, lui assurant une renommée égale à la basilique de Wanjin ?[1]

Dès que l'on commence à parler de cette église de la Ste Croix, immédiatement on dévie vers son architecte[2], et c'est lui qui devient le sujet du commentaire. On s'étend habituellement davantage sur les aléas des plans manuscrits, volés et rendus, que sur le plan de l'église elle-même. De celui-ci qu'en retient-on ? Surtout son signe distinctif, un grand clocher pyramidal en aluminium surmonté d'une croix couronnée. L'allure de l'église est « étonnante et imposante », ses lignes sont simples. Mais de qui tient vraiment cette église ? De son curé, le père Eric Jansen qui se démena pour trouver les fonds ? Ou de l'architecte taïwanais Yang Jia-ching qui en a dirigé le chantier ? Ou de celui qui en a conçu le design, en Allemagne, sur des relevés du site qu'on lui avait transmis ? Mais la question ne vient à l'esprit de personne. De quel style est cette église, les blogs ne le disent pas, mais on sait que son créateur est un « expressionniste » de « style post-Bauhaus ».[3]

Les chrétiens de Qingliao ? On n'en parle pas. La présence de fonts baptismaux hors du

[1] Nous avons vu (p. 226) qu'elle était une des quatre retenues dans l'exposition d'architecture nationale de 2004, représentant, avec la basilique de Wanjin, l'Eglise catholique. De même, tous les sites Internet traitant des églises catholiques de Taiwan en font l'éloge. Je retiens le blog en français de RTI (Radio Taiwan International), et le blog de la journaliste Nancy Lu qui en fait un éloge plus étoffé que pour la basilique du Rosaire de Kaohsiung. Voir les sites : http://rtifrench.wordpress.com/2011/03/14/eglise-sainte-croix-de-cingliao
et : http://worldofnancylublog.blogspot.com/2010/06/follow-trail-of-catholic-missionaries.html

[2] Il s'agit de Gottfried Boehm, architecte allemand à la renommée internationale. Son père est connu pour avoir construit, avant 1955, un grand nombre d'églises en Allemagne.

[3] Site de RTI.

commun, pour Taiwan, séparés de l'église et possédant une toiture conique, laisse supposer que la communauté était en croissance au moment de la création de l'édifice. Mais, à la différence de Wanjin, l'église-bâtiment de Qingliao ne renvoie pas à l'Eglise-communauté.

Ce qui fut reproché aux édifices religieux "néo-gothique colonial" peut l'être a fortiori de celui-ci. Au lieu de transplanter des valeurs collectives et une tradition architecturale qui n'étaient pas celles de la société d'accueil, on transplante ici des valeurs individuelles et une novation architecturale, dans la même absence de concertation avec les futurs utilisateurs du lieu. Il s'agissait, avant, de montrer qui étaient les maîtres, il s'agit maintenant de vénérer *le* maître. La différence serait dans l'acquiescement de la population locale. Mais celle-ci, en une autre époque n'acquiesça-t-elle pas aux édifices de style européen qui furent, disent les missionnaires, leur fierté, comme nous l'avons vu avec l'église d'Anilady en Inde, fierté qui se transmet aux générations suivantes ?

L'architecte allemand a fait son travail, selon les conceptions qui étaient les siennes de ce travail. Celui vers qui l'éventuel reproche se porte est le missionnaire, celui qui a fait appel à cet architecte-là, plutôt qu'à un autre. Mais le missionnaire est pris dans un climat sociétal qui lui impose des hiérarchies artistiques. Il voulut offrir à ses paroissiens ce qu'il pouvait de mieux ; on ne peut le lui reprocher. Les critères de beauté du missionnaire étaient-ils ceux de ses paroissiens ? Il est difficile de le dire puisque nous n'avons pas accès à leur avis. Mais n'étaient-ils pas eux aussi pris dans un climat sociétal qui fait que cette église de Qingliao est aujourd'hui, tant à Taiwan qu'à l'étranger, célébrée ?



後壁菁寮聖十字架教堂

創建於民國四十九年的聖十字架教堂為德國建築大師，普立茲獎得主哥特佛瑞德波姆的傑作。

教堂位於菁寮國小斜對面，屬聖方濟各教會，包覆鋁皮的銀色陡峭角錐型屋頂，直入雲霄，在一片遼闊田野間，與附近低矮的傳統民房成強烈對比，更突顯其獨特造型，目前已是墨林社區的重要地標。

Page consacrée à Ste Croix de Qingliao dans l'ouvrage *Lishi jianzhu baijing (Edition spéciale pour le centenaire de l'histoire de l'architecture à Taiwan)*. Une douzaine d'églises (presbytériennes et catholiques) sont présentées.

Cette question en entraîne deux autres. Des « splendeurs gothiques » de Moukden, selon les mots du père Boschet, nous sommes passés aux "splendeurs modernes" ; mais tout cela n'est-il pas un phénomène de mode ? Et la différence "qualitative" entre les splendeurs d'avant et celles de la fin du XXe siècle réside-t-elle uniquement dans le fait que, avant, ce qui était apprécié en Europe était imposé dans le reste du monde, alors qu'aujourd'hui, c'est le monde entier qui apprécie les mêmes objets ?

Que l'on me permette une dernière anecdote personnelle. A mes débuts à Taiwan, alors que j'essayais, avec une curiosité voluptueuse, d'embrasser le continent culturel qui se découvrait à moi, un ami de là-bas, aussi doué dans les langues étrangères qu'il était fin lettré, me demanda un jour si j'étais intéressé par la lecture d'un de ces ouvrages que tous les jeunes Taïwanais ont obligatoirement lu dans leur parcours initiatique, et qu'il faut avoir lu soi-même pour entrer dans leur univers mental. Je m'attendais à un Classique, il me remit *Harry Potter*.

Ce titre ne figurera pas en bibliographie, mais je n'ai pas besoin de rajouter une note pour dire de quoi il s'agit. Du collégien taïwanais au professeur d'université française, le nom et le thème de cette fiction sont connus. C'est le miracle de la mondialisation. Mais pourquoi ce titre et pas un autre ? Il y a certes des ficelles qui font le best-seller, mais aussi une part d'irrationnel. La qualité de l'écriture ou du scénario ne sont pas les critères ultimes. Rien n'a changé. L'Antiquité ne nous a pas transmis ses meilleures œuvres, littéraires ou architecturales, mais celles que le hasard a préservé. Il peut exister un lien entre la préservation et la qualité, comme il peut ne pas en exister.

L'église de Qingliao aurait-elle eu une telle renommée si son concepteur n'avait pas obtenu de prix architectural ? La question n'a pas de sens, car le centre d'intérêt n'est pas dans l'œuvre mais dans son créateur. Et c'est pourquoi cette église, au-delà de ses qualités ou défauts en tant qu'église, dont nous ne discuterons pas ici, ne peut devenir un emblème d'architecture chrétienne. Pour l'instant du moins, tant que l'architecte occupe toute la place. Qui sait si, dans quelques siècles, au terme d'un jeu de réappropriations, quand Gottfried Boehm ne sera plus qu'un nom perdu dans l'immense panthéon de l'humanité…

Dans l'exemple de cette église de Qingliao, nous retrouvons la logique de l' "art contemporain", qui repose sur une inversion des valeurs : ce qui faisait la gloire d'une œuvre – être le type le plus achevé d'une lignée – est désormais vu comme sa déchéance. Il ne s'agit plus pour l'artiste d'entrer, par sa création, dans une sacralité, mais de créer une sacralité par son nom. Le nom prime sur l'objet ; c'est la signature qui fait la qualité d'une

œuvre, et non plus son utilité ou son adaptation à des besoins précis, fussent-ils esthétiques.

Dans un résumé de l'histoire de l'architecture à Taiwan, en partant comme toujours des traces hollandaises et espagnoles, et en insistant sur l'époque contemporaine de 1949 à nos jours, Chang Chi-yi, professeur d'Architecture à l'université nationale Chiao-Tung, replace les grands monuments de l'île dans leur contexte, du mémorial SunYa-tsen de Wang Ta-hung ou du Grand Hôtel de Yang Cho-cheng, jusqu'au grand stade de Kaohsiung construit pour les Jeux mondiaux de juillet 2009, du Japonais Toyo Ito. A chaque réalisation est associé le nom de son architecte. Cela semble tout à fait normal, tant on est habitué, en Occident, depuis la Renaissance, à relier l'œuvre d'art à un artiste. La protection de la propriété intellectuelle est désormais un enjeu majeur des politiques nationales et internationales – mais les arts plastiques, et a fortiori l'architecture, ont cet avantage sur la littérature ou la musique d'être plus ou moins épargnés par la "profanation" d'Internet.

Chang Chi-yi rappelle, comme tant d'autres, que la société taïwanaise qui avait connu un développement économique très rapide dans l'après-guerre – quand furent construites la plupart des œuvres missionnaires – ne s'intéressa à son environnement urbain que récemment, après la levée de loi martiale. Et, après avoir énuméré quelques grands projets qui redéfinissent le paysage architectural de l'île, notamment après le tremblement de terre du 21 septembre 1999, avec une prise en compte nouvelle de l'environnement naturel, il conclut que Taiwan entre « dans une nouvelle ère, celle qui a pour ambition de faire de l'architecture une partie de la culture ».[1]

Est-ce à dire que l'architecture à Taiwan, jusqu'alors, n'avait aucune valeur culturelle ? Notre travail sur les enjeux culturels de l'architecture chrétienne serait-il caduque du fait d'avoir pris comme angle d'approche un ensemble bâti dénué de toute participation à la culture de Taiwan, car composé presque entièrement avant cette « ère nouvelle » ? C'est ici une certaine conception de la culture qui est présentée, qui se veut coupée de tout lien avec les nécessités immédiates imposées par la vie corporelle – les récriminations des catéchumènes auprès de Mgr Vérineux, parce qu'ils « ne voient et n'entendent rien »[2]. L'adaptation aux nouveautés incessantes de la vie, adaptation dont l'utilité est absolue sous peine de mort, serait-elle donc une œuvre dépouillée de tout contenu culturel ?

Cette vision de la culture est celle, encore une fois, de l' "art contemporain" : n'entre dans le domaine culturel que les œuvres et les démarches qui sont "absoutes" de toute nécessité, qui naissent d'une gratuité d'intention. Les "styles", n'étant qu'une systématisation esthétique de

[1] L'article est en ligne sur le site du gouvernement :
www.gio.gov.tw/taiwan-website/abroad/fr/culture/architecture/index.html
[2] Citation à la p. 270.

créations "utiles", sont donc considérés d'un regard méfiant, et condamnés quand ils induisent une tradition, c'est-à-dire une aliénation de la créativité individuelle. Le style étant le moyen "nécessaire" d'incarner une spiritualité, il demeure, par la force des choses, mais avec une inflexion individualiste qui le rend acceptable. Selon la logique "contemporaine", pour dénigrer un artiste, il suffit de voir dans son style propre le rappel du style d'un autre, de placer ses œuvres dans une généalogie.

Le paradoxe de la mondialisation veut que l'uniformisation des paysages soit fondée sur la singularité des œuvres. Une poignée d'architectes de renom construisent en tout pays sans tenir compte des caractéristiques culturelles de ces pays, sinon dans une superficialité, dans un "pittoresque", seule possibilité d'adaptation que leur permet l'impossibilité fondamentale pour l'homme d'être "spécialiste universel". Cette mondialisation des renommées est à la fois une conséquence et une cause de l'affaiblissement des particularismes. Les intuitions individuelles remplaçant les traditions, la médiation que l'architecture propose avec plus grand que soi ne vise plus une transcendance collective ou supra-humaine, mais un héros (l'architecte), qui n'est plus déifié puisqu'il ne perdure plus d'une génération à une autre, ou une abstraction (la modernité). Le culte de la singularité est une forme de la loi de la jungle : le plus médiatique impose son style, qui disparaîtra quand il cessera de communiquer.

Sans nous étendre sur le sujet, car il mériterait d'amples développements qui n'entrent pas dans le cadre de cette thèse, disons que l'enjeu ultime de ces questions est celui du corps et de sa place dans la civilisation. En tant qu'ensemble de limitations, de circonscriptions, de discriminations, le corps, *soma* et *psychè*, que l'on pourrait définir dans notre jargon comme le "style" d'une personnalité, a des exigences. Si la culture commence là où la réponse à ces exigences s'arrête, cela signifie que le corps n'est plus le référent de la culture. Mais celle-ci ne peut s'abstraire totalement des réalités corporelles, car elles sont le premier "environnement" de l'homme, son premier "terroir". Aussi, de façon à pouvoir entrer dans la doxa de l' "art contemporain", le corps sera-t-il traité de façon "indifférenciée" ; la culture naîtra alors dans une prise en compte indifférenciée des terroirs, c'est-à-dire dans la disparition *des* cultures. Mais n'est-ce pas là plutôt une "sortie de la culture" ?

En vue d'un approfondissement…

Concernant l'architecture chrétienne, je relève trois prolongements possibles à ces considérations. Le premier est relatif à la temporalité des bâtiments.

> En Chine, la Chine que j'ai connue, à construire des édifices de style vaguement chinois, il n'y avait plus que les Européens. Les nationaux, eux, abattent leurs anciennes maisons de bois et reconstruisent en "dur", sur des plans nettement modernes : commodité et confort. Même dans ma campagne, je n'ai jamais vu élever un monument quelconque de style chinois : tous les nouveaux édifices étaient des habitations "occidentales".[1]

Ce retour au père Dufay veut rappeler le début du processus d'indifférenciation, ici en Chine, mais qui pourrait être généralisé à toutes les aires culturelles. Dans les années cinquante, l'adaptation missionnaire sur des formes en cours d'obsolescence était battue en brèche au nom d'une évolution historique, dont on commençait à se rendre compte, sans pouvoir encore en prévoir le devenir. Dans cette citation, l'indifférenciation a pour nom circonstancié l' "occidentalisation". Un demi-siècle plus tard, voici le résultat :



(Internet)

Il s'agit de l'église catholique de Takatori, construite par l'architecte japonais Shigeru Ban, en 1995, suite au tremblement de terre qui toucha gravement Kobe. Elle a été "donnée" à Taiwan en 2005. Elle est construite en carton et voiles textiles, en matériaux légers donc. Elle est un exemplaire de ce concept, vieux comme la civilisation, mais renouvelé par la modernité, d' "architecture d'urgence". A une autre époque, un avatar en avait été les "chapelles provisoires" de Mgr Vérineux, pour faire face à l'urgence pastorale créée par la constitution trop rapide de foules catéchuménales.

Ce qui est nouveau ici, c'est la glorification – et donc la pérennisation – de cette architecture

[1] BME, 1956, p. 317.

provisoire. L'édifice n'est plus ici porteur d'une sacralité par défaut, en remplacement et "en attente de", mais sur lui repose *la* sacralité ; et celle-ci ne vient plus de l'utilisation liturgique de l'édifice, mais du nom de son architecte. Le caractère provisoire de cette église, parce qu'il est la signature de Shigeru Ban, devient son titre de gloire définitif, et prend donc une valeur marchande puisqu'on peut en faire don – il serait malséant de donner quelque chose qui ne vaut rien…

Voici donc une architecture parfaitement conforme à la "modernité" : elle est transposable en tout terroir, modulable à volonté puisque provisoire, répondant aux injonctions de la temporalité propre de la "modernité" qui est l'urgence. Le paradoxe veut que l'église ci-dessus n'ait pas encore été détruite. Ce provisoire qui dure témoigne des limites du système : les finances – car même le temporaire a un coût – et l'inertie humaine – car on veut profiter de l'œuvre de Shigeru Ban au-delà de la période d'urgence.

Ainsi, le « dur » du père Dufay, synonyme de « commodité et confort » a-t-il laissé la place au "provisoire", puisqu'il est encore plus commode et confortable. Le but de l'occidentalisation n'était donc pas dans une solidité gage de durée, mais dans la commodité et le confort, termes qui renvoient aux exigences corporelles, mais les plus superficielles. La culture, telle que la définissent les architectes comme Shigeru Ban, est donc bien toujours une réponse fonctionnelle à des besoins du corps ; mais de celui-ci on voit plus le *soma* que la *psychè*, plus le besoin de confort – qui n'est pas vital puisque son absence n'est pas mortelle –, que le besoin de sens – qui, lui, est vital car de lui dépend la motivation à vivre.

L'architecture chrétienne peut-elle se fonder sur une telle vision matérialiste – au sens où elle privilégie, dans le corps, la matière à l'esprit –, alors qu'elle est censée abriter une recherche de sens et une performance liturgique visant le très long terme – pour ne pas nommer l'éternité ? Autrement dit, l'architecture chrétienne peut-elle s'accorder aux principes d'une société de plus en plus "nomade" ?

Un deuxième prolongement est juste évoqué, mais il touche pourtant, à mon sens, le cœur même de l'architecture chrétienne. Il s'agit de sa dimension sonore. N'ayant pas suffisamment de matière taïwanaise pour l'illustrer, je me contente de lancer l'idée.

John Pawson, déjà cité en première partie, ne dit pas un mot, dans ses « Leçons du Thoronet », de l'acoustique de ladite abbatiale ; ce qui semble un comble quand on sait que cette acoustique est la première conséquence, la plus impressionnante, de cette architecture. Mais comment donner d'en faire l'expérience par un livre ? Il faudrait inviter le lecteur à chanter, mais il n'osera pas. On peut toujours convenir que tout ce qui est écrit de la vision

peut l'être de l'audition (l'ordre, la répétition, l'harmonie… etc.), encore faudrait-il que cette correspondance soit elle-même écrite, ce qui ne l'est pas. On est ici devant une lacune provenant, probablement – espérons-le –, d'une exigence de faisabilité. Comme quoi, même les plus grands sont obligés de s'y conformer. Mais quelle cruelle lacune !

L'audition de l'abbatiale suppose d'une part une voix, et de l'autre une écoute. Entre le visiteur et le monument, il faut donc un intermédiaire, celui qui donnera sa voix. La vision n'a pas besoin de médiateur humain, puisque c'est le soleil qui joue le rôle de mettre en valeur l'architecture. La médiation humaine que suppose l'écoute est la base même de tout système religieux, en particulier de l'abrahamisme, puisque la Révélation ne peut pas être transmise si elle n'est pas proclamée par un intermédiaire – Moïse qui monte et descend du Sinaï, Muhammad qui récite le Coran, les Douze qui témoignent de la Résurrection.

Cette voix est un chant, obligatoirement. La liturgie chrétienne orthodoxe a gardé cette omniprésence du chant, y compris dans la transmission du témoignage : la Parole n'est pas lue, elle est psalmodiée. Le chant "sacralise", tandis que le discours "profane". Le discours s'écrit, et ainsi pérennise l'idée dont il était porteur ; le chant a beau s'écrire, la partition ne transmet rien sans un autre intermédiaire qui en est l'interprète. Le chant est fugace comme l'instant, mais c'est lui qui fait d'un présent "vide" un présent "plein". Ce qu'il y a de plus éphémère demande, pour la communication de ses vibrations, pour la résonance de sa sacralité, un volume parfaitement différencié par des parois les plus dures possibles. Le chant est ainsi un des principaux déterminateurs de culture.

La "modernité" a compensé l'indifférenciation progressive des parois par le microphone. Cela fonctionne bien pour le discours, moins bien pour le chant. Celui-ci a une résistance que la modernité ne parvient qu'avec peine à contrôler. Cette résistance du chant est le symbole par excellence de la résistance des cultures. Remarquons l'adaptabilité de l'abbatiale du Thoronet aux différents "styles" de chants sacrés.[1] La résistance du Thoronet offre ainsi un espace de rencontre entre les cultures, à travers leur expression musicale.

Ce lien, intrinsèque, entre l'architecture et le chant, tout spécialement en christianisme, mériterait d'être davantage travaillé, dans une nécessaire interdisciplinarité. Cela permettrait de donner aux cultures – c'est-à-dire à ceux qui en sont les porteurs – une prise de recul différente et motivante dans la construction d'une mondialisation à visage plus humain.

[1] Chaque année en juillet, un festival de musique, les *Rencontres Internationales de Musique Médiévale du Thoronet*, abrégé en "les Médiévales", propose un répertoire dont l'intérêt est d'être en grande partie fondé dans le chant sacré de différentes cultures. On peut ainsi constater que le degré d'imprégnation mystique du chant détermine la qualité du rendu sonore de l'abbatiale. Le nom de ce festival est malheureux, car il donne à penser que la fine pointe de la sacralité des cultures est "moyenâgeuse"…

Le troisième prolongement traite de la résilience des cultures. Etant donné que les chapitres suivants sont également concernés par ce thème, contentons-nous ici d'apporter une distinction utile à la discussion.

Les missionnaires chrétiens mirent souvent l'accent sur la dimension cognitive de la culture, en en négligeant les dimensions affectives et évolutives.[1] Les "missionnaires de la modernité" ont de leur côté davantage travaillé la dimension évolutive de la culture, c'est-à-dire les hiérarchies de valeur et les comportements "canoniques". Mais les uns et les autres ont sous-estimé les affects que toute culture nourrit, les attachements plus ou moins conscients qu'individus et collectivités entretiennent envers des pratiques ou des représentations mentales. L'absence de prise en compte des ressorts émotionnels peut entraîner dans le public visé, non seulement une superficialité de l'adhésion, mais aussi, à court ou moyen terme, des réactions d'opposition frontale ou/et une élaboration de logiques de contre-prosélytisme. Ce phénomène est bien connu en politique.

Une église, dans sa dimension affective, c'est d'abord le lieu où le fidèle fait mémoire de son mariage, baptise ses enfants, et où ceux-ci lui rendront un dernier adieu. Dans la subjectivité individuelle, c'est une architecture qui unifie, parce qu'elle a été le témoin des grands événements de la vie. Dans la subjectivité collective, c'est la stèle commémorative de la foi des pionniers, la balise qui fait passer la communauté d'hier à demain, la garantie de la transmission du message aux générations à venir. Un lieu-saint c'est d'abord un ensemble de visages, et son historique se personnalise en biographies. Ce lien sentimental qu'un individu ou une population entretiennent avec l'architecture sacralisée, relativise l'importance de son style mais exige par contre sa pérennité. Peu importe que l'église soit néo-gothique ou postmoderne, qu'elle soit confortable ou pas, l'essentiel est qu'elle perdure.

La "modernité", par l'imposition parfois brutale de valeurs techniques et universalistes ayant eu pour conséquence des modifications substantielles du paysage urbain, a engendré par réaction une sensibilité accrue aux questions environnementales et ethniques. La "sortie de la culture" induite par la naissance de fait d'une culture humaine au singulier, fondée sur un terroir mondial indifférencié – le "village terrestre" –, dont la conséquence pour notre sujet est que, au final, la cathédrale de Tainan est tout aussi "exotique" que celle de Hsinchu, provoque, à Taiwan comme ailleurs, un développement inédit des questions patrimoniales, un regain des revendications communautaires, voire communautaristes, et peut aller jusqu'à l'émergence de contre-cultures.

[1] D'après la distinction suggérée par le missiologue mennonite Paul G. Hiebert dans l'ouvrage devenu classique *Anthropological insights for missionaries*, Baker, 1986.

Gardons-nous prudemment de toute explication globale, et de tout amalgame de phénomènes qui suivent chacun leur logique propre et qui ne peuvent être analysés avec les mêmes instruments. Remarquons seulement que le lieu-saint catholique, de par sa définition, ne peut s'assimiler totalement ni à un emblème patrimonial – il ne peut être témoin crédible d'une vie qu'en étant lui-même dans le changement, mais selon une autre temporalité –, ni à un emblème ethnique – il tomberait alors dans un tissu de liens charnels dont l'abrahamisme a justement voulu se dégager –, ni, et encore moins, à un emblème révolutionnaire – la sacralité étant par essence liée à l'immutabilité des profondeurs chtoniennes et célestes. Une église peut être tout cela *partiellement*, elle ne peut pas être *que* cela.

La connaissance évolue dans le temps, les valeurs également. L'affectivité, de par la vitesse de son mouvement, n'évolue pas ; elle gravite… Parce qu'une foule peut choisir blanc un jour et noir le lendemain, pour revenir au blanc le surlendemain, elle est globalement stable, comme la Lune... Et c'est pourquoi l'architecture, et plus particulièrement celle qui est dite "sacrée", dont le rôle est d'assumer la continuité entre les blancs et les noirs, ne peut prétendre être "branchée". Une église est obligatoirement "réactionnaire" – ce mot étant vidé de sa connotation marxiste – et à cause de cela, elle est un observatoire privilégié de la résilience des cultures. Mais, parce qu'elle canalise l'affectivité, parce qu'elle est un de ses centres de gravité, elle peut être aussi un instrument de "modernisation", c'est-à-dire ici de renouvellement des cultures ; elle peut permettre leur redéploiement dans la mondialisation, en raccrochant l'émotivité des peuples aux évolutions cognitives et comportementales.

5.4 Le contre-exemple de Notre Dame de Wufongci

Après avoir considéré le contexte de "modernité" dans lequel les missionnaires à Taiwan ont dû se repositionner incessamment au cours des dernières décennies, j'en viens, dans ce chapitre et le suivant, à proposer deux "extrêmes" qui semblent borner toutes les interactions et appropriations culturelles possibles de l'architecture chrétienne. Nous n'avons désormais plus de recul historique suffisant pour tenter un panorama général ou une présentation de tendances lourdes ; aussi, je raisonnerai ici en termes de frontières. Mais, de même que ce sont les lisières de forêt et les crépuscules qui sont les lieux et les temps les plus propices à l'étude de la biodiversité en raison d'une intensification de l'activité, nous pourrons, en nous concentrant sur les marges actuelles de l'évolution considérée, faire malgré tout ressortir ce qui, dans les bâtiments ecclésiaux de Taiwan, est porteur d'avenir.

L'avantage des extrêmes est de marquer les extrémités ; par cette tautologie je veux signifier l'impossibilité, pour l'architecture chrétienne, d'aller au-delà des frontières présentées, faute de disparaître, soit par excès, soit par défaut.

Le premier extrême étudié sera l'église Notre Dame de Wufongci, dans le comté d'Yilan, bénie en 2005. Pour le second, nous sortirons du cadre catholique, et plutôt que de nous focaliser sur un seul bâtiment, nous observerons la façon de faire des chrétiens évangéliques.

L'église qui nous intéresse ici, et qui est plus exactement un sanctuaire de pèlerinage, est une des dernières bâties à Taiwan. Elle est dédiée à la Reine des Martyrs de Chine – les cent vingt martyrs catholiques, canonisés par Jean Paul II le 1er octobre 2000 en la fête de Ste Thérèse de l'enfant Jésus patronne des missions.[1]

Elle peut aisément être regardée comme le contrepoint de la basilique de Wanjin, à la fois dans le temps, dans le style, dans la signification. Elle est comme le point d'orgue d'une histoire missionnaire commencée un siècle et demi auparavant à Wanjin – mais, comme tous les points d'orgue de l'histoire, elle est un rebond dans une nouvelle étape, un nouveau développement. A l'église fortifiée espagnole, au sud de l'île, fait désormais pendant l'église chinoise, au nord, près de là où les Espagnols annoncèrent la doctrine catholique pour la première fois à Taiwan. Alors que Wanjin marquait le début de l'évangélisation à Taiwan, Wufongci signale la volonté missionnaire de la chrétienté taïwanaise, sa fécondité. C'est ainsi que l'Eglise locale, l'Eglise autochtone, identifie ce sanctuaire : un symbole de maturité.

Ce sanctuaire est le "bijou" de l'architecture catholique taïwanaise, et on se réjouit devant lui comme on se réjouit de la naissance du fils premier-né, de l'Héritier au trône. Cette église orne la couverture de l'annuaire diocésain 2007, alors qu'on est passé à Taiwan, depuis belle lurette, depuis les premiers *Rapports* des supérieurs Mep, à une pastorale dont la dimension architecturale est secondaire, voire négligeable.

> « Les cieux chantent la gloire de Dieu, le firmament proclame ses œuvres merveilleuses » (Ps 19, 2). C'est ainsi que le psalmiste, voyant la grandeur du ciel et de la terre, exprime sa louange envers le Créateur. Aujourd'hui, quand on contemple le paysage de Wufongci, on ne peut qu'éprouver le même sentiment que le psalmiste, et chanter avec lui le Seigneur pour les merveilles de la création.[2]

[1] Le même pape avait canonisé en 1996 Jean-Gabriel Perboyre, lazariste français, mort crucifié en 1840, ce qui en faisait le premier saint "de Chine". Mais c'est en 2000 que les premiers Chinois furent admis à "l'honneur des autels", comme on dit.

[2] Toutes les citations et informations "techniques" de ce paragraphe seront tirées, sauf mention contraire, de l'historique proposé par le site officiel du sanctuaire, en ligne sur le site :

C'est ainsi que débute l'historique du sanctuaire. Mais quand on parle du « paysage de Wufongci », on ne peut plus désormais séparer la « création », sortie des mains du « Créateur », de la création humaine qu'est ce sanctuaire. Reprenons brièvement toute la progression de sanctification de l'espace que nous avons décrite dans les deux premiers chapitres de la deuxième partie, de l'indifférenciation originelle au lieu-saint ; l'édifice en question en est une remarquable illustration, concentrée en moins d'un demi-siècle.



Le « paysage de Wufongci », avant toute différenciation. (Internet)

A l'origine était la nature. Une nature belle, typiquement "formosane", alliant luxuriance et sauvagerie, avec son relief fascinant, ses forêts mystérieuses, sa cascade majestueuse. Au revers, au loin, mais pas si loin que ça, la ville d'Yilan, la côte urbanisée, l'Océan Pacifique.

Dans ce *shan-shui* originel fut distingué, par un frère camillien de Luodong, un emplacement où il construisit un kiosque pour humaniser le paysage. Ce signal fut complété par des symboles religieux, prémices d'une sacralisation explicite ; une image de la "Bonne Mère" fut placée devant la cahute, et une croix sur le sommet d'à-côté. Ainsi, cette différenciation de l'espace fut d'emblée complexe : pas seulement un point, mais trois,

---

http://www.catholic.org.tw/wufongcis/css-style/history.html
Ce site étant exclusivement en chinois, toutes les citations sont une traduction personnelle.

formant entre eux une surface définie, hiérarchisée, privatisée. La cabane était ouverte au public, mais à un public spécifique : seuls ceux qui faisaient l'effort de grimper dans la montagne pouvaient y pénétrer. Ce « refuge de la Sainte Mère » comme l'appelaient les excursionnistes de Wufongci, en serait peut-être resté à ce stade primaire de sanctification, si le Ciel n'était intervenu.

Dans la nuit du 9 novembre de l'an 69 de la République de Chine (1980, selon le calendrier commun), cinq randonneurs, Wang Guo-qiang, Wang Jian-zhong, Chen Wen-long, Sun Hong-tao et Gong Yi-yiang, perdus dans la montagne, « furent guidés » sur le bon chemin jusqu'à l'image de la Sainte Mère, à qui ils attribuèrent le « miracle » de leur salut. Ils eurent alors à cœur d'édifier en ce lieu une « stèle commémorative ». Cette dernière expression est celle de l'historique officiel du site ; qu'elle rejoigne le lexique propre à cette thèse est une confirmation de sa valeur sémantique.



Le « paysage de Wufongci » avec sa stèle commémorative qui ordonne le tohu-bohu. (Internet)

Cette stèle commémorative peut-elle être considérée comme l'œuvre de missionnaires catholiques ? Entre-t-elle dans notre sujet ? A part l'intervention initiale du frère camillien, et peut-être celle déterminante de la "Bonne Mère", le lieu-saint de Wufongci est une réalisation d'autochtones chinois (Taïwanais et *Waishengren*), des "miraculés" à l'évêque, de l'architecte

aux employés des différentes administrations qui ont donné tous les accords nécessaires. Ce sanctuaire est le fruit de la volonté d'une Eglise locale et de sa coopération avec les autorités locales. Pourtant, elle est d'office incluse dans le présent travail, en raison de la coloration missionnaire explicite que les bâtisseurs ont voulu donner à son architecture.

> Pour nous, élever un sanctuaire marial sur le site d'excursion de Wufongci a pour but de renforcer la vie de foi des croyants et de proposer la parole de Dieu aux promeneurs non-croyants.[…] C'est d'un point de vue missionnaire que ce lieu de pèlerinage a été conçu.

Un peu plus loin, dans une personnification de l'édifice qui témoigne de son processus avancé de sanctification, l'auteur parle de son « charisme d'évangélisation », une évangélisation par le pèlerinage, dont il est rappelé l'importance dans la tradition religieuse chinoise. A travers cette pratique du pèlerinage, les chrétiens de Taiwan, qui reconnaissent à leur pays non pas le statut de chrétienté mais celui de "terre de mission", visent plus loin que leur horizon insulaire. Ils se tournent en particulier vers la Chine continentale, puis de loin en loin vers les extrémités du monde, espérant faire de Notre Dame de Wufongci un pôle d'attraction international, une sorte d'avatar de la grotte de Massabielle.[1]

Cette dimension missionnaire du lieu, telle qu'elle est présentée, a deux conséquences. La première est une mise en réseau. Notre Dame de Wufongci se veut un pèlerinage marial supplémentaire dans le monde. Loin d'être confiné à l'Eglise de Taiwan, il intéresse l'Eglise universelle, enrichissant le réseau des sanctuaires mariaux d'une touche chinoise qu'il n'avait pas encore. Pourtant, il existe déjà un lieu de pèlerinage dédié à Marie en Chine, Notre Dame de Sheshan, près de Shanghai, sur le Continent donc ; le sous-entendu est clair : ce site ne profite pas de la même accessibilité du fait qu'il est sous la juridiction d'un Etat communiste. De plus, la basilique de Sheshan, construite en 1894, est du pur néo-gothique colonial, ce qui en fait un emblème dévalué par rapport au petit temple chinois de Wufongci.

La deuxième conséquence est une affirmation identitaire non seulement très marquée, mais surtout marquée culturellement. S'adressant aux non-chrétiens de Taiwan et d'ailleurs, cet ailleurs étant d'abord "en face", l'Eglise locale s'affirme chinoise. Les Aborigènes, étant en grande majorité christianisés, ne sont pas ciblés par ce sanctuaire. La mission, tant intérieure qu'extérieure, est tournée vers les Chinois. Et nulle distinction régionaliste ici, nulle subtilité religieuse ; le modèle est ce qui transcende tous les particularismes chinois, il est donc

[1] Dont une belle reproduction a justement été faite sur le campus de Wufongci. Notons que Lourdes (où se trouve la grotte de Massabielle), est le second ensemble hôtelier de France après Paris. Le pèlerinage n'a pas que des incidences spirituelles…

impérial ; et de l'architecture officielle des fils du Ciel, pour montrer qu'on voit encore plus loin que les successions dynastiques, on retient surtout le fameux temple du Ciel. A Wufongci, c'est la Chine éternelle qui s'adresse à la Chine éternelle.

Par ce sanctuaire, l'Eglise de Taiwan, qui se sait Eglise de mission, veut être aussi Eglise missionnaire. Notre Dame de Wufongci est un exercice d'anticipation, elle se veut le fruit d'une chrétienté accomplie, mature, prête à tenir sa place dans le concert des nations chrétiennes. Mais elle n'est pas exempte du paradoxe congénital à la création de l'entité politique taïwanaise : elle est à la fois la Chine, par son architecture, et en face de la Chine, dans sa posture missionnaire ; elle permet à Taiwan de se réinsérer dans la communauté internationale par une porte latérale, tout en offrant à cette même communauté la vision d'une Eglise enfin chinoise.

C'est cette hésitation fondamentale que nous avions déjà dans les *Rapports*, un balancement entre un souci pastoral interne et un autre externe, qui ne provient pas du juste va-et-vient entre le particulier et l'universel mais d'une indécision quant à la frontière entre les deux.

> Taïwan est l'un des lieux où l'Église rencontre la vaste réalité de la culture chinoise. Elle doit cependant veiller à ce que ses racines poussent dans les formes particulières que cette culture a prises à Taïwan.
>
> Disons d'abord que l'impossibilité où nous sommes de venir directement en aide à nos compatriotes du continent chinois pèse d'un poids très lourd sur nos esprits. Nous éprouvons cependant un certain réconfort en réalisant que le Saint Père témoigne à leur égard d'un souci paternel. Conscients de la discrétion que nous devons observer, nous sommes en même temps prêts à faire tout ce qui est en notre pouvoir pour coopérer à tout ce qui est entrepris pour le bien-être de nos compatriotes, comme aussi à mettre à leur disposition toutes les ressources dont nous disposons nous-mêmes pour les aider dans leurs travaux. Conscients également de la recommandation que nous a faite le Pape Jean XXIII, nous ne perdons pas de vue les besoins de nos compatriotes sur le continent et nous nous préparons de notre mieux à un futur apostolat parmi eux.
>
> Ceci dit, la première responsabilité de l'Église à Taïwan est cependant de s'enraciner dans la réalité taïwanaise.[1]

En 2005, avec le sanctuaire de Notre Dame de Wufongci, l'Eglise chinoise qui est à Taiwan n'a toujours pas choisi entre Taiwan et la Chine…

Et c'est peut-être le signe que l'Eglise catholique de Taiwan est encore une Eglise de

[1] RAE, 1982.

mission – à moins que c'en soit la conséquence…[1]



Dans le « paysage de Wufongci », l'icône de la Chine éternelle, christianisée… (Internet)

Arrêtons-nous un instant sur l'événement "miraculeux" qui a donné naissance au lieu-saint. Cet événement apporte une précision au panorama de notre deuxième partie : la stèle commémorative ne fonde pas l'histoire architecturale du lieu, elle est ici une étape de croissance. Une étape capitale qui sépare un avant et un après. Avant était la cabane. A l'origine de cette cabane fut, non pas une initiative de l'arbitraire divin, mais un choix humain arbitraire. Pourquoi le frère camillien choisit-il tel site et non tel autre ? L'histoire ne le dit pas, ne le dit plus, tant la stèle et l'événement qu'elle commémore éclipsent la discrète première sanctification du lieu. Il y a entre la construction de la cabane et celle de l'église actuelle, la même différence, par analogie, qu'entre la conception et la naissance de l'être humain. Sans l'événement qui a "manifesté" la présence mariale, la sainteté de Wufongci serait restée embryonnaire.

C'est pour nous l'occasion de revenir sur un point fondamental de l'architecture chinoise, qui est habituellement absent des débats sur l' "inculturation" : l'harmonisation entre la

[1] Lors du colloque « Liturgie et inculturation » qui s'est réuni du 15 au 18 novembre 2011 à Shijiazhuang, dans le Hebei, le seul expert à être intervenu dans le domaine de l'architecture religieuse « symbolique de grands axes de la pensée chinoise », fut un Allemand (!) le père Martin Welling (SVD), missionnaire à Taiwan. Un compte-rendu de ce colloque a été donné par le père Charbonnier (Mep) dans la revue Mep n° 471, d'avril 2012.

construction et son environnement naturel. Nous avons, au cours de notre analyse des archives missionnaires, constaté des positionnements géographiques d'églises selon des critères définis par des politiques financières ou pastorales. Parfois le résultat donnait un ensemble paysager agréable à l'œil, mais c'était là une conséquence de choix fondés sur d'autres préoccupations. Rien sur une quelconque recherche d'harmonie avec le cadre naturel. Les missionnaires se sont approprié le paysage pour mieux le modifier ; sur les sombres pentes, une croix tranchante a rappelé la victoire du Crucifié sur les esprits sylvains.

L'évangélisation induisant une *rupture* signifiée par la conversion, il est dans l'ordre des choses que le *fengshui*, cette "science" – ou cet "art" – qui règle en milieu chinois l'harmonisation tant entre l'homme et la nature qu'entre les vivants et les morts, parce qu'il est indissociable d'une certaine sacralité religieuse, ne puisse être accepté comme tel dans le christianisme. La pratique de cette géomancie particulièrement élaborée au point d'exiger l'intervention d'experts, était de toute façon à mille lieues des conceptions de nos missionnaires, tout ce qui a trait à la divination étant d'emblée rejeté dans le domaine de la superstition, voire pire. Evangéliser a toujours eu une signification de libération, et le *fengshui,* associé aux religions chinoises, pouvait apparaître aux missionnaires comme une de ces multiples formes d'esclavage mental dont il fallait casser le pouvoir.

Cela dit, aucune pratique de remplacement ne fut mise en place pour gérer les liens entre l'architecture et son terroir. L'historique du sanctuaire de Wufongci, qui insiste sur la main tendue vers le monde chinois, vient-il combler cette lacune ?

Remarquons d'abord que le positionnement de Notre Dame de Wufongci n'est pas déterminé par la Terre, mais par le Ciel. On peut voir dans cette affaire toute l'opposition entre le paganisme et l'abrahamisme. Le païen construit ses lieux-saints en fonction d'un choix qui lui est dicté par les forces terrestres ; mais c'est le Ciel, par une intervention directe, "miraculeuse", qui dicte aux fils d'Abraham où établir leurs lieux-sources. Il me semble cependant que l'opposition est plus subtile. Le païen choisit en fonction d'une concordance de lois imposées par le cosmos. Le Camillien choisit en fonction de son arbitraire humain. Une objection peut immédiatement être apportée : le frère camillien crut choisir, mais son choix fut déterminé, à son insu, par un faisceau d'attirances cosmiques. C'est la différence entre l'arbitraire humain et un arbitraire de type "divin", nous sommes d'accord ; mais l'important n'est pas la possibilité ou non de l'exercice d'un libre-arbitre, l'important est que, dans un cas, le choix serait déterminé explicitement par des lois que le païen cherche à exprimer le plus clairement possible, dans l'autre cas, le choix serait déterminé implicitement, par des lois dont le fils d'Abraham ne veut pas entendre parler. Et rien ne prouve que, si le

Camillien avait fondé son choix sur les règles du *fengshui*, il aurait choisi exactement cet endroit précis où s'élève aujourd'hui Notre Dame de Wufongci.

Le choix du frère camillien n'aurait pas, de toute façon, donné naissance au sanctuaire actuel, sans l'appropriation du lieu par d'autres personnes, sur la base d'une intervention jugée "miraculeuse". Et si le "miracle" peut très bien s'interpréter comme un hasard ou un jeu d'influences, ce n'est pas l'interprétation qu'en ont faite les intéressés. La multiplication des causalités possibles, et leur enchevêtrement qui rend impossible d'affirmer ou d'infirmer l'arbitraire de la localisation de Notre Dame de Wufongci, rend sa crédibilité à l'opposition que nous faisons entre paganisme et abrahamisme, opposition fondée dans l'explicitation du discours humain.

N'existe-t-il donc en christianisme aucune tradition d'harmonisation entre l'architecture et son terroir ? Tout vient-il du Ciel ? Ce qui peut se traduire par : l'homme, dans son acte de bâtir, est-il livré à ses humeurs ? Les recompositions incessantes entre la *domus ecclesiae* et le temple sont-elles uniquement stabilisées par des évolutions historiques ? La "modernité", en libérant l'architecte de ces inerties multiséculaires, est-elle un blanc-seing à sa fantaisie ?

Mais alors s'affiche une contradiction. D'un côté, des sinologues, de Marcel Granet à Elisabeth Rochat de la Vallée, avec parmi eux bien des missionnaires, montrent l'importance de la science des nombres dans toutes les pensées et les activités de la société chinoise, et en particulier dans l'architecture ; d'un autre côté, des missiologues approfondissent les rapports entre le christianisme et la culture chinoise, en ayant, concernant l'architecture, que des moyens empiriques, des "recettes", au mieux des "styles", au pire des "modes". Quel poids ont ces tactiques face à la stratégie sophistiquée du *fengshui* ? L'emprise architecturale occidentale n'apparaît dès lors que comme le résultat d'un rapport de force favorable à la culture occidentale. Que ce rapport soit inversé, et tout ce qui fut célébré sera balayé. Cela rend l' "inculturation", dans le domaine architectural, particulièrement fragile.





Le campus sacralisé, dont l'emplacement fut choisi par le Ciel et l'architecture par les hommes… (Internet)

La "modernité", parce qu'elle se fonde sur une argumentation purement technique et fonctionnelle, sans ancrage dans une symbolique élaborée, est vulnérable. Notre Dame de Wufongci en est l'illustration.

Dans l'historique officiel du sanctuaire, le long paragraphe consacré à la construction elle-même est en grande partie composé de la description du parcours administratif du projet, de façon à bien montrer la diversité des acteurs et leur implication. Il ressort de cette lecture qu'une unanimité s'est progressivement faite autour de cette église. Mais, dans l'ensemble du texte, de façon à la fois plus diffuse et plus prégnante, est présenté le souci de l'environnement naturel, son aménagement, sa modélisation. On voit une prise en charge globale, de l'architecture avec son terroir. Bien sûr, il n'est fait nullement mention d'un quelconque recours à une pratique de géomancie traditionnelle, ce qui serait "catholiquement incorrect", mais ne serait-ce pas que l'Eglise locale, abritant aujourd'hui en son sein des lettrés, a si bien intégré l' "esprit" qui unit le Chinois à la Terre, qu'elle peut se passer de la "lettre" qui ritualise cette union ?

Où est la "modernité" dans ce lieu-saint ? Dans la composition des murs ? Comme on dit que la basilique de Wanjin est acculturée à Taiwan pour la même raison ? C'est un abus de langage, car la composition des murs est de l'ordre des moyens, alors que "modernité" et acculturation participent à la fin. Notre Dame de Wufongci n'est-elle pas une écharde dans la doxa qui façonne les canons de l'architecture contemporaine ? C'est en ce sens-là qu'elle est un extrême. On ne peut pas aller plus loin dans la résistance à une globalisation du paysage mondial.

Au nom de l'environnement naturel… Non pas dans une préoccupation de sauvegarde, ce qui est aujourd'hui admis par la "postmodernité" ; à Wufongci on ne se penche pas sur la nature avec apitoiement ou nostalgie. Ici, comme dans la tradition picturale du *shan-shui*, la nature et la culture sont en symbiose, elles forment un biotope. L'une et l'autre se façonnent et se célèbrent mutuellement.

Parler de "résistance" peut induire un contresens. Il n'y a dans la construction de Notre Dame de Wufongci rien de combattif ; son architecture n'est en rien un manifeste anti-quelque chose. Ce n'est pas une démarche négative qui a prévalu, mais au contraire une attitude positive. Le Ciel s'est penché vers les hommes et un bout de Terre, que des hommes avaient déjà pressenti, a été désigné pour lieu-saint. Le but poursuivi dans cette architecture est une harmonisation, par les hommes, du lien entre la Terre et le Ciel.

Un signe, auquel la "modernité" nous a déshabitués : l'arrondi. Sur la surface plane et angulaire, s'élève un sanctuaire circulaire qui tend vers l'axe vertical. La croix, par sa finesse

et la discrétion de son horizontale n'est plus "tranchante", elle est "jointive".

Et parce que ce lieu est harmonisé, il est missionnaire.

Parce que cette architecture est harmonieusement verticalisée, elle peut attirer en pèlerinage (en « montée » selon le langage biblique) tous les hommes de la terre.





Les foules rassemblées pour les liturgies d'exception (la bénédiction à gauche, fête mariale à droite). (Internet)

L'étude de ce site demanderait bien plus qu'un petit chapitre ; mais en même temps une certaine retenue est nécessaire car ce lieu-saint est trop neuf. Par rapport à la basilique de Wanjin, il lui manque l'ancienneté, ce passage des années qui, en lissant les périphéries, révèle peu à peu le cœur de l'œuvre. La stèle commémorative n'est pas encore commémorée ; si elle provoque l'enthousiasme, elle ne fait encore "partie des meubles" de l'Eglise qui est à Taiwan. Elle est pour l'instant trop temple, et pas assez *domus ecclesiae*. Le temps modifiera le mélange, lui donnera, « si Dieu lui prête vie », cette patine qui "fait" la sainteté, la "vénérabilité", des architectures.

Au terme de ce commentaire, et parmi beaucoup d'autres pistes de recherche qu'un tel lieu pourrait suggérer, je voudrais revenir sur un thème qui me semble capital de travailler pour l'avenir de l'architecture chrétienne et de son "inculturation". Dans le prolongement de ce qui a été dit plus haut, n'y aurait-il pas un rapprochement possible entre les traditions biblique, occidentale et chinoise par la "science des nombres" ?

La "modernité", et nous la faisons remonter ici jusqu'au seuil des Temps Modernes, c'est-à-dire au XVIe siècle, s'est imposée dans le débat entre le christianisme et la culture chinoise dès les premières rencontres entre les Jésuites et la cour de Pékin. C'est par la "science", au sens moderne du terme, c'est-à-dire accordant le primat du technologique sur le symbolique, que la mission catholique a pu s'introduire et se faire accepter par l'Empire du Milieu. Les

Jésuites n'ont été intéressants qu'en tant que détenteurs d'une connaissance qui n'avait rien à voir avec leur être de disciples du Christ.

Voici ce que dit le cardinal Paul Shan, Jésuite lui-même, archevêque émérite de Kaohsiung, à propos de Matteo Ricci :

> Il a anticipé le Concile Vatican II, déjà quatre siècles avant, en énonçant les trois principes du dialogue interreligieux : respect réciproque, connaissance réciproque, collaboration sincère. Le secret de son succès missionnaire réside dans l'étude diligente, dans la connaissance et dans le respect de la culture chinoise sans aucune "vénération aveugle". Il a apporté la science occidentale en Chine avec humilité, il a réformé la cours chinoise pleine d'inutiles théories.[1]

Quel que soit le jugement que l'on rende sur cet apport de « la science occidentale en Chine », les missionnaires voulant ici participer à un effort "civilisationnel" qu'ils estimaient de leur rôle propre[2], on peut se demander si cette science n'a pas empêché que d'autres expressions du génie occidental ne fussent mises en contact avec la Chine. Des expressions qui seraient peut-être davantage entrées en résonance avec les traditions culturelles chinoises. A l'heure d'une mondialisation fondée sur les valeurs de la "modernité", mais troublée par des développements architecturaux, fussent-ils spectaculaires, qui paraissent n'avoir d'avenir que celui du nivellement culturel, ne serait-il pas opportun de reprendre le dialogue sur des connaissances et des savoir-faire "pré-modernes", tout en profitant des remarquables avancées de ces derniers siècles, en particulier dans le domaine de l'épistémologie.

En évoquant la "science des nombres", nous n'entrons pas ici dans une discussion sur une hypothétique géomancie de l'architecture chrétienne, discussion par rapport à laquelle nous avons pris nos distances à plusieurs reprises ; notre questionnement ne porte pas sur la divination, mais l'harmonisation. Plutôt que de vouloir "expliquer" l'architecture chrétienne par un "magnétisme" dont les instruments de mesure sont encore rudimentaires et qui renvoie immanquablement à une pensée ésotérique, à laquelle le monde universitaire est

---

[1] Rapporté par le bulletin de *l'Agence Fides* du 8 mai 2010. En conclusion, le cardinal Shan ajouta : « Tout cela est la conséquence d'une actualité plus que jamais importante pour la mission de l'évangélisation dans le monde chinois d'aujourd'hui » (http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=27617&lan=fra).

[2] Ou qu'on estimait être de leur rôle propre, la mission, la civilisation occidentale et l'expansion nationale n'étant pas encore séparables dans l'inconscient collectif… Voilà comment, jusque dans les années trente, l'Université présentait le sujet : « Du jour où la France s'avisa de coloniser, elle devint missionnaire et non pas d'une manière exclusivement et politiquement intéressée, comme il arriva pour d'autres nations, mais dès le début d'une manière désintéressée, où le souci du bien spirituel des infidèles tenait une grande place. » (Paul Lesourd, *L'œuvre civilisatrice et scientifique des missionnaires catholiques dans les colonies françaises*, DDB, Paris, 1931, p. 11). La sincérité qui anime certainement un tel propos laisse aujourd'hui songeur…

réfractaire par nature, il serait beaucoup plus profitable, et "scientifique", d'appuyer les études de bâtiments emblématiques de l'architecture chrétienne sur des textes dont on sait qu'ils ont toujours fait autorité dans l'Eglise.

De Pythagore à St Isidore de Séville, s'est développée en Occident toute une tradition de savoirs qui composait le socle de compétence des maîtres d'œuvre tant de l'abbaye du Thoronet que de Notre Dame de Paris. Cette "science des nombres" nous ramène au chant et à "la musique des sphères", qui n'est que la version sonore de l'art mathématique. L'ancrage à la fois naturel et culturel de la célèbre "cadence dorée", de laquelle dépend tout le langage harmonique des musiques et des architectures traditionnelles d'Orient et d'Occident, ne pourrait-il être l'occasion d'une confrontation interdisciplinaire entre les terroirs, et redonner à la mondialisation une diversité polyphonique, dont l'absence la réduit à n'être qu'une globalisation ?[1]

Sans aller plus avant dans ces considérations qui demanderaient des connaissances autrement plus approfondies sur le sujet pour éviter confusion et contresens, mais afin de montrer qu'elles correspondent à un questionnement collectif, signalons, en conclusion de ce chapitre, la proclamation par Benoît XVI, le 7 octobre 2012, du "doctorat" de Ste Hildegarde de Bingen, qui fait suite à la reconnaissance officielle d'un culte public dont elle jouissait de fait depuis des siècles. En devenant "docteur de l'Eglise", cette mystique occidentale, qui traita de thématiques aussi diverses que la médecine, la musique, la liturgie, l'agriculture, la linguistique ou la théologie, voit son œuvre "canonisée" par l'Eglise catholique. La mise à l'honneur de cette contemporaine de Notre Dame du Thoronet, représentante éminente d'une pensée cognitive unitive de laquelle jaillirent les emblèmes de l'architecture chrétienne, de Ste Sophie à la Sagrada Familia, se veut le rappel de ce qui était une évidence pour les Anciens et les Modernes d'Occident, d'Albert le Grand au grand Pascal, et que son contemporain le moine Citrouille-Amère [2] n'aurait pas contredit, nonobstant l'abîme sémantique qui les séparait : que dans un monde idéal – comme doit l'être tout lieu-saint et comme tente de l'être Notre Dame de Wufongci – le beau, le bon et le bien ne font qu'un.

[1] Les noms sont nombreux pour désigner ce "chiffre d'or" auquel on a souvent accolé l'épithète de "divin", tant il conditionne les déploiements des différents règnes, minéral, végétal et animal. C'est le fameux φ (1,618…) qui régit la « suite de Fibonacci ». En étudiant sa "réinvention" récurrente, on pourrait réinterpréter toute l'histoire stylistique de l'Occident, et fonder les modèles antiques dans une certaine "ontologie".

[2] De son nom civil Shih-Tao, peintre chinois et théoricien de l'art à la fin de l'époque des Ming (première moitié du XVIIe siècle) ; on lui doit des propos sur la peinture qui constituent une des œuvres philosophiques la plus complète sur la pensée esthétique chinoise.

5.5 Le miroir protestant

Après les visites de la basilique de Wanjin, des diverses églises du diocèse de Hualien et de Notre Dame de Wufongci, l'architecture catholique à Taiwan a révélé l'essentiel de ce qu'elle est et de ce qu'elle veut être. On pourrait bien sûr multiplier les échantillons, les études ciblées, par diocèse, par congrégation missionnaire, ou par quelque autre modulation du thème principal ; chacune apporterait des détails supplémentaires, une teinte nouvelle qui manquait au tableau d'ensemble. Mais sans modification majeure. A titre d'exemple, une rapide lecture des archives jésuites du Canada concernant leur mission formosane, avec quelques rares informations sur la construction de leurs églises, ne fait que confirmer le panorama global dessiné par cette thèse.[1]

Nous avons un socle historique composé de près d'un millier d'églises, un centre de gravité, des lignes d'avenir, avec un bornage constitué par le sanctuaire de Wufongci au-delà duquel l'architecture chrétienne ne peut s'aventurer, pour son aspect extérieur du moins, sous peine de n'être plus que "chinoise". *Il suffit pour cela d'enlever la croix*. C'est l'extrême du "régionalisme". Il nous manque l'extrême du "modernisme". Malgré ce que nous avons dit du "style Freuler", nous ne trouverons pas cet extrême dans le monde catholique, en raison d'une résilience qui est propre à son architecture, conséquence d'une certaine conception de la liturgie. Le détour protestant est donc d'abord didactique.

Mais il y a plus. Dans la logique de cette thèse, un regard sur le monde protestant était indispensable. Même réduit à son plus strict minimum, pour ne pas allonger démesurément ce texte, un paragraphe sur les presbytériens ne pouvait pas ne pas être inséré, pour relever à la fois les concordances et les divergences des évolutions architecturales des deux principales confessions chrétiennes de Taiwan. Le simple fait d'avoir utilisé l'expression "architecture chrétienne", alors que mon propos se fondait sur l'œuvre de missionnaires catholiques, exigeait une justification. Certes, les deux Eglises ont suivi, à Taiwan, en matière d'architecture, des courbes sensiblement identiques, mais "sensiblement identique" ne veut pas dire "identique". Si l'architecture catholique à Taiwan, tout comme sa sœur

[1] Il s'agit d'un gros dossier, envoyé par les Archives Jésuites de Québec, et aimablement prêté par Chantal Zheng, comprenant la copie de la correspondance des missionnaires jésuites canadiens francophones à Taiwan, et des pages concernant la mission de Taiwan dans *Le Brigand (revue missionnaire des Jésuites canadiens-français),* de 1954 à 2002. Cet équivalent de la *Revue Mep* (et non du *Bulletin Mep,* et de sa suite *Epiphanie,* qui sont beaucoup plus "consistants"), n'apporte qu'un aperçu général des Missions ; peu de renseignements sur l'architecture proprement dite y sont à glaner.
Une lecture approfondie de ce dossier permettrait d'écrire un historique des paroisses tenues par les Jésuites canadiens, à Taipei, Hsinchu et dans le comté d'Yilan, ou des biographies missionnaires. Sans le complément d'autres sources, il est insuffisant pour se faire une idée générale du catholicisme à Taiwan.

presbytérienne, sont chacune, à mon avis, suffisantes pour embrasser les enjeux culturels de l'architecture chrétienne en général, le reflet, plus ou moins déformé, que chacune constitue pour l'autre, donnent aux enjeux ainsi définis un relief, et donc une lisibilité, bienvenus.

Parler du monde protestant, c'est embrasser une diversité qu'il ne revient pas à ce travail de dénombrer, mais de laquelle il faut quand même faire mention. Aussi, après un paragraphe sur les presbytériens, nous travaillerons sur les évangéliques, dont le principal attrait, outre de nous offrir un cas extrême d'architecture chrétienne, est d'être en pleine croissance.

Enfin, la présence des protestants dans cette thèse, autre que par des citations plus ou moins urbaines de la part des chroniqueurs Mep, s'impose aussi pour faire justice à un demi-siècle de dialogue et de rapprochement, y compris dans la réflexion sur l' "inculturation" et dans le domaine des arts, entre les différentes Eglises implantées à Taiwan.

> Cet organisme [le Conseil national des Eglises de Taiwan] est en effet né le 20 octobre 1960, durant un Séminaire ayant eu lieu à l'Université Tai Chung organisé par les églises chrétiennes (presbytérienne, anglicane, évangéliste luthérienne et méthodiste) de Taiwan. L'Eglise catholique à Taiwan est devenue membre du Conseil en 1967, suivie par les orthodoxes taïwanais. […] L'objectif du Conseil est de promouvoir l'amitié et la collaboration entre les Eglises chrétiennes, de participer activement à l'œuvre chrétienne caritative et sociale, d'identifier et de répondre aux besoins du moment, de s'engager dans l'évangélisation et de rendre concrète l'unité des chrétiens.[1]

Les presbytériens[2] *: de la concurrence à la coopération*

Commençons par un petit rappel chronologique des débuts – à tendance hagiographique comme il convient pour les époques héroïques. Nous avions du côté catholique Fernando Sainz (1859) et l'église de Wanjin (1870). Du côté protestant, plusieurs noms de personnes et de lieux sont à remémorer.

Le 16 juin 1865, James Laidlaw Maxwell (1836-1921), de l'Eglise presbytérienne d'Angleterre, s'installa dans le sud de Taiwan. Il fut prédicateur et médecin. Il créa la première Presse chrétienne de l'île, et fonda le futur hôpital Sin-Lau à Tainan.

Il accueillit, le 31 décembre 1871, George Leslie Mackay (1844-1901), de l'Eglise

[1] Bulletin de l'Agence *Fides* du 24/01/2011. En ligne sur le site : http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=29426&lan=fra

[2] Le presbytérianisme (de *presbytre*, « ancien ») est la branche écossaise du calvinisme (ou Eglise réformée).

presbytérienne du Canada, qui travailla dans le nord de l'île. Il fut prédicateur, pharmacien, dentiste et professeur. Il fonda à Danshui un hôpital (1880), l'*Oxford College* (1882), devenu l'université Aletheia, et une école de filles (1884). Marié à une Aborigène, il composa aussi une œuvre ethnologique qui est aujourd'hui encore une source de première importance pour la connaissance de la Taiwan de l'époque Qing.[1] Le "Livre de l'année" édité par le gouvernement, le présente comme « ayant consacré le reste de sa vie à améliorer la vie des habitants de l'île ».[2] Il est dit avoir construit une soixantaine d'églises.[3]

La même année arriva William Campbell (1841-1921), de l'Eglise presbytérienne d'Ecosse, qui travailla essentiellement dans le sud. On lui doit la première étude sur la mission protestante du XVIIe siècle ; en l'honneur du tout premier missionnaire à Taiwan, il appela le *Ri-Yuè Tan* (*Sun Moon Lake*), le Lac Candidius.

Toujours dans le sud, à partir de 1875, œuvra Thomas Barclay (1849-1935), presbytérien anglais. Il créa le *Tainan Theological College and Seminary*, et la *Chang-rong Senior High School* (1885). Sa mémoire a été honorée de la municipalité par le *Barclay Memorial Park*.

Dans un contexte très différent se prolongeait l'aventure du XVIIe siècle, avec une mission catholique hispanophone (mais arrivée la première cette fois-ci) et une mission protestante anglophone. Presqu'un siècle plus tard, en 1949, les convertis presbytériens étaient trois fois plus nombreux que les catholiques. On attribue ce succès aux œuvres médicales et éducatives, qui n'avaient pas été développées aussi systématiquement chez les "concurrents" espagnols.[4] Mais les uns et les autres œuvraient désormais sur les mêmes territoires, auprès des mêmes populations, essentiellement les Aborigènes *pingpu* du sud de Taiwan.

Nous voyons sur les trois photos de la page suivante que les missionnaires presbytériens eurent, bien plus tôt que leurs collègues catholiques, le souci d'une architecture métissée avec les formes du pays, voire les reproduisant. La mission du révérend Maxwell est composée d'une maison formosane à laquelle est ajoutée une extension en bambou. L'église de Xindian, dans le comté de Taipei, du révérend Mackay reprend le plan habituel d'Anatole de Baudot, avec son clocher-porche, mais la flèche en cinq degrés rappelle les pagodes, et les pinacles au-dessus des contreforts ont la forme de stûpas.[5] Quant à la partie la plus ancienne de l'*Oxford College*, c'est la copie d'une unité d'habitation traditionnelle de Taiwan.

---

[1] *Far from Formosa*, Toronto, 1895.
[2] http://www.gio.gov.tw/taiwan-website/5-gp/yearbook/2009/ch21.html
[3] Sur le site : http://www.presbyterianrecord.ca
[4] Voir l'avis de Ku Wei-ying dans, *Footsteps in Deserted Valleys… op. cit.*
[5] Au moins trois autres églises furent bâties ces années-là sur un plan exactement identique: Dadaocheng, Mengjia et Xikou (Taipei et environs). Voir Li Qian-lang, *Taiwan gu jianzhu tuban shidian (Plans normés des anciens édifices de Taiwan)*, Yuanliu, Taipei, 2003, p. 182.
La stûpa est la "stèle commémorative" ou monument reliquaire du bouddhisme d'Inde et d'Asie du Sud-Est.



Débuts de la Mission du Rd Maxwell. (Internet)



Eglise presbytérienne de Xindian (*Hsintien*), construite en 1874. (Internet)



L'*Oxford college* à Danshui, construit en 1882. (Internet)



Université théologique et séminaire de Tainan, construit en 1903. (Internet)



Lycée presbytérien Chang-rong à Tainan, construit en 1923. (Internet)



Lycée presbytérien Dan-gang (*Tamkang*) de Danshui, construit en 1925. (Internet)

Sur les photos ci-dessus, on voit la seconde grande différence entre les architectures catholiques et presbytériennes : alors que les premières concernent, jusqu'au début des années cinquante, exclusivement des églises, les secondes sont aussi composées de bâtiments scolaires. On pourrait rajouter aussi les bâtiments médicaux, inconnus de la mission catholique formosane jusqu'à l'arrivée des Camilliens, mais de cette première époque, nul n'a survécu ; tous les hôpitaux presbytériens actuellement visibles sont récents.

Le séminaire presbytérien de Tainan reste dans une ambiance très "coloniale", au sens générique du terme, avec son préau (visible à gauche) et ses ouvertures en ogive ou plein cintre ; l'ensemble pourrait être transposé dans un autre pays tropical sans faire mauvaise figure. Mais le lycée Chang-rong est, lui, typiquement du style colonial japonais. Son air de famille – toute proportion gardée – avec le palais du gouverneur à Taipei – l'actuel palais présidentiel – est frappant, tant dans la forme générale, dans l'alternance décorative de la brique rouge avec le soulignage en pierre blanche des éléments architectoniques, que dans l'impression majestueuse de l'ensemble, architecture urbaine de parade. Quant au hall d'accueil du lycée presbytérien Dan-gang de Danshui, avec sa toiture chinoise, Fu Chao-ching le montre en exemple de résistance locale à la mainmise sur l'île d'un modèle nippon imposé par les architectes colonisateurs.[1]

L'architecture, pour les presbytériens de cette première époque (1870-1950) fut un moyen d'évangélisation, à la fois par une hybridation des formes destinée à montrer la main tendue et la bonne volonté des missionnaires, et par une certaine grandeur donnée aux édifices, voire une grandiloquence, destinée à impressionner. Ils faisaient d'une pierre deux coups, puisqu'ils renvoyaient ainsi à leurs "concurrents" l'image d'une nette supériorité.

Cette polémique implicite entre les deux Eglises, par le langage architectural, se poursuivit dans la deuxième période, dans les années cinquante et soixante, et un peu plus. Alors que les catholiques, tout en moissonnant avec succès dans les populations austronésiennes, se prêtaient à une négociation avec le pouvoir nationaliste pouvant « à tout moment se transformer en concessions et en connivences ambiguës »[2], les presbytériens, qui évangélisaient dans les mêmes secteurs, se faisaient dans l'ensemble la "voix des sans-voix", en s'élevant en faveur des Aborigènes dans une contestation aux accents politiques.[3]

Nul équivalent, du côté presbytérien, de la cathédrale de Tainan, ou de ces autres églises fondées sur un modèle chinois classique. La relégation des traditions religieuses chinoises dans l'idolâtrie, qui fut explicitée par tous les missionnaires jusqu'au début du XXe siècle,

---

[1] « Regional Sensitivity in Modern Missionary Architecture… » op. cit.

[2] Selon les mots de Claude Prudhomme pour la revue *Chrétiens et sociétés*, à propos de la thèse de Chen Tsung-ming sur *Les Jésuites à Taiwan de 1951 à 1975*, mis en ligne le 08 juillet 2008, sur le site consulté le 13 août 2011 : http://chretienssocietes.revues.org/index460.html
La confirmation d'un tel avis est donnée dans le RAE de 1979, rubrique « L'Eglise catholique à Taiwan », en un long questionnement autoaccusateur sur le soutien parfois inconditionnel apporté par l'Eglise catholique au Kuomintang et à son discours idéologique.

[3] Cela a été étudié en détail par nombre de taïwanologues spécialistes du monde austronésien (voir la bibliographie). Je renvoie à l'article particulièrement clair de Chantal Zheng, « La Mission Chrétienne à Taiwan de 1950 à nos jours… » op. cit., qui présente ainsi la situation : « Le missionnaire est aussi concerné par les mouvements "nativistes" ou "revivalistes", voire "nationalistes" des groupes ethniques. Et il est plus ou moins forcé de prendre position. […] A cet égard, il est intéressant de remarquer que les deux Églises reprennent à leur compte la traditionnelle dichotomie du débat de la société dans sa totalité sur cette question. »

avait contribué à exclure de l'architecture chrétienne les formes artistiques liées aux pratiques cultuelles locales.[1] Ce qui a pu être considéré comme une "volte-face" de l'Eglise catholique dans les années précédant le Concile, et qui n'était que la canonisation posthume de la stratégie jésuite inaugurée par Matteo Ricci, n'eut pas lieu en milieu protestant, ou de façon plus informelle, sous la "pression" de l'évolution catholique et de la "modernité", et uniquement dans les Eglises protestantes traditionnelles. Une mosaïque de la Vierge en habit impérial chinois et désignée sous le nom de *Tian-sheng Shen-mu* (« Sainte Mère du Ciel », ce qui est un des titres de la déesse Matsu), comme nous la trouvons dans l'abside de la cathédrale de Tainan, au-dessus de l'autel majeur, est inconcevable en milieu protestant.

Cependant, à partir des années soixante, dans les zones de christianisation aborigène, se développa, cette fois dans les deux Eglises, un souci d'acculturation ethnique. Si nous reprenons deux villages dont nous avons vu l'église catholique, voici la version presbytérienne :





En haut, Wutai. (Internet) En bas, Sandimen (Internet pour l'extérieur, et crédit Ch. Zheng)







[1] Georges L Mackay fut autant fasciné par les cultures et la façon de vivre qu'il trouva à Taiwan, au point de créer un musée ethnographique, qu'il désapprouva les pratiques locales considérées comme un culte aux démons. « A cette place [sa propre maison aborigène] les oripeaux de l'idolâtrie étaient apportés, et plus d'une fois je séchai mes vêtement devant le feu qui consumait les oracles, les statuettes et les tablettes des ancêtres. » (*Far from Formosa*, *op. cit.*, p. 219, traduction personnelle).

Face à une église catholique et une autre presbytérienne, et même si leurs desservants respectifs portent le "col romain"[1], on ne peut se tromper. A l'extérieur, la croix sommitale, signalétique commune, sera "personnalisée" par ce marqueur identitaire catholique qu'est la grotte de Lourdes ou tout autre présence mariale ; et bien sûr, parce qu'on est, même dans les montagnes austronésiennes, au pays des mandarins chrétiens où l'écriture fait loi, on fera la différence par l'inscription apposée sur la façade du bâtiment, grâce à cette "providentielle" hésitation historique des traductions en chinois de l'entité suprême.

A l'intérieur, on constatera les absences habituelles qui spécifient le temple protestant, celle du Crucifié sur la croix et de toute autre représentation figurative, celle du tabernacle… etc., mais aussi, parce qu'on est à Taiwan, l'absence de symboles locaux réintroduits dans les églises catholiques après le Concile, comme les tablettes des Ancêtres. Par contre, le dépouillement de la liturgie réformée – réduction des sacrements et suppression des sacramentaux – ayant conduit à une emphase de la participation musicale de l'assemblée, on trouvera dans les églises presbytériennes de Taiwan les grands écrans qui remplacent les carnets de chant, et systématiquement l'instrument d'accompagnement, orgue, batterie… etc.

Dans les deux exemples proposés, au-delà des différences entre établissement catholique et établissement protestant dont nous venons de parler, nous constatons une même recherche, chez les uns comme chez les autres, d'acclimatation au milieu aborigène, marquée davantage à l'extérieur pour Wutai, et à l'intérieur pour Sandimen. A Wutai, la mise en avant des matériaux locaux – la couleur de la pierre surtout – et les motifs des frises, compensent ces "étrangetés" que sont les anges trompettistes – allusion probable aux chérubins qui se tenaient aux extrémités du propitiatoire recouvrant l'arche d'Alliance[2] – et ce personnage (en habit rukai ?) sur piédestal monumental qui tient en main une cloche, faisant ainsi fonction de clocher. A Sandimen, le "clou" de la visite est bien entendu l'allée centrale dont la mosaïque illustre des scènes bibliques qui se suivent chronologiquement – on reconnaît le sacrifice d'Abraham, Moïse devant le Buisson ardent, Sanson arrachant les portes de Gaza[3], David jouant de la lyre en gardant le troupeau… etc.

C'est justement dans ces Eglises aborigènes, passée la période favorable aux conversions et donc à la compétition entre les confessions chrétiennes, que se développa peu à peu un

[1] Petite pièce blanche rigide et visible qui s'encastre dans la doublure du col de la chemise, et qui symbolise l'appartenance à l'ordre clérical, sorte de version (très) réduite de la soutane. Il est en vigueur (sans être une obligation) dans l'Eglises catholique, et dans quelques Eglises réformées, notamment chez les anglicans. A noter que chez ces derniers, il peut être porté par des femmes, puisque celles-ci sont admises à la prêtrise.

[2] Etant donné que ces représentations anthropomorphiques ont un fondement scripturaire (Exode XXV, 18), elles sont donc autorisées dans un temple protestant.

[3] Dans ma carrière de guide touristique, c'est la première fois que je découvre une illustration, dans une église, de cet épisode peu connu, raconté dans le livre des Juges (XVI, 1-3).

changement d'attitude entre catholiques et presbytériens, les pasteurs des différentes communautés étant confrontés aux mêmes soucis. Le fait qu'à Sandimen, ce soit le même artiste paiwan Sakuliu qui ait décoré les deux lieux de culte, est emblématique d'un nouveau type de relation, à base de partage d'expérience et d'amitié.[1]

> Nous sommes heureux d'être les témoins d'un rapprochement grandissant avec nos frères dans le Christ, les Presbytériens. Compréhension, collaboration en divers domaines, rencontres fraternelles, tels sont les mots d'ordre qui inspirent désormais nos relations. […] Dans le domaine des activités sociales, et principalement celles du Crédit-Union dirigées par le P. Poinsot, la collaboration de nos amis protestants existe déjà depuis de longs mois, non seulement lors des réunions de groupe, mais dans la plupart des districts où fonctionne cet organisme.[2]

Aujourd'hui, pas seulement en milieu aborigène, mais dans l'ensemble de la population composite de Taiwan, on est passé de la concurrence à la coopération, non seulement sur des sujets "neutres" comme l'économie, mais aussi dans des domaines plus sensibles comme celui de l' "inculturation", à propos de laquelle un Jésuite n'a pas hésité récemment à dire que « les Eglises protestantes, notamment l'Eglise presbytérienne, pourraient être une source d'inspiration auprès des communautés taïwanophones ».[3]

D'autres paradigmes missionnaires

Avant de poursuivre vers une autre conception extrême de l'architecture chrétienne, repartons de la "modernité" que nous avons vue si présente dans les églises catholiques de Taiwan, à travers un des rares édifices protestants à s'en faire le héraut : le *Luce Memorial Chapel*, inauguré en 1963, situé sur le campus de l'université méthodiste Tunghai à Taichung.

On ne peut traiter de l'architecture chrétienne à Taiwan sans mentionner cette église méthodiste, pas seulement en raison de ses formes audacieuses et innovantes, mais surtout parce qu'elle a été conçue par Ieoh Ming-pei, qui reçut le prix Pritzker en 1983. Il n'est plus

[1] A titre d'exemple, dans le village de Wujie, près de Puli, dans le comté de Nantou, en milieu Bunun, la nuit de Noël, la communauté presbytérienne part en procession de son église, et 1/2h plus tard croise sur le vieux pont la procession catholique partie de l'autre église par un chemin inverse. Et sur le pont, pasteurs en tête, tout le monde se serre la main en se souhaitant une bonne fête (souvenir personnel de Noël 1997).
[2] RAE, 1969, rubrique « regard sur la situation de Tw ».
[3] Propos du père Mark Fang Chih-jung, chargé de cours à la faculté de théologie de l'université catholique de Fujen, rapportés par *Eglises d'Asie*, n° 439, dans un compte-rendu du 16 avril 2006, sur le colloque organisé par ladite université pour les quarante ans du concile Vatican II.

besoin de présenter un tel personnage, dont le nom a été rendu familier même auprès des profanes par la pyramide du Louvre ou la tour de la *Bank of China* à Hong Kong.



De face ; de côté ; vue intérieure . (Internet)





Nous ne ferons pas ici de l'édifice un descriptif qui se peut trouver en de multiples lieux.[1] Nous nous contenterons de souligner que ce mémorial fut voulu en l'honneur d'un missionnaire en Chine de la fin du XIXe siècle, Henry W. Luce, et qu'il fut d'abord dessiné, en 1956, sur un plan de sanctuaire chinois classique précédé de sa cour fermée. Après les amendements qui ont amené au résultat "moderniste" que l'on voit aujourd'hui, que reste-t-il de "régionaliste" ? Un élément très "taïwanais" : les tuiles vernissées qui recouvrent

[1] Par exemple le site gouvernemental : http://www.taiwan.gov.tw/ct.asp?xItem=24454&CtNode=1748&mp=13
Le titre de cette rubrique est tout simplement : « Les irrésistibles charmes de l'architecture taïwanaise ». Le mémorial Luce est la seule église proposée parmi une dizaine de monuments phares. Des questions naissent spontanément. En quoi cet édifice représente-t-il Taiwan ? Qu'apporte-t-il à l'image que le gouvernement veut donner du pays ?... etc.

l'extérieur des quatre murs, dans le but de drainer l'eau de pluie et de garder les surfaces propres. On se rappelle l'étonnement de Ieuan Dolby à Kaohsiung devant l'usage immodéré de ces carreaux de salle de bain sur les façades d'immeuble, avant qu'il ne se rendît compte de leur nécessité dans le climat tropical de l'île. Et un élément très "chinois" : la couleur ocre de ces tuiles vernissées, qui a été choisie en raison de son utilisation traditionnelle dans l'architecture religieuse chinoise. Ce qui peut encore être rangé dans le casier régional, quoique non visible : l'adaptation à la chaleur grâce à un effet de ventilation naturelle créé par la forme même de la structure, et la résistance aux mouvements sismiques grâce à des joints de dilatation entre les cannelures d'acier qui unissent les vitrages aux murs de béton.

Ainsi, pour résumer, est taïwanais ce qui a trait au climat et à la géologie, est chinois ce qui a trait à la symbolique. J'interprète ainsi cette image qui est renvoyée par le mémorial méthodiste Luce : la Chine est un substrat culturel intangible dans lequel s'ancre cette actualisation locale qu'est Taiwan ; à la Chine l'immutabilité, la "vénérabilité", à Taiwan le mouvement, la vie. Ce qui est une façon de proclamer la complémentarité des deux entités, chacune ayant besoin de l'autre, à condition que chacune garde sa juste autonomie ; une union sans fusion. Le plus intéressant étant que le message est transmis par un édifice chrétien… L' "altérité interne", tant de l'entité "Chine" que de l'entité "Taiwan", sert de média à l'union, la rend possible ; elle est donc elle aussi indispensable et autonome, comme l'Esprit dans la Trinité. En ce sens, le mémorial Luce est éminemment "missionnaire". A noter que ce message n'est probablement pas à prendre d'abord sur le plan politique, mais "civilisationnel", à cette profondeur où se forme l'identité des peuples. Même si on ne peut éviter que cette écume des choses qu'est la politique ne s'en mêle…

Afin de continuer jusqu'à l'extrême sur cette voie ouverte par le mémorial Luce, et de tous ces exemples d'architecture catholique inspirés de la "modernité", traversons cette zone où les différentes Eglises chrétiennes convergent pour ensuite diverger, afin de comprendre en quoi les enjeux culturels de leurs architectures respectives sont plus ou moins importants.

Ce n'est bien sûr pas le lieu ici de dresser le tableau des convergences et des divergences dans les approches missionnaires protestante et catholique, ni de dire en quoi leurs architectures diffèrent, tout en présentant un tronc commun facilement reconnaissable quand il est mis en face du tronc commun des religions chinoises. Ce serait commencer une autre thèse… Mais il est bon de rappeler quelques points essentiels qui éviteront de se poser de fausses questions ou de se lancer dans des analyses comparatives abusives.

Pour le paganisme, que ce soit dans ses versions cosmiques – animisme, chamanisme… – ou méta-cosmiques – les religions chinoises par exemple –, l'architecture est un lieu où résident les esprits.[1] Elle est "habitée" (versant positif) ou "hantée" (versant négatif). Cela vient du fait qu'elle s'implante dans une nature elle-même habitée – ou hantée –, qu'elle "emprunte" de l'espace sacré – céleste ou chtonien. L'homme, par son industrieux besoin de survie, dérange l'ordre naturel ; il lui revient donc de le rétablir par des pratiques appropriées. S'il existe autant de paganismes que de terroirs, ils ont tous ce point commun de rassembler dans une même sacralité les domaines divin, humain et naturel.

Pour l'abrahamisme, ces trois sphères s'excluent les unes les autres ; Dieu, l'homme et la nature ont chacun leur autonomie, même s'il existe bien sûr des relations, hiérarchiques et hiérarchisées, entre les trois. Dans l'abrahamisme, la nature est historicisée, le monde est sécularisé, l'architecture – à l'exception du Temple, mais il est maintenant déconstruit – relève exclusivement du génie humain et de ses lignées de transmission.[2] La "modernité" a des racines abrahamiques...[3] Tout cela est évidemment, et terriblement, théorique, mais c'est dans ces théorisations outrancières et quasi inhumaines que s'expliquent les extrêmes…

Si donc les religions abrahamiques proposent une laïcisation des arts, comment peut-on parler d'architecture confessionnelle, et quels en sont les critères de classification ? Tout dépendra du degré de "resacralisation" pédagogique, et donc de la place accordée à la notion de "culture". Et c'est sur ce plan-là que les églises se différencient entre elles.

---

[1] Cette distinction entre les religions est basée sur des degrés différents d'abstraction. Une étude plus approfondie sur l' "inculturation" à Taiwan demanderait à bien différencier les mondes aborigènes, aux systèmes religieux plus "archaïques" et donc davantage liés au contexte historico-spatial dans lequel ces communautés humaines ont été amenées à vivre, et le monde chinois qui, malgré sa diversité, présente ce point commun d'une "délocalisation" de l'exercice religieux. En d'autres termes, un Chinois vit très bien en diaspora alors qu'un Aborigène sera déraciné hors de son village. D'où l'angoisse des pasteurs Mep, dans les années soixante-dix, en voyant partir leurs jeunes pour les villes industrialisées de la côte Ouest.
La distinction ci-dessus a été mise en relief par Benoît Vermander, dans une intervention consignée par *Eglises d'Asie*, n° 457, février 2007, article intitulé : « La rencontre du christianisme avec les pratiques chamaniques et néo-chamaniques des populations indigènes d'Asie orientale ».

[2] Même dans les pays musulmans où une façon théocratique d'envisager l'organisation sociale tend à s'imposer, le bâtiment religieux ne saurait obéir à un modèle unique dicté par la Révélation. L'architecture est certainement en islam un des domaines les plus intéressants de sa capacité de "contextualisation".

[3] « Va, pour toi, hors de ton terroir (*eretz*), hors de la tradition dans laquelle tu es né (*moledet*), hors de la culture de tes pères (*beit av*), vers le terroir que je t'indiquerai. » Traduction interprétative de l'hébreu du premier verset de Genèse XII. Cette phrase pourrait servir d'en-tête à un credo moderniste, en voyant dans le « je » une entité inspiratrice du genre le démon socratique, ou une personnification du sur-moi freudien (ou du surhomme nietzschéen)…

Tous les chrétiens ont en commun les Ecritures, la Bible, Ancien et Nouveau Testaments.[1] C'est la grande question de l'interprétation de ces Ecritures, de leur "contextualisation", qui fonde la différence entre les Eglises, et trace souvent une frontière invisible à l'intérieur de chaque Eglise.[2] Le lecteur le plus fondamentaliste – attaché aux fondements, au détriment de tout ce que l'histoire a construit dessus – de la Bible, acceptera au moins deux points : il n'est pas nécessaire de vivre comme au temps de Jésus pour être son disciple, et l'universalité du message suppose son adaptation aux particularismes de chaque société – la traduction des Ecritures en est un exemple.

Que la Révélation ne puisse se passer d'intermédiaires, tous les chrétiens sont d'accord : le point origine du christianisme n'est accessible que par des témoignages, c'est-à-dire des interprétations d'événements insaisissables – le tombeau vide et des apparitions personnalisées. Pour le croyant, ce qui fonde rationnellement la foi, ce n'est pas la vérité de la Résurrection, puisqu'elle ne sera jamais prouvée, mais la crédibilité du témoignage de ceux qui ont vu le Ressuscité. Ainsi, nul ne peut avoir accès au Christ, sinon à travers cette interprétation originelle qu'est le témoignage apostolique. Et ce témoignage ne peut s'entendre que dans une culture donnée.

Ce témoignage premier peut éveiller l'attention, mais il ne donne pas la foi. Le missionnaire ne peut que prêcher, il n'a pas le pouvoir de convertir. La foi ne s'est pleinement transmise que quand le missionné fait *la même* expérience de la présence du Ressuscité que les Apôtres. Il devient alors lui-même missionnaire. Il confirme le témoignage de ses prédécesseurs en apportant son propre témoignage ; mais cette confirmation utilise elle aussi le truchement d'une culture donnée, différente de celle des Apôtres.

La multiplication de ces confirmations crée une lignée de témoignages, qui crée une tradition ecclésiale. Et c'est là que les divergences commencent. L'interprétation que les croyants, au cours des siècles, font de cette première interprétation apostolique que sont les Ecritures, est-elle elle aussi "inspirée" de l'Esprit Saint ? En d'autres termes, si les particularismes culturels qui ont permis le témoignage apostolique ont été canonisés, ces autres particularismes qui permettent l'expression des multiples confirmations de ce premier témoignage sont-ils aussi canonisables ?

---

[1] Bien que la composition de l'Ancien Testament soit différente entre les catholiques (reprise du canon juif alexandrin) et les protestants (reprise du canon juif palestinien), ce n'est pas ce point qui fonde les divergences. Les livres "deutérocanoniques", qui ne sont pas inclus dans le canon scripturaire protestant, sont d'ailleurs révérés par les principales Eglises protestantes au nom d'une certaine "inspiration".

[2] A l'exception bien sûr des mouvements qui se sont constitués sur le refus de toute interprétation, faisant d'une lecture littérale des Ecritures leur identité. Nous pensons à la Société des Témoins de Jéhovah par exemple. Ceci dit, la nature polysémique du langage humain les oblige quand même à "expliquer" les Ecritures. Reste à expliquer, ou à interpréter, la subtile distinction entre une "explication" et une "interprétation"…

Pour un catholique – ou un orthodoxe –, cette tradition est le prolongement des Ecritures, elle les englobe même, puisque la mise par écrit du témoignage apostolique s'est faite à l'intérieur de communautés de croyants. Les Ecritures sont, en quelque sorte, le premier mouvement d'une Tradition, qui se doit de recevoir une majuscule ; un mouvement introductif qui donnera la ligne mélodique à une continuité harmonique de plus en plus riche, jusqu'à un point d'orgue à venir.

Pour un protestant, établissant le principe de *Sola Scriptura*, déniant donc toute autorité à la Tradition, seul le premier témoignage, celui des Apôtres, consigné par écrit par des communautés qu'ils avaient eux-mêmes formées, est normatif de la foi à transmettre. Pourquoi cela ? Parce que les témoignages qui viennent après véhiculent, bon gré mal gré, des éléments culturels étrangers à la culture des Apôtres, et donc potentiellement déformants. Non que ces témoignages seconds ne soient pas valides ; ce n'est pas la vérité de l'expérience, par les croyants, de la présence du Ressuscité qui est mise en cause, mais sa traduction dans des langages qui n'ont plus qu'un lien de plus en plus ténu, au fil des siècles, avec le langage des Apôtres. Dans cet éloignement culturel résident tous les dangers. Et les relents païens contre lesquels combattirent les pères de la Réforme justifient, pour un protestant, cette mise à l'écart de la Tradition, même s'il reconnaît que tout n'est pas mauvais en elle.

La conséquence de cela est, dans le protestantisme, la volonté de n'avoir plus comme intermédiaire entre le croyant et le Christ que les Ecritures. D'où un développement de l'exégèse (travail par lequel on s'approprie la Parole en comprenant mieux le témoignage des Apôtres) et un rétrécissement de la liturgie (célébration publique de la Parole qui interagit avec la Tradition). Puisque, pour un protestant, le témoignage de ceux qui, au long des siècles, disent avoir vu le Ressuscité, n'est plus une actualisation du témoignage des Apôtres, mais, au mieux, un simple rappel destiné à encourager les croyants, il ne sera plus question non plus d'actualiser les actes de salut accomplis par le Christ durant sa vie terrestre. De même que les Ecritures se suffisent à elles-mêmes, sans avoir besoin d'être réinterprétées par la Tradition, ce qui a été parfaitement accompli, une fois pour toute, par le Christ, n'a pas besoin d'être "renouvelé" par l'Eglise.[1] L'eucharistie n'est donc plus qu'un mémorial du sacrifice unique, et en aucun cas son actualisation. Plus de sacrifice, partant, plus de prêtre. Plus de prêtre, plus de temple.

[1] Un catholique récusera ce terme de "renouvellement", en disant que la messe n'est pas un "nouveau" sacrifice. Ce point nous amènerait à préciser encore le rôle "pédagogique" de la Tradition qui, tout comme l'ordre sacramentel, prend en compte la "chair" du croyant et de ses limites. La différence d'ecclésiologie entre le catholicisme et le protestantisme est fondée dans une différence anthropologique; le premier accusera le second d'idéaliser l'homme, le second accusera le premier de l'infantiliser… Vaste sujet qui déborde le nôtre.

Ainsi, le refus de la Tradition, c'est-à-dire de toute actualisation, trouve son origine dans une méfiance envers ce prisme que sont les cultures. Ce qui est en jeu c'est la pureté de la foi, donc l'efficacité du salut. Seule la culture biblique est acceptée, puisqu'elle fut façonnée au cours des siècles dans une interaction constante avec la Révélation.

Ce développement un peu rapide, qui tente de discerner les logiques fondamentales, appelle cependant deux précisions. D'une part, la Tradition n'est pas une acceptation inconditionnelle des cultures ; inséparable des Ecritures, elle est une incessante *disputatio* entre la culture biblique et les cultures que la mission chrétienne rejoint. De ce dialogue plus ou moins serein peut sortir des redéploiements de ces cultures ; l'exemple le plus connu étant ce qu'on appelle l'Occident médiéval, d'où ont jailli Notre Dame et le Thoronet, fruit d'une *disputatio* de plusieurs siècles entre la culture gréco-romaine et la Bible. D'autre part, le refus de la Tradition ne signifie pas la mise au placard immédiate et systématique des cultures. Et c'est justement sur ce point-là que la diversité protestante exigerait des développements bien plus précis, et que nous réservons à un prochain travail.[1]

La difficulté du dialogue qu'entretiennent les chrétiens avec les cultures vient de cette nécessité pour eux de concilier les deux appels contradictoires de St Paul : être « Juif avec les Juifs et Grec avec les Grecs », et rappeler aux uns et aux autres que, dans la foi en Jésus, « il n'y a plus ni Juif ni Grec ».[2] Voyons comment, au regard de ce qui vient d'être dit, cette conciliation peut se faire dans le domaine architectural à Taiwan.

Pour les catholiques, la contradiction peut se résoudre dans un processus de va-et-vient sur le long terme, ce qu'ils appellent, pour l'instant, "inculturation", et qui relève davantage d'un état d'esprit que de décisions pastorales. Mais cette résolution ne peut être que "crucifiante", car elle suppose l'acceptation, sur les court et moyen termes, de l'imperfection. Et c'est le refus de cette imperfection intermédiaire qui produit, me semble-t-il, les extrêmes. Ceux-ci naîtront soit de la revalorisation immédiate des particularismes culturels, et cela donne Notre Dame de Wufongci, soit leur dévalorisation définitive, et cela donne l'église de Takatori de Shigeru Ban. Mais cette dernière illustre mal une "sortie de la culture", puisque, malgré l'usage qui en est fait, malgré l'absence d'un "mieux" à venir, elle continue de se

[1] Une diversité qui n'est pas figée mais en recompositions constantes. La recherche de Robert D. Mc Call, *Conversion, Acculturation, Revitalization : the history of Fataan Presbyterian church in Kwangfu, Taiwan, 1934-1994*, Fuller Theological seminary, 1995, est à cet égard intéressante, montrant comment une communauté presbytérienne est renouvelée par une orientation pentecôtiste sans changer pour autant d'Eglise. Cette "circulation dans la diversité" rend possible une certaine comparaison catholiques/protestants, sans avoir à la décliner systématiquement selon la centaine de dénominations protestantes présentes à Taiwan.

[2] Voir dans la première lettre aux Corinthiens (IX, 16-23), et dans la lettre aux Galates (III, 26-29).

déclarer "provisoire". A moins que le provisoire ne soit ce "mieux" à atteindre ; mais en milieu catholique, cette conception n'est pas acceptable, car une église est un lieu d'actualisation du Sacrifice, elle garde donc une part de "temple".[1]

Dans l'Eglise catholique, l'évangélisation tendant à s'identifier à l' "inculturation"[2], les missionnaires de cette Eglise sont passés progressivement d'une « théologie du salut des infidèles » à une « théologie des religions »[3], et se sont retrouvés, à Taiwan comme en d'autres contrées, en première ligne pour "sauver" des cultures en voie d'essoufflement ; on voit ce qui a été accompli en faveur de celles des Aborigènes.[4] Pas seulement "sauver" dans un sens patrimonial, mais "sauver" dans un sens religieux : en effet, en introduisant les arts vernaculaires dans leur liturgie, les missionnaires ont fait bien plus que tous les efforts gouvernementaux tournés vers la promotion touristique ; la liturgie, de par le rôle que lui attribue la foi catholique, a redonné à des formes traditionnelles un contenu substantiel, elle en a fait des sacramentaux, elle leur a permis d'être à nouveau vecteurs de sacralité.

Pour les protestants, le repositionnement anthropocentrique de la liturgie – la présence eucharistique, réduite au mémorial, est subjectivée – doit en toute logique mener à un abandon de la "resacralisation" pédagogique de la *domus ecclesiae*. La réception, à l'intérieur des bâtiments – mais on les préfèrera à l'extérieur – de symboles culturels locaux est optionnelle, selon les besoins pastoraux, et toujours sujette à caution.

Certaines Eglises protestantes, la presbytérienne en particulier, ont gardé une part de Tradition, qui s'est renforcée en raison de leur ancienneté, de leur accumulation d'expérience. Si leurs églises, leurs "temples" selon l'appellation habituelle – mais qui n'en sont plus guère – sont caractérisés par une grande simplicité – le style zwinglien[5] qui est une des bases de l'architecture protestante – elles ont vu dans le métissage des façades une pratique missionnaire utile.

---

[1] Voir dans le compte-rendu du 16 avril 2006 dans *Eglises d'Asie*, n° 439, op. cit., l'intervention de Teresa Chien Ling-chu, directrice du Centre de recherche pour la liturgie de Fujen, au cours de laquelle elle rappelle les « normes de l'Eglise » qui n'autorisent pas n'importe quelle adaptation.

[2] Voir l'article de Sœur Maria Ko Ha-fong, « L'évangélisation comme inculturation, vue par *Ecclesia in Asia* », dans *Eglises d'Asie,* n° 369, février 2003.

[3] Ces expressions sont tirées de l'ouvrage de Jean-Marc Aveline, *L'enjeu christologique en théologie des religions ; le débat Tillich-Troeltsch*, Cerf, 2003.

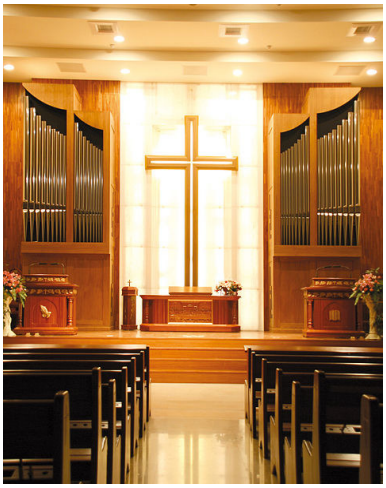
[4] Dans *Eglises d'Asie* n° 504, (en ligne sur le site : http://eglasie.mepasie.org/asie-du-nord-est/taiwan/les-missionnaires-etrangers-ont-contribue-a-sauver) un interview de Mgr Tseng, seul évêque aborigène (de l'ethnie Puyuma) de Taiwan, présente l'état agonisant des langues aborigènes de l'île, et rappelle que les missionnaires, en les adoptant pour l'usage liturgique, en ont été les plus ardents défenseurs. Ce qui ne signifie pas que ces langues pourront survivre malgré tout.

[5] D'Ulrich Zwingli, réformateur protestant suisse, à qui on doit d'avoir orienté l'architecture des églises réformées dans le sens d'un dépouillement, a contrario des églises catholiques de la Renaissance.

Mais c'est surtout avec les nouvelles Eglises évangéliques que la proposition protestante est menée jusqu'à son extrême. Ce qui est logique. Plus le croyant aura un accès *direct* au Christ par les Ecritures, sans avoir à assumer la pesanteur d'une Tradition, c'est-à-dire d'une histoire et d'une temporalité ecclésiale, moins sa foi sera liée à sa culture, c'est-à-dire son histoire et sa temporalité séculière. Plus le croyant voudra lire les Ecritures de façon littérale, et moins il accordera d'importance à la dimension culturelle du fait chrétien.

Les églises évangéliques, allégées dans leur pensée théologique comme dans leur fonctionnement pastoral, sont particulièrement perméables au phénomène global de "déculturation" des religions. Sur le « marché planétaire du religieux », elles peuvent se montrer particulièrement compétitives, en s'adaptant facilement à la demande.[1] Selon une loi historique bien connue, quand une religion s'ancre de façon prolongée dans un territoire donné, elle finit par mêler ses marqueurs propres aux marqueurs culturels du terroir en question. Qu'une nouvelle vague missionnaire de cette même religion arrive, et à nouveau les marqueurs confessionnels et culturels sont séparés. Tout nouveau souffle a une tendance fondamentaliste ; c'est l'habituel balancement entre rupture et continuité, entre inspiration et institution, entre conversion et adaptation.

Ainsi, à Taiwan, comme ailleurs, car on sort ici effectivement du domaine culturel, les nouvelles églises protestantes retournent à l'indifférenciation fondamentale de la *domus ecclesiae*, sans plus aucun de ces particularismes locaux qu'aurait donné la réintroduction d'un fragment de la sacralité du temple. Des églises catholiques peuvent, *à l'extérieur*, témoigner de ce retour à l'indifférenciation ; mais elles ne le peuvent pas *à l'intérieur*, étant déterminées par la liturgie sacrificielle. C'est donc à l'intérieur des bâtiments que la logique protestante est la plus marquée.





Tainan, église presbytérienne de *South Gate*. (Internet)

[1] L'expression est d'Olivier Roy, *La sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Seuil, 2008, p. 207.

Dans une église presbytérienne, si les marqueurs culturels propres à Taiwan sont déjà bannis – on pourrait transposer le lieu de culte de la page précédente dans n'importe quel pays du monde –, on est encore dans une église. La seule présence, monumentale, de l'orgue "stabilise" le décor et lui confère une certaine sacralité.

Mais dans cet extrême qu'est une église évangélique, même les marqueurs habituels d'une culture ecclésiale globale s'estompent. On est dans une salle de spectacle dont seule la croix indique la destination. Voilà notre extrême du "modernisme", au-delà duquel l'architecture chrétienne ne peut s'aventurer, pour son aspect intérieur du moins, sous peine de n'être plus qu'une salle. Ce que nous avions déjà avec l'architecture d'urgence de Shigeru Ban est ici mené à son terme : le provisoire est institutionnalisé. La salle polyvalente peut très bien, l'heure suivante, servir à un propos autre que le culte chrétien ; *il suffit pour cela d'enlever la croix*. A la rigueur, une communauté pourrait se passer d'église, en se contentant de louer une salle pour deux heures tous les dimanches. Une commodité de fonctionnement qui fait peut-être des évangéliques les annonciateurs du monde nomade de demain.



Une église évangélique de Taichung. (Internet)

Cependant, je note deux atténuations à cette logique extrême. Paradoxalement, la salle cultuelle évangélique pourra très bien se manifester *à l'extérieur* de façon "bruyante", croix lumineuse, architecture tranchante… etc. De même que le sanctuaire de Wufongci est, *à l'intérieur*, "classique", semblable à la grande majorité des églises de Taiwan.

D'autre part, pour conclure ce chapitre sur l'architecture protestante à Taiwan, on assiste, parallèlement à la "déculturation" de certaines églises par simplification et dépouillement, à une recherche esthétique qui mène certaines autres églises protestantes à prendre toute leur place dans le renouvellement urbain du pays. Ce phénomène est présent chez les presbytériens, mais il est surtout remarquable dans les Eglises indépendantes les plus sinisées, en particulier la *True Jesus Church* (TJC), d'origine chinoise.



Tainan, Bao-an, presbytérien



Danshui, TJC

5.6 Orientations d'avenir

En nous approchant de la conclusion, nous pénétrons de plus en plus dans le domaine des frustrations ; les sujets abordés sont survolés avec de plus en plus d'altitude, non seulement parce qu'après cinq cent pages il est temps de fermer le cercle en amenant cette œuvre particulière à son repos, mais surtout parce que les horizons que ces paragraphes veulent entrouvrir ne me sont pas encore familiers au point de me permettre une promenade hors des sentiers balisés par d'autres. Les questions de patrimonialisation et d'exploitation culturelle des lieux de culte chrétiens entrent pourtant de plein droit dans le cadre de cette thèse, mais elles me sont encore trop actuelles, c'est-à-dire "en acte", manquant de ce recul nécessaire à une analyse sereine. Je me contenterai donc de signaler des pistes de recherche, en essayant d'élaborer un début de problématique.

Inculturation et dialogisme

En ce dernier chapitre, un basculement devient visible. Les missionnaires et les communautés chrétiennes locales ne sont plus seuls à interagir avec des situations qui renouvellent depuis soixante ans le visage de Taiwan, et à se les approprier par ces compositions architecturales que nous avons étudiées ; mais d'autres intervenants, du chercheur lui-même au gouvernement taïwanais en passant par une opinion publique indistincte, interagissent avec l'action missionnaire et s'approprient l'expérience de ces professionnels du dialogue interculturel.

L'écriture de cette thèse est dialogique. Tout comme le sont les archives missionnaires que cette thèse a étudiées. Il faut donc rendre compte dans ce chapitre d'un dialogisme au second degré, d'une interprétation de l'interprétation missionnaire, d'une empathie avec l'empathie des rédacteurs et des bâtisseurs. En effet, j'ai dans ce travail objectivé non seulement des paroles et des gestes, mais aussi des pensées et des sous-entendus ; le chroniqueur ne peut pas ne pas "chosifier" ce qui n'est, au moment où l'action se produit, dans le passé donc, qu'un présent fugace, une énergie insaisissable. Le discours sur la vie la met en cage, c'est ainsi. Mais un discours sur le discours rend "une certaine vie" à ce qui a été chosifié, replace le passé dans le présent de la narration de l'historien. En confrontant les témoins des événements passés tant avec leur biographie qu'avec un contexte historique dont le chercheur connaît l'évolution sur une durée supérieure à celle des témoins, celui-ci opère "une certaine libération" des événements incriminés, du cadre dans lequel le témoignage les avait enfermés. Cette vie rendue, cette libération, ne sont qu'un peut-être qu'un fantôme, mais ils pointent néanmoins du doigt des chemins pour l'avenir.

Et sur ce point encore l'architecture nous apporte son soutien, grâce à son enracinement dans la matière, à la "chosification" qu'elle est par nature, ce qui la rend tellement plus malléable pour l'historien que la fluidité des autres archives. L'architecture favorise, par son discours froid et pétrifié, la neutralité de celui qui en analyse le contenu symbolique. Le monument est une "instance citée" muette en elle-même, qui n'est que la transmission, déformée par des contraintes aisément décelables, d'une "instance citante" du passé, son bâtisseur. Il est paradoxalement plus facile d'atteindre les hommes par leurs œuvres architecturales que par leurs discours, leurs explicitations, leurs confidences même. L'architecture est bien plus dialogique que n'importe quel écrit, puisqu'elle ne pourra jamais être ni un dialogue en bonne et due forme – quelle que soit la qualité de la reproduction, la copie d'un monument se distinguera, à plus ou moins long terme, de l'original, en raison de

la différence des matières, des techniques et des environnements – ni un monologue – une bâtisse aura toujours l'altérité de sa visibilité…

Ce que nous avons appelé, à la suite des missionnaires, l' "inculturation", est un dialogisme assumé. Elle se fonde dans une anthropologie de l'altérité. L'architecture chrétienne qui s'est construite à Taiwan n'a jamais été ni une copie conforme de bâtiments locaux, ni une importation déconnectée totalement du pays d'accueil.

L'architecture coloniale, par l'utilisation des matériaux et des techniques locales, par l'adoption, fût-elle superficielle et purement ornementale, ludique, de formes indigènes, par sa nécessaire adaptation à une main d'œuvre, à un tissu social, à des symboliques incontournables, était déjà dialogique, par la force des choses.

Mais en faisant de l'interaction avec les cultures locales et de leur appropriation par la symphonie chrétienne, non plus seulement une fantaisie, mais une stratégie, les missionnaires ont donné à cette architecture coloniale particulière qu'est l'architecture chrétienne à Taiwan, une structure dialogique encore plus marquée. Elle a ses extrêmes, de Notre Dame de Wufongci aux salles cultuelles évangéliques, où cette structure dialogique tend à s'effacer, sans pouvoir totalement disparaître ; elle attend ses emblèmes, des églises où la fusion sera si bien accomplie entre le message biblique et le particularisme culturel formosan, qu'elles pourront à la fois représenter ce qu'il y a de plus identitaire à Taiwan et ce qu'il y a de plus universel dans l'architecture chrétienne, tout comme le Thoronet ou Notre Dame représentent tout aussi bien le terroir provençal ou la ville de Paris que tous les corps intermédiaires jusqu'à la dimension du sacré dans les civilisations en général.

Précisons qu'interaction ne signifie pas échange. Quand il est dit de telle ou telle église qu'elle reprend la forme d'un temple bouddhiste, ou qu'elle est bâtie sur le plan d'une maison traditionnelle de Taiwan, cela signifie seulement qu'il y a eu "emprunt". Mais emprunter ce n'est pas s'approprier. Le dialogisme commence quand l'emprunt est intériorisé, donc quand il ne se voit plus. Le simple fait de pouvoir facilement détailler l'emprunt rend soupçonneux sur le processus d' "inculturation".

A Taiwan plus qu'ailleurs, parce que les missionnaires étaient davantage portés par la vitalité d'une population que par un patrimoine monumental multiséculaire, ils firent de leurs églises, non des territoires souverains, mais des frontières, des zones de perméabilité. A Taiwan plus qu'ailleurs, parce que les missionnaires ne cherchaient pas tant à s'adapter à une essence formosane, problématique à plus d'un titre, qu'à un devenir formosan, ils firent de leurs bâtisses des polyphonies.

On peut écrire pour soi, on ne construit pas une église pour soi. Les missionnaires bâtirent sous le regard des foules de catéchumènes et d'aspirants qui leur réclamaient un toit, mais aussi sous le regard des descendants de ces foules, de ceux pour qui le béton armé rappellerait la conversion de leurs aînés, et le "miracle de Taiwan". Dans un seul acte de construction se disputaient plusieurs voix, présentes et à venir.

Les églises Mep dont nous avons parlé en quatrième partie, ne sont plus la propriété intellectuelle des Mep. L'ont-elles jamais été ? Ils utilisaient un langage architectural qui leur avait été transmis, en partie par les autochtones en ce qui concerne les chapelles de bambou, en partie par les maîtres-architectes d'Occident pour les bâtiments en béton. Ils eurent beau qualifier leurs églises de "style nouveau", elles n'étaient que des excroissances de traditions diverses, d'aliénations sémiotiques, de partages symboliques.

La question conclusive fondamentale que nous devons nous poser, n'est pas de savoir si les églises chrétiennes de Taiwan sont acculturées ou pas, puisqu'elles ne peuvent pas ne pas l'être, le paysage urbain dans lesquelles elles furent conçues aliénant le langage architectural chrétien, autant dans le sens de la cathédrale de Hsinchu que dans celui de la cathédrale de Tainan ou de celle de Hualien. Aurait-on pensé de telles églises à Bordeaux ou à Milan ? La vraie question est de savoir si ces bâtiments ont modifié le langage dans lequel ils furent exprimés.

L'abbaye du Thoronet est non seulement le fruit d'une esthétique, mais elle en est aussi le bourgeon. Elle marque un avant et un après ; elle a modifié, par son "style", c'est-à-dire par son appropriation personnelle d'un langage impersonnel, ce langage lui-même. L'abbaye du Thoronet hérite, mais elle enrichit l'héritage. Sa façon *unique* de revenir aux sources, de s'ancrer dans une tradition, purifie la source, renouvelle la tradition.

Le modernisme dans ses formes extrêmes, comme on le voit dans l'art dit "contemporain", en développant un idéal romantique de la possibilité d'une originalité irréductible, oublie que tout langage est, par définition, une filiation, c'est-à-dire une "aliénation". Et quand il veut s'en affranchir, c'est alors une "sortie du langage", qui est en fait une "sortie de l'altérité". Mais, par cette tentative désespérée, il perd toute influence, il devient "stérile", c'est-à-dire muet. En se positionnant sur l'événementiel, sur l'éphémère, sur un provisoire institutionnalisé, il devient libre, mais cette liberté n'a plus d'impact, car elle n'a plus la temporalité nécessaire pour entrer en interaction avec son environnement. C'est une liberté qu'on ne peut plus s'approprier.

L'avenir d'une œuvre est déterminé par sa qualité dialogique, par sa capacité de mettre en relation dans une expression unique des voix différentes, c'est-à-dire de "styler" une tradition.

Les églises de Taiwan, en empruntant aux langages colonial, chinois, aborigène, moderniste, ont-elles modifié ces langages ? L'architecture japonaise a, sans aucun doute, enrichit l'héritage formosan ; mais l'architecture chrétienne ? A-t-elle acquis à Taiwan un "style" qui lui soit propre ?

En d'autres termes, quel est son degré d' "inculturation" ?

La "resacralisation" pédagogique d'éléments culturels vernaculaires que toute église se doit d'exprimer, est-elle à Taiwan à l'origine d'un renouvellement tant des cultures formosanes que de l'architecture chrétienne, voire – puisque toute sacralisation est une "verticalisation" – à l'origine d'une nouvelle façon pour l'homme de se "verticaliser", c'est-à-dire de se différencier un peu plus de l'animalité ?

C'est ici que la notion de patrimonialisation entre en jeu.

Politiques de patrimonialisation

Eriger une stèle commémorative, c'est un acte de patrimonialisation. Puisque son but premier est de signaler un lieu précis afin d'en conserver le souvenir par-delà les vicissitudes de la vie des individus et des sociétés, l'architecture est une patrimonialisation de l'espace. De ce constat découle qu'on ne peut séparer la notion de patrimoine de celle de sainteté. Est profane ce qui peut s'oublier, ce qui peut retourner à l'indifférenciation.

La stèle commémorative, que ce soit à l'origine de la sanctification du lieu ou à son étape la plus cruciale comme pour le site de Wufongci, exprime de loin ou de près ce que Rudolph Otto appelle « le sentiment du numineux » : ce frémissement si terrifiant et si attrayant à la fois que l'homme éprouve devant l'apparition soudaine du "surnaturel".[1] Ce "surnaturel" n'est pas d'abord lié à une expérience d'altérité religieuse, comme l'abrahamisme nous a habitués à le penser, mais à une intensification soudaine – et c'est cette soudaineté qui fait quitter l'ordre naturel – de la conscience de vivre.

Ainsi, le fondement de Notre Dame de Wufongci est dans cet "effroi" éprouvé par les cinq randonneurs au moment où ils se rendirent compte qu'ils étaient sauvés, contre toute attente, et ce, en découvrant l'image de la Sainte Mère qui leur indiquait et l'endroit où ils se trouvaient – le salut effectif – et la personnalisation du "surnaturel". Pour eux, l'expérience du surnaturel se fonda dans l'identification de l'acte de salut avec la reconnaissance d'une intervention non humaine. Mais on peut très bien concevoir un "surnaturel" sans autre transcendance que celle d'une temporalité supérieure à celle que la mémoire peut embrasser.

[1] Voir son ouvrage, *Le Sacré*, Payot, 1995.

C'est notamment ce qu'il advient dans le mythe. La stèle vient ainsi célébrer des actes mythiques, par lesquels l'individu ou la communauté "patrimonialisent" ce qu'ils considèrent être à l'origine de leur identité.

Il n'entre pas dans le cadre de cette thèse de décrire le cheminement historique de la notion de "patrimoine", ni de donner les axes de son contenu actuel, sachant qu'il est en cours de formulation. Entre le milieu du XIXe siècle dans les pays d'Europe, avec les premières listes de monuments historiques à préserver, et la convention internationale de 2003 qui intègre les biens immatériels dans le patrimoine mondial de l'UNESCO, ce qu'on appelle aujourd'hui "patrimoine" est, en fait, une commémoration des stèles, qui se prolonge par une sanctification progressive de tout ce qui tourne autour de ces stèles, des techniques aux symboliques.

La patrimonialisation est d'abord un passage de la vie – l'événementiel, réel ou mythique – au discours sur la vie – notamment à travers l'architecture. Avec la révolution industrielle, l'accélération du temps et la réduction en proportion des durées et des distances, l'acte de patrimonialisation est parvenu à un point de sa courbe où le mouvement s'inverse : c'est un discours sur le discours, qui "libère" la vie du cadre dans lequel elle avait été "patrimonialisée".

Dans le cas de Taiwan, comme dans tous ces espaces où la rapidité de l'évolution favorise un télescopage des mentalités, entrent dans le patrimoine national des monuments qui ont été bâtis si récemment, qu'ils seraient ailleurs considérés comme des produits contemporains. Mais ce télescopage tend à se généraliser en raison de l'effacement progressif de la temporalité dans les échanges humains depuis l'entrée de la civilisation mondiale dans l'ère numérique. A la rigueur, le statut patrimonial peut aujourd'hui être accordé instantanément à toute nouvelle création si, en elle, un individu ou une communauté y reconnaît son identité. Cette commémoration des stèles, qui n'attend pas qu'elles aient prouvé leur efficacité, est semblable, par analogie, à l'érection d'une stèle commémorative sur un lieu de bataille avant d'en connaître l'issue.

Mais peut-on encore parler d'une identité quand celle-ci est déterminée par ce qui n'a plus l'ancrage du temps ? Qu'exprime un discours sur la vie quand il est simultané à la vie ? Et c'est pourquoi, dans la "modernité" telle qu'elle s'est forgée au XIXe siècle, sous-tendue alors par l'idée de progrès, la promotion inédite du critère de "nouveauté" s'est accompagnée d'une sacralisation des moyens que l'homme s'est donné pour soutenir sa mémoire.

On a alors assisté à l'émergence d'une nouvelle dimension de la sacralité qui est le

"culturel". N'existait-elle donc pas avant ? Certainement, mais elle était "ventilée" entre les trois autres dimensions, le ludique, le politique, et le religieux. La destruction de la bibliothèque d'Alexandrie, ou de celle de Césarée, furent à n'en point douter, causes de lamentation pour les esprits "éclairés" de l'Antiquité, mais leur impact fut probablement moindre que celui que nous leur prêtons aujourd'hui. Ces lieux étaient moins "sanctuarisés" qu'ils ne le sont dans notre civilisation ; et la bibliothèque du *Nom de la Rose* revue et corrigée par Hollywood est un fantasme du XXe siècle.[1]

Les liens complexes entre le théâtre, le sport et la vie des cités dans la Grèce ancienne, entre la connaissance des Classiques et l'exercice du gouvernement dans la Chine confucéenne, entre l'école et le monastère dans l'Occident chrétien, tendent, par comparaison, à faire apparaître dans la société contemporaine une autonomie de la culture. Quand l'idiosyncrasie des sociétés s'évaluait avant en termes ethniques ou religieux, il s'évalue maintenant en termes culturels. Et il n'est pas anodin que l'évangélisation, chez les catholiques, soit aujourd'hui déclinée par le substantif "inculturation".

La notion moderne de patrimoine est directement issue de la dimension culturelle de la sacralité. Or la culture – « ce qui reste quand on a tout oublié » – est inséparable de la mémoire collective, et donc de la temporalité qu'une société développe. Qu'un groupe vive dans un temps cyclique ou dans un temps linéaire, et sa perception du patrimoine changera du tout au tout. Car le temps est aussi un objet temporel…[2] Dans le premier cas sera privilégiée la régulière restauration à l'identique de la stèle, afin qu'elle traverse inchangée les flux et les reflux du temps ; dans le second cas il y aura tendance à absolutiser la stèle dans une authenticité mythifiée, fût-elle réduite à l'état de ruine.[3] Une recherche comme celle de Jean-Sébastien Cluzel, portant sur le décryptage de l'architecture japonaise et de sa patrimonialisation, met en relief une façon d'envisager le monde mémoriel radicalement différente de celle de l'Occident.[4]

L'effort de patrimonialisation entrepris par les sociétés modernes, est une tentative

[1] Bien qu'on puisse toujours chercher les prémices de la modernité, et donc d'une sacralité culturelle, au cœur du Moyen Age, dans la décadence monastique…
[2] De Krzystof Pomian, dans *L'ordre du temps*, Gallimard, 1984.
[3] Voir à ce sujet l'intervention d'Alain Schnapp, « Entre Orient et Occident, la ruine est-elle un objet matériel ? » au s*ymposium Savants et Bâtisseurs – Patrimoine et Architecture*, Institut franco-japonais du Kansai, Kyôto, 21-23 avril 2006.
[4] Voir en particulier son intervention : « Les archipels de la pensée mythique : patrimoine architectural et histoire de l'architecture », lors de la conférence internationale *Architecture and Phenomelology,* Haifa, 13-17 mai 2007, en ligne sur : http://www.japonica-architecture.com/rubrique,4-archi-et-phenomenologie,317668.html
On pourra aussi se reporter à l'intervention de Fu Chao-ching, « Cultural sensitivity towards intangible values in monuments and sites, a comparison between Eastern Asian and Western countries » à la XV^{e} assemblée générale de l'ICOMOS, Xian, 17-21 octobre 2005.

d'arracher au hasard le soin de la transmission des valeurs. Toute la difficulté revient à élaborer des critères de choix, selon un croisement savant de données technologiques, historiques, anthropologiques… etc. En ce sens, la politique de patrimonialisation relève en propre du "métier" humain. Mais les critères de cette transmission sont aussi dépendants des deux autres dimensions de la culture : la cognitive et l'affective. Et c'est pourquoi le contenu du patrimoine évolue aussi selon l'avancée des sciences, et selon les enthousiasmes et réticences des populations.

A travers les monuments, on garde des valeurs immatérielles pétrifiées. Mais le risque est de pétrifier aussi le monument, d'en faire un conservatoire, de n'y voir plus que des formes "atemporalisées" et donc "idéologisées". Des académies, aux différents niveaux de la hiérarchie culturelle, du municipal au mondial, décident alors des valeurs qui doivent entrer ou ne pas entrer dans ce conservatoire. Mais ce faisant, on ôte au monument sa polyphonie, sa capacité dialogique ; en isolant en lui une voix au détriment de toutes les autres, on le simplifie au point de l'essentialiser.

Quand Nishida Masatsugu se penche sur l'abbaye du Thoronet, avec sa manière typiquement japonaise d'envisager « le temps passé capturé dans une forme spatiale », il ne voit pas seulement une abbaye cistercienne du XIIe siècle.[1] Mais il découvre aussi une architecture paléochrétienne qui fut "conservée" dans la création médiévale, le but de ses bâtisseurs ayant été de retrouver l'authenticité de la foi monastique du VIe siècle ; il découvre encore un bâtiment du XVIIIe siècle, celui qui avait été "mis au goût du jour" par l'abbé commendataire Phélipeaux, celui qu'avaient sous les yeux Prosper Mérimée et Henri Revoil ; il découvre enfin le Thoronet tel que l'ont façonné ces restaurateurs, le "monument historique", expression derrière laquelle se cache toute l'esthétique du XIXe siècle. Il aurait même pu y découvrir le XXe siècle finissant, avec son éclatante volonté de ne rien modifier, à l'exception de quelques détails imposés par les "normes de sécurité", la nouvelle règle de sainteté qui régit cet espace ouvert à tous.

Il y a deux façons de "patrimonialiser" une stèle : soit en la déclarant digne d'être conservée matériellement, soit en en conservant le modèle ou l'idée par une nouvelle création. Cette seconde façon de faire fut la plus favorisée jusqu'au XIXe siècle. Elle fut encore pratiquée par les missionnaires du Grand St Bernard à Xincheng : leur transformation du mémorial shinto en jardin de la Ste Mère fut la préservation de la sacralité du lieu. Nous avons vu dans la méditation du père Délèze, combien l'église catholique assure une continuité avec l'époque

[1] Voir son intervention « L'abbaye du Thoronet : un monument depuis le XIIe siècle ? Relecture des traces du passé », lors du symposium *Savants et Bâtisseurs, Patrimoine et Architecture… op. cit.*

japonaise, et combien le missionnaire assure par son repositionnement face à l'évangélisation la continuité entre l'époque actuelle et celle du "miracle de Formose". A Xincheng, le bâtiment ecclésial pourrait être remplacé par un autre, cela ne modifierait en rien le patrimoine sacré de la ville. On est encore dans cette logique où la stèle n'importe pas en elle-même, mais pour l'histoire qu'elle commémore. Et le jardin de la Sainte Mère est formidablement polyphonique.

On pourrait ainsi voir dans toutes les églises Mep du diocèse de Hualien, malgré la nouveauté stylistique qui fut voulue pour cette architecture missionnaire, malgré leur "modernité", des actes de patrimonialisation : les Mep ont, à travers leur œuvre d'évangélisation et donc architecturale, assuré la transmission du patrimoine sacré des Aborigènes ; le "patrimoine" n'étant pas ici à prendre comme un stock de biens matériels à léguer aux descendants, mais une ouverture intérieure à la verticalité, une capacité de sacralisation.

Mais une église chrétienne n'est-elle pas, par définition, un lieu patrimonial, puisqu'elle n'a d'autre sens que de rassembler une communauté en vue de commémorer l'acte de salut originel ? Et dans sa version catholique, cette commémoration ayant la force de l'actualisation, la création architecturale, quelle qu'en soit le style, est une patrimonialisation parfaitement réussie : non seulement la stèle commémore, mais elle rend présent l'événement. D'ailleurs une telle réussite fait perdre à la notion de patrimoine sa temporalité, on est là déjà dans quelque chose qui s'apparente à l'éternité…

En décembre 2003, l'église de Yiwan, construite par le père Freuler en 1960, était déclarée "monument historique" ; en avril 2005, c'était l'église camillienne de Luodong. Des exemples parmi bien d'autres, qui ont le mérite de nous être maintenant familiers. Chaque année, deux, trois, quatre lieux de culte chrétiens, catholiques ou presbytériens se rajoutent à la lite, dont certains sont encore distingués en figurant sur d'autres listes patrimoniales établies par le gouvernement.

Depuis le tout premier inventaire des sites historiques remarquables de Formose méritant d'être préservés, composé en 1924 par l'administration japonaise, la notion de patrimoine s'est développée à Taiwan, avec toutes les questions afférentes, tant sur le "pourquoi" que sur le "comment". Ce qui nous intéresse ici est que des églises chrétiennes entrent dans ce champ de la politique culturelle, que l'Etat taïwanais intègre dans le pot commun de la nation des édifices qui furent construits par des missionnaires. Ce sont certaines interprétations que les missionnaires firent de Taiwan qui sont ainsi "canonisées", reconnues

comme constitutives de l'entité "Taiwan".

Derrière la forme architecturale, c'est une symbolique, c'est un "esprit", que le pays s'approprie. Ce sont des bâtisses "habitées" par des forces a priori exogènes, qui viennent porter la mémoire autochtone. Ce sont des églises construites pour des convertis, des personnes qui choisirent la rupture culturelle, qui sont intégrées dans la construction d'une continuité culturelle. La préservation de ces bâtiments qui ne furent édifiés que dans l'espoir qu'ils deviendraient vite trop petits et donc bons à céder la place, fixe une étape de l'évangélisation de l'île, faisant du "miracle de Formose", celui des missionnaires, une part de son histoire.

Ce n'est bien sûr qu'une minuscule part des églises de Taiwan qui est mise à l'honneur, et elles représentent également une minuscule part des sites nationaux à conserver. Aucune de ces architectures n'est proposée individuellement par le gouvernement taïwanais pour une éventuelle nomination au patrimoine mondial de l'UNESCO. Mais aucun sanctuaire d'un autre culte ne sera non plus proposé. Et quelques vieilles églises de brique rouge, catholiques et presbytériennes, sont englobées dans l'élection de la vieille ville de Danshui. L'architecture chrétienne sait rester à sa place, qui est "minuscule" dans le paysage global de Taiwan. Mais, cette minuscule place, elle sait la tenir.

Ce recyclage de certains lieux de culte chrétiens dans une construction idéologique nationale, c'est aussi la reconnaissance de leur impact dans l'imaginaire de Taiwan. Ce ne sont plus des bâtiments coloniaux, symboles de conquête étrangère, mais des pierres qui pavent le chemin de la légitimité d'un gouvernement autochtone. Les manifestes architecturaux de valeurs prétendument universelles, comme la "modernité", et qui étaient d'abord celles du plus fort, ou au moins du plus riche, servent désormais d'assise à ceux qui prétendent incarner ce pays particulier. Au même titre que des temples, des sièges administratifs, des phares ou d'anciennes usines, certaines églises différencient aujourd'hui Taiwan de tous ses voisins, à commencer par la Chine, et montrent ainsi que l' "altérité interne" d'une nation fait partie de l'identité de cette nation.

Les églises de Taiwan, fruit d'une interaction entre la psychè des missionnaires et le paysage urbain et culturel de Taiwan, y compris dans leurs manques même de "style", au sens familier du terme, sont elles-mêmes entrées en interaction. Le jugement facilement négatif qu'un Occidental porte sur cette architecture missionnaire qu'il ne peut pas ne pas jauger à l'aune d'emblèmes qui ont au moins huit cents ans de vie, n'est pas celui du Taïwanais dont la profondeur temporelle est de soixante ans, ou au mieux d'un siècle et demi si on part de la basilique de Wanjin. Et de toute façon cette dernière n'a pas été classée

pour son esthétique ou sa fonctionnalité, mais uniquement pour sa valeur symbolique. Pour le gouvernement, Wanjin est une stèle commémorative de l'identité présente et future de Taiwan – tout comme la basilique de la Nativité à Bethléem serait une stèle commémorative de la nation palestinienne à venir.

Ce glissement de "privatisation" qu'est l'inscription d'un monument sur une liste patrimoniale, qui peut parfois se solder par un pur et simple changement de propriétaire – comme pour les cathédrales de France en 1905 – comporte le risque de perdre la mémoire première que soutenait la stèle, et donc de perdre la continuité temporelle ; en d'autres termes sombrer du *Holyland* au *Dysneyland*, ce qui est l'inverse du but recherché.[1] Mais ce peut également correspondre à une "reprivatisation" d'un espace en cours de profanation – voir les cas, exemplaires, de l'abbaye du Thoronet ou du mémorial de Xincheng.

Dans la plupart des cas, les politiques de patrimonialisation, à Taiwan comme ailleurs, se présentent comme un repositionnement des lieux-saints dans une sacralité plus culturelle que religieuse, pratique dont le présent travail est l'illustration ; n'ai-je pas "privatisé" à mon compte, pour les besoins de ma narration, un certain nombre d'églises de Taiwan, contribuant ainsi à leur "patrimonialisation", à la transmission, modifiante, de leur mémoire ? Mais la reconnaissance culturelle d'un bâtiment apportée par un acte administratif ne fait pas tout. A cette dimension objective de la patrimonialisation doit s'ajouter une dimension subjective : l'accueil par le public. On ne peut plus parler de "lieu-saint" pour une architecture, si plus personne ne la fait vivre comme tel. Pour que la fonction dialogique d'un édifice perdure, il faut que le "style" qui unifie la multiplicité de ses voix ne cesse pas d'être en interaction avec son environnement. Et c'est tout l'enjeu de l'animation du patrimoine, c'est-à-dire d'une "liturgie" culturelle.

Question complexe quand plusieurs "privatisations" et plusieurs types de sacralité se partagent le même bâtiment – et c'est le cas des églises de Taiwan, dont le contenu culturel est inséparable d'un contenu religieux que les communautés chrétiennes locales continuent de faire vivre. Nous avons dans ces cas-là une possibilité, si le partage est bien géré, d'un enrichissement dialogique du bâtiment, et partant, d'un degré supérieur d' "inculturation".

---

[1] Le recyclage sous forme de sécularisation, donc de perte de sacralité, est courant dans l'histoire. Un cas intéressant, parce que polémique – existe-t-il une sacralité "économique" ? – est donné dans l'article « L'usage économique de la religion », publié par *Eglises d'Asie*, n° 167, de décembre 1993 : « "Dieu doit céder la place à Mammon" titrait en termes anglais équivalents un journal de Hongkong en juillet 1993. Ce titre choc qualifiait l'installation de la Bourse dans l'église orthodoxe de Shanghai. Voici quelques expressions plus frappantes tirées de cet article: "Mammon a gagné la partie à l'église de la Mère de Dieu. Sous un bouquet de dômes bleus en forme d'oignon, la cathédrale russe orthodoxe de Shanghai offrit pendant des décennies un sanctuaire aux exilés... Aujourd'hui les voûtes de l'église abritent la Bourse du nouveau bonheur et l'assemblée de ses fidèles prie pour une seule chose - le gain..." »

Spéculations culturelles

De même que la liturgie catholique est une commémoration du passé – le salut opéré historiquement par le Christ – qui le rend présent – actualisation du salut opérée par le sacrifice eucharistique – en vue de hâter l'accomplissement final à venir, l'animation d'un patrimoine culturel doit être sous-tendue par un projet, par une certaine vision de l'avenir.

En latin, *speculare* signifie observer, regarder attentivement, comme le fait celui qui espionne en vue d'une action spécifique. Le *speculator* c'est l'éclaireur, sans notion de bien ou de mal. Or la spéculation est aujourd'hui en détresse. D'une part, elle subit le contrecoup d'une crise économique mondiale sans précédent dont elle serait justement la cause ; d'autre part, son exercice semble perdre toute légitimité face au foisonnement inédit et incontrôlable des bouleversements mondiaux.

Sommes-nous donc condamnés à conduire à vue, sans frein, la pédale d'accélérateur bloquée, jusqu'au virage fatal, jusqu'à un autre Fukushima, volontaire ou involontaire qui sera, lui, non négociable ?

Peut-être. Mais peut-être pas. Affirmer une impossibilité totale de spéculation, revient à rendre également impossible une telle affirmation ! Annoncer l'apocalypse, dans la connotation sécularisée du mot, à plus ou moins brève échéance, ne relève pas d'une déduction logique, mais d'une absence de confiance ; ce qui est en jeu ici n'est pas de l'ordre de la pensée rationnelle, mais d'une disposition spirituelle. Si la confiance peut paraître invraisemblable, elle n'en est pas irrationnelle pour autant, car l'avenir reste le grand inconnu. De toute façon, ce n'est pas à l'aune de l'apocalypse que se mesure une thèse en sciences humaines. Le simple fait de mener à bout un tel travail, par la confiance qu'il témoigne dans l'avenir, éloigne une hypothétique "condamnation", ce dernier terme prêtant à sourire, puisque l'homme est, par définition, mortel.

Spéculons donc.

Il ne s'agit pas ici de cette spéculation dégénérée qui est incriminée dans « le monde de la finance », de cette force de projection ayant abandonné toute ambition stratégique pour se réduire à des combines tactiques lucratives, mais de la volonté de construire une "vision". Les économistes le diront : se décentrer des crises conjoncturelles pour se recentrer sur des grandes idées, voilà le meilleur des investissements.

Il ne s'agit pas non plus de "prédire" ce que sera le monde de demain, exercice aussi prétentieux qu'absurde. Les révolutions arabes de 2011 ont pris par surprise tous ceux dont le métier est de discerner l'avenir en prolongeant les fils rouges d'aujourd'hui. Mais il serait

indigne de l'homme de ne pas chercher à "prévenir" ce qui pourrait être. Quand, en 1915, des Arméniens refusèrent de répondre aux convocations de l'administration turque et décidèrent de prendre leurs bagages et de s'enfuir sur le champ, ils n'avaient guère que des soupçons auxquels se fier, et nulle preuve tangible. Bien leur prît d'écouter leur intuition ; ils sauvèrent leur vie. Les exemples ne manquent pas, qui font de la spéculation une question de vie ou de mort. Pour notre sujet, si la "désacralisation" théologique de l'architecture chrétienne en rend les enjeux culturels moins lourds de conséquence, cela ne dispense pas d'en évaluer les lignes d'avenir, de façon à mieux discerner son adaptation à un monde en devenir.

La question du spéculateur sera donc : parmi tous les possibles, auquel faire confiance ? L'acte de foi, que toute confiance accordée suppose, n'entre bien évidemment pas dans le cadre d'une recherche scientifique. C'est un pari, au sens pascalien du terme, sur l'avenir. Mais à quoi servirait une thèse si elle ne tentait d'évaluer rationnellement les différents possibles, si elle ne leur attribuait des "notes de confiance".

Afin de saisir l'œuvre architecturale des missionnaires catholiques à Taiwan dans une "vision", dans une dynamique d'avenir, reprenons le découpage de notre première partie, en ajoutant, dans le prochain paragraphe, à ses trois "évidences" une nouvelle que nous intitulerons "tourisme et écologie". Parler d' "évidence" dans un paragraphe consacré à la spéculation, au discernement donc de ce qui n'est pas évident, est une liberté de langage qui se justifie par le caractère ouvert des réflexions qui suivent, plus destinées à lancer une discussion qu'à clore un débat.

Commençons par Taiwan. Tout ce qui peut s'imaginer concernant l'avenir et l'exploitation culturelle de l'architecture chrétienne à Taiwan doit se confronter à la grande inconnue de l'avenir politique de l'île. Trois données s'entrecroisent : l'évolution intérieure du pays, l'évolution intérieure de la Chine, l'évolution du rapport de force régional qui fluctue en fonction de critères tant politiques qu'économiques. A Taiwan même, depuis le retour au pouvoir du Kuomintang, une volonté de statu quo semble dominer, penchant vers une normalisation progressive et lente des relations bilatérales ; sans qu'il n'y ait pour autant une quelconque réunification en vue. On a donc une ligne directrice sans but affiché, sinon celui de maintenir les acquis, un pragmatisme consensuel tourné vers la satisfaction de besoins internes et vers une présence plus visible à l'international.

Du côté de la Chine, il est difficile de prévoir si le prochain mandat présidentiel – qui devrait a priori être assuré par Xi Jinping – durcira la politique actuelle à l'égard de "l'île dissidente", mais on peut augurer que les questions économiques resteront la priorité, ne

serait-ce que pour la stabilité du colosse. Bien que les Etats-Unis soient toujours officiellement – mais tout dépend des paramètres pris en compte – la première économie mondiale, son mouvement de retrait, avec celui de l'Europe, ne saurait s'inverser dans les décennies à venir. Dans un monde de plus en plus multipolaire, il est probable que les relations entre les deux rives du Détroit de Taiwan auront tendance à se réduire à une affaire régionale, celle-ci incluant d'office le Japon.

Un point semble assuré, sauf catastrophe improbable : le patrimoine bâti sera préservé, ce qui a été "patrimonialisé" le restera, quelles que soient les vicissitudes de l'avenir.[1] Il s'agit là d'un mouvement général des mentalités sur lequel les tensions politiques n'influent guère, étant donné qu'elles ne sont pas motivées ici par des questions religieuses. Dans le pire des scénarios, on verra toujours une administration, quelle soit civile ou religieuse, prendre soin de la basilique de Wanjin ou de Notre Dame de Wufongci. L'architecture chrétienne de Taiwan n'a pas, me semble-t-il, de soucis à se faire ; elle peut servir de base à des projets durables d'ordre culturels.

Concernant l'évidence missionnaire, relevons deux points. L'édition 2012 de l'annuaire pontifical fait état de 1 196 millions de catholiques sur la planète, soit 17,5% de la population mondiale, en augmentation de 1,3% par rapport à l'année précédente. Cette augmentation globale est régulière dans le temps. Si on observe une diminution du nombre des catholiques dans les régions où leur présence est traditionnelle, en Europe bien sûr, mais aussi en Amérique du Sud, ce nombre ne cesse de croître en Extrême Orient et en Asie du Sud-Est, où il avoisine les 11% de la population régionale. La situation du catholicisme en France ou à Taiwan ne doit pas faire illusion : il a encore de beaux jours devant lui.

Si on étend la revue à l'ensemble des chrétiens, on observe une augmentation générale encore plus marquée ; ils dépassent les 2 200 millions d'individus, soit quasiment le tiers de la population mondiale. Même si les statistiques sont à manier avec prudence, de tels chiffres, basés sur l'objectivité de l'acte baptismal, ont cependant une valeur intrinsèque qui rend secondaire le paramétrage des mesures. Le christianisme reste plus que jamais la première religion du monde en nombre d'adeptes, loin devant l'islam, lui-même en forte progression – 1 600 millions d'adeptes environ, soit un peu moins du quart de la population mondiale.

[1] Par catastrophe, nous entendons soit une dégradation des relations entre les deux pays au point d'en venir à un conflit armé avec son cortège de destructions collatérales, mais ce n'est pas l'éventualité qui se dessine aujourd'hui ; soit un soubresaut indépendant de la politique, du genre un tremblement de terre. Celui de 1999 montre que Taiwan est capable d'utiliser un mal pour renouveler sa réflexion et ses pratiques urbanistique et stylistique, dans le sens d'une amélioration certaine.

Malgré une recrudescence des violences à son égard, voire de persécutions ouvertes, dans de nombreux pays du monde comme l'Egypte, l'Irak, le Pakistan ou l'Inde, et malgré le prolongement de situations bloquées, par une négation pure et simple de la liberté religieuse, comme en Arabie Saoudite, ou par un contrôle étatique des religions qui alterne le froid et le chaud sans avancée véritable, comme en Chine, la vitalité du christianisme se manifeste par un vrai dynamisme missionnaire dont les mouvements évangélique constituent le fer de lance – avec des percées spectaculaires, comme en Corée du Sud où près du tiers de la population est maintenant baptisé. L'expression de "nouvelle évangélisation", de facture catholique, exprime le regain d'audace missionnaire que connaissent la plupart des Eglises traditionnelles.

De plus, cette vitalité chrétienne est fortement travaillée par un mouvement œcuménique quasi-généralisé dont le recul n'est plus imaginable.[1] Ce mouvement ne signifie pas le rassemblement prochain de toutes les confessions chrétiennes dans une seule Eglise, idéal auquel tous aspirent mais que personne n'espère ; il représente par contre un basculement réel, pour la plupart des Eglises, d'une attitude de méfiance à une volonté de coopération. Bien que des tensions confessionnelles puissent exister ponctuellement et localement, pour des raisons habituellement peu fondées dans la religion, il semble bien que les belligérances entre les familles chrétiennes, à part le cas très particulier de l'Irlande, soit définitivement du domaine de l'histoire.

Le deuxième point concerne plus spécialement le catholicisme : en une évolution très rapide, selon les standards missionnaires habituels, on est passé d'une évangélisation fondée sur la transmission de la foi au dialogue interculturel. Même si l'annonce kérygmatique et la catéchèse restent du rôle propre de tout baptisé et du missionnaire en particulier, et même si l'intérêt porté aux réalités culturelles a toujours existé dans le christianisme, leur prise en compte tend aujourd'hui à se muer en une de ses "spécialités".[2] La création que nous avons déjà mentionnée du Parvis de Gentils, organe d'évangélisation d'ordre culturel, est le signe de ce changement d'optique de l'Eglise.

---

[1] Les groupes se déclarant chrétiens et refusant de participer à tout dialogue œcuménique, avec ou au sein d'institutions comme le COE (Conseil Œcuménique des Eglises, dont l'Eglise catholique n'est pas membre mais "observatrice") sont ultra-minoritaires sur le plan quantitatif, même si cela ne les empêche pas d'avoir localement une réelle influence tant sociétale qu'économique, voire politique, comme l'Eglise de Jésus-Christ des saints des derniers jours (avec 14 millions d'adeptes, dont un candidat à la présidence des Etats-Unis), ou la Société des Témoins de Jéhovah (autour de 7 millions d'adeptes, présents dans 236 pays), ou l'Eglise de l'unification, du Révérend Moon (environs 180 000 adeptes et un "empire" financier).

[2] Un exemple de cet intérêt est donné par le Japonais Inazo Nitobe (1862-1933), qui, alors qu'il s'était converti au christianisme, fut le premier à faire connaître en Occident la "voie du Samouraï", par son ouvrage devenu incontournable pour qui travaille sur la culture japonaise, *Le Bushido, l'âme du Japon*. On peut toujours discuter du lien entre la conversion de Nitobe et sa volonté d'approfondir et de faire connaître sa culture, le fait est qu'il écrivit *après* être devenu chrétien.

Le réveil général du sentiment religieux qui caractérise la "post-modernité", n'est pas sans créer de nouveaux défis. Le sécularisme militant de la génération d'hier rencontre aujourd'hui une tendance à la communautarisation des religions, source d'un conflit que l'on peut présager interminable.[1] Il semble tout à fait opportun de développer la dimension culturelle que les deux camps, celui de la laïcité et celui de la foi, ont théoriquement en commun, afin de promouvoir des possibilités de dialogue. Un pays comme Taiwan, où les diverses religions qui animent la société civile s'articulent de façon particulièrement apaisée avec un Etat laïque – situation qui tend à se raréfier… – semble destiné à servir de laboratoire pour tenter de nouvelles passerelles d'ordre culturel ; d'autant plus que Taiwan, petit pays récent, a paradoxalement en la matière deux atouts majeurs, l'ancienneté et la multiplicité de ses cultures. Le soutien de ses "altérités internes", tant culturelles que religieuses, ne peut que lui être bénéfique, afin d'éviter les radicalisations dont souffrent tant d'autres pays.

La troisième évidence, celle de l'architecture, est, elle aussi, plus que jamais d'actualité. Dans un contexte d'inquiétude généralisée face à des mutations "civilisationnelles" inédites, qui entraînent une émotivité grandissante des collectivités et des replis identitaires parfois fanatiques, le retour à la pierre s'impose. L'architecture, par sa résistance, sa visibilité, sa plasticité et sa froideur, est un utile médium pour absorber le démonisme des peuples, et le transformer en énergie créatrice.

Que pouvons-nous "prévenir" du monde architectural de demain ? D'abord l'importance grandissante de l'urbanisme. Le pourcentage de la population vivant en zone urbaine ne cesse d'augmenter, les villes ne cessent de croître.[2] Quand des cités tentaculaires deviennent l'horizon habituel de populations qui se chiffrent en millions d'habitants, l'urbanisme est un enjeu de santé et de sécurité publique. La paix sociale s'achète aussi par une architecture qui réponde aux besoins fondamentaux des habitants des mégapoles.

Il paraît peu probable, malgré les facilités de la communication numérique, de voir se généraliser dans un avenir proche les phénomènes de retour à la campagne et la création systématique de zones "rurbaines". L'avenir est plutôt à chercher dans une "réhumanisation" de la cité, dont la suppression des "barres" de banlieues dans les pays développés est le premier épisode. L'architecture est ainsi appelée à se redéployer – et le mouvement a commencé – d'après une sorte de "bon sens", ou disons-le d' "urbanité", tournant le dos

[1] Le cas d'Israël est sur ce point emblématique, pour la montée des tensions à l'intérieur de la population juive entre laïques et religieux, exacerbées par un climat général de concurrence "inter-abrahamique".
[2] Il a dépassé les 50% de la population mondiale en 2006. Il est actuellement de 78% à Taiwan, à peine inférieur à celui de l'Amérique du Nord et de l'Europe occidentale.

définitivement à la fois à un "modernisme" outrancier, et à ces constructions rapides et sans goût caractéristiques d'une mentalité "spéculatrice" dans le mauvais sens du terme.

De l'Occident aux pays riches d'Asie, la naissance d'une "voie moyenne" en architecture est en cours, et renouvelle déjà des quartiers entiers. Cela n'empêchera pas les grands projets d'exception bien sûr ; mais les "pharaonies" de Dubaï, malgré leur couverture médiatique, ne sont qu'une goûte d'eau dans l'océan des besoins. Cette "voie moyenne" pourrait être définie comme un repositionnement sur la solidité des édifices, leur fonctionnalité, et – mais le terme est provocateur – leur "beauté" ; des retrouvailles donc avec les grands principes de Vitruve, loin des fantaisies d'un autre âge....

Les tremblements de terre et autres catastrophes naturelles de ces dernières années, en soulignant les malfaçons et les négligences de quantité de constructions, ont ému les opinions publiques nationales ; à Taiwan, on ne peut plus bâtir aujourd'hui comme avant le 21 septembre 1999 ! De même, si le grandiose ou le bizarre peut encore s'exprimer dans certains projets publics, il ne saurait plus être systématisé sous peine de lasser ou d'être rejeté.[1] En peine d'assimilation des changements trop rapides des modes de vie, la stabilité culturelle devient une valeur-étalon avec, concernant l'architecture, le patrimoine pour ancrage.

Aussi, la création artistique en architecture ayant tendance à se concentrer sur les ouvrages justement dits "d'art", le paysage urbain, surtout dans les pays où la croissance économique a été rapide et source de télescopage entre tradition et modernité, devrait évoluer vers une plus grande homogénéité. Les villes d'après-guerre, marquées par un développement non plus circulaire autour de points d'attraction, mais linéaire le long d'axes routiers, ce qui a mené à une perte de repères spatiaux et à un éclatement favorisant les "ghettos", devrait retrouver une polarisation, généralement multiple, avec le retour de la primauté du bâtiment (ou groupe de bâtiments) sur la zone (commerciale, administrative, pavillonnaire… etc.). La "réhumanisation" des mégapoles passe par une réorganisation hiérarchisée en quartiers, en "corps", reliés les uns aux autres par des axes de communication rapide et/ou un réseau de transports en commun, qui ne signifieront plus une dilution des dominations urbaines mais une régulation des flux.

[1] Dans un article fort intéressant, Kurt Andersen, journaliste et romancier, ancien critique d'architecture, fait remarquer que si « jusqu'à présent, la production culturelle changeait du tout au tout tous les vingt ans environ, aujourd'hui plus rien n'est démodé, ni vraiment nouveau. » Trop d'innovations dans la technologie, la géopolitique et « l'économie-casino » provoqueraient une saturation mentale et par conséquent une stagnation stylistique (« panne temporaire ou manque d'appétence définitif ? »). « On aime ce qui "fait contemporain", ce qui fait XXIe siècle tel qu'on le concevait il y a 40 ans. » (« Pourquoi notre époque fait du place », consulté dans *Courrier international*, n° 1116, de mars 2012)

Mais ce processus, comme tout ce qui touche à l'urbanisme, sera lent, mesuré en décennies. A Taiwan, cette réorganisation pourra à terme redonner aux églises leur place dans le tissu urbain, la dimension religieuse entrant dans le recentrage des villes. Les églises les plus intéressantes entreront progressivement dans le patrimoine national et seront restaurées, leur décalage avec l'environnement allant grandissant et signalant ainsi une "époque" ; beaucoup d'autres, pour lesquelles ce décalage devient rédhibitoire, sont appelées à disparaître pour être remplacées – en partie seulement – par des édifices stylés "voie moyenne", dont Notre Dame de Guadalupe à Taichung semble montrer l'exemple.

La réorganisation urbaine, vitale, nécessitant un changement d'attitude, avec la reconstruction d'un "vouloir vivre ensemble" – non plus sur le mode des ***guanshi*** asiatiques, ce tissu relationnel d'interdépendance quasi-familiale, mais mobile comme le sont les réseaux sociaux numériques –, et à terme une remise en question de la voiture individuelle comme moyen de transport habituel dans la cité, il faut s'attendre à un repositionnement culturel de l'architecture.[1] La "beauté" des édifices devra exprimer cette ambiance qui fait qu'une ville est différente d'une autre ; cela renvoie à l'importance grandissante du "patrimoine" comme identificateur d'un axe créateur local. Et sur ce point, Notre Dame de Guadalupe représente le passé.



Projet de Notre Dame de Guadeloupe, réalisé en 1986. (Internet)
D'une "modernité" tempérée, sans ostentation, alliant des formes analogues à celles de l'urbanisme nouveau de Taiwan tout en restant bien identifiable en tant qu'église, sans prétention mais non dépourvue d'une certaine éloquence, sobre mais non dépouillée, offrant le confort attendu tout en offrant quelque chose de plus… Un bâtiment considéré par l'Eglise locale comme une réussite.[2] La question est : en quoi est-elle taïwanaise ?

[1] L'article de Philippe Jonathan, « Pékin : hier, aujourd'hui et… demain. Point de vue d'un architecte », *www.lrdb.fr*, mis en ligne en décembre 2007, montre cette volonté de réorganisation urbaine : « Pour l'avenir, Pékin se pense non plus en grosse agglomération mais en réseau de villes polycentriques. » Mais ce n'est pas gagné ; avec 150 000 véhicules de fonction qui circulent sans arrêt faute d'emplacement pour stationner (d'après son intervention dans le cadre du séminaire IRSEA 2006), on est loin d'un "vouloir vivre ensemble". Mais ce modèle de société est condamné à brève échéance, écologiquement et financièrement.
[2] Voir le site officiel de la paroisse, avec de nombreuses photos : http://www.olg.url.tw/Welcome.html

Tourisme et écologie

Le titre de ce dernier paragraphe pourrait sonner comme un oxymore : on assemble le "tourisme" qui dans notre imaginaire relève habituellement du divertissement, et l' "écologie" dont les enjeux nous plongent, par *blockbusters* interposés, dans l'apocalypse.[1] Ces deux pôles de nos sociétés développées, qui entretiennent entre eux une relation ambiguë du type "je t'aime moi non plus", sont, à cette étape de la narration, convoqués en raison de ce qui constitue leur véritable lien : la culture.

Le tourisme – et Diogène ne me contredira pas – est la meilleure et la pire des occupations humaines. Une certaine forme de tourisme s'apparente à une prédation aux similitudes troublantes avec la prostitution, la victime étant ici la terre visitée, vendue par ses propres habitants. Il appartient aux politiques concernés et aux organisations internationales de moraliser cette exploitation destructrice qui est un mépris envers les générations à venir. Mais le tourisme est d'abord un des flux du brassage humain inédit qui caractérise notre temps. A ce titre, il mérite d'être pris en compte dans les recherches scientifiques concernant le "métissage créateur", et intégré dans une réflexion de l' "interculturation".[2]

La mobilité généralisée et la complexification sans précédent des moyens de communication invitent à estomper la fracture générique entre touriste et migrant, jusqu'à celle, qui paraissait infranchissable depuis l'apparition des grandes civilisations de l'écriture, entre nomade et sédentaire. Un certain type de tourisme est appelé à péricliter : celui qu'on peut appeler "occupationnel", produit de grande consommation, purement distractif, voyages jetables et séjours premiers prix. Taiwan, profitant de la réputation qu'on se faisait de cette île industrieuse, en fut préservée ; grand bien lui fît.[3]

---

[1] *Vulcano, Le jour d'après, 2012…* etc. La liste est longue. Le cinéma est particulièrement friand, depuis les années quatre-vingt, des scénarios catastrophes à base de troubles écologiques. Dans le même genre de thématique, mais avec un angle de vue autre, innombrables – au point de devenir une norme – sont les productions qui nous présentent les sages, les vrais "civilisés" comme les détenteurs d'une conscience écologique, à l'opposé des "méchants" – qui sortent tout droit de notre civilisation – pour lesquels la proximité avec la nature est affaire de tourisme, c'est-à-dire d'exploitation économique. La critique de l'abrahamisme qui a "rompu" la fusion entre les dieux, les hommes et les éléments naturels, est à peine voilée…

[2] L'expression de "métissage créateur" fait référence à l'intervention de René Barbier, « Le métissage créateur dans la Chine d'aujourd'hui », lors du colloque *Métissages et créativité*, Paris, 22-24 mai 2003. Il mentionne d'ailleurs le tourisme comme une première étape possible du « passage du monadisme au nomadisme » qu'il appelle l' "évolution interculturelle", et qui est une altération temporaire. Viennent ensuite la "transformation interculturelle", qui est un choc, une mise en conflit, puis la "métamorphose interculturelle", qui est un bouleversement complet, une création culturelle autre. En ligne sur le site : www.barbier-rd.nom.fr/journal/article.php3?id_article=90

[3] Il est probable que ce tourisme de type "colonial" se prolongera encore quelque temps dans le sens des pays émergents vers l'Occident. Mais la mondialisation tant des crises économiques que des exigences culturelles devrait en tarir le recrutement, pour ne le réserver, comme il en fut tout au long de l'histoire, qu'à cette microsociété de ceux qui ont réussi au-delà du commun et qui ne s'en sont pas remis…

L'épuisement programmé des énergies fossiles, le pétrole, le gaz, dont les réseaux de canalisations et les voies de transport maritime sont les nouvelles routes de la soie et des épices, occupe tous les esprits, sans pour autant créer une dynamique efficace et globale qui permettrait de basculer vers d'autres sources d'énergie. Mais d'autres épuisements moins médiatiques sont prévisibles, qui hypothèquent tout aussi sérieusement le modèle actuel de mondialisation, ceux des métaux et des terres rares. On pourrait relire quasiment toute l'histoire de la colonisation, ainsi que la géopolitique contemporaine, à la lumière de cette recherche de matières premières les plus abondantes et faciles d'exploitation possible. Tous nos modèles de croissance sont fondés sur une énergie bon marché.[1] On a peine à imaginer un monde autre, sinon à travers les clichés noirs d'une époque moyenâgeuse.

De Tchernobyl en 1986 à Fukushima en 2011, en passant par la crise financière de 2008, le volcan Eyjafjöll en 2010, et les révolutions arabes de 2011, une remise en cause fondamentale s'amorce tant de nos pratiques touristiques que de notre rapport à la planète. Plus quotidiennes, et tout aussi vitales pour certaines régions du globe, sont les questions du manque ou de la pollution de l'eau, de la désertification inexorable, de la répartition inégale des ressources alimentaires, des déséquilibres démographiques… etc. Le but n'est pas de proposer un inventaire morbide, mais de considérer, dans ce contexte où tant de facteurs favorisent l'émergence de situations conflictuelles, l'avenir des cultures, et, dans leur sillage, de l'architecture chrétienne.

La mondialisation ne peut s'analyser en dehors de ce cadre, a priori peu réjouissant, qu'elle contribue d'ailleurs à assombrir en accumulant sur chaque individu la totalité des informations négatives du globe. C'est le revers de l'hyper-connexion. Les deux grandes lignes qui ont balisé la mise en place du "village mondial", sont la croissance, touchant tous les domaines, et la dépoétisation qui semble nécessairement l'accompagner. La culture, même réduite à un folklore, est ce qui permet à l'homme de gérer et l'une et l'autre.

Prenons un exemple. Le 9 août 2010, l' "ancien" du groupe aborigène *pingpu* des Ketagalan, Lin Sheng-gui, présenta au président Ma la doléance des siens.[2] Ce qu'ils réclament est la reconnaissance par l'Etat taïwanais de leur statut ethnique particulier, déjà accepté par les instances internationales. Les terres ancestrales de ce groupe sont ensevelies sous le béton et

[1] Une énergie redevenant coûteuse entraînerait une rétractation de l'économie jusqu'à sa moyenne historique d'avant l'exploitation du charbon, estimée entre 0,1 et 0,2% de croissance pour l'Europe occidentale, et nulle pour l'Asie, entre 1500 et 1820 (*L'économie mondiale, une perspective millénaire*, Etudes du Centre de Développement, publication de l'OCDE).

[2] D'après l'article de Jason Pan Sanyi publié dans le *Taipei Times* du 13 août 2010. Consulté sur le site : http://www.taipeitimes.com/News/editorials/archives/2010/08/13/2003480239

le macadam de la ville de Taipei.[1] Comment dès lors assumer le culte aux ancêtres et autres rites religieux qui spécifiaient cette population ? Leur lien à la nature est irrémédiablement perdu. Et pourtant, dans les rues de la ville taïwanaise, face à un édifice japonais, et proclamée en langue chinoise, l'identité des Ketagalan est affirmée, plus que jamais, et finira par s'imposer au gouvernement d'une nation dans laquelle ils ne sont qu'un pourcentage infime. Par une prise de hauteur qu'on appelle la "culture", les Ketagalan ont appris à gérer la montée en puissance des revendications ethniques à Taiwan ainsi que la disparition du support territorial de ces revendications.

La réduction – voire la disparition pour certaines ethnies – des terroirs aborigènes de Taiwan, peut servir de symbole à ce thème rebattu du désenchantement du monde. La nature sauvage et idyllique que connurent les premiers Mep, est aujourd'hui mise sous surveillance dans des parcs nationaux. On peut encore profiter de spectacles grandioses et mystérieux rappelant le *shan-shui* des peintres, mais justement, le lien entre l'original et son interprétation picturale est dans ce sens-là, qui est une inversion : ce qui a désormais le plus de prix, ce n'est pas l'œuvre humaine, que le support numérique rend accessible quand et où on veut, mais les montagnes embrumées pour la vision desquelles on est prêt à traverser les océans. A noter que n'est pas le retour au primordial que l'homme contemporain cherche, mais l' "authenticité", c'est-à-dire une recréation, par ses soins, du primordial, c'est à dire une nature et des liens à la nature mythologisés. Ce qui importe dans le tourisme "vert", ce ne sont pas les écosystèmes, mais l'écologie, donc le discours sur les écosystèmes, et la mythologie que ce discours soutient. C'est pourquoi la nature sera expurgée de tout ce qui ne colle pas au discours, les chemins seront balisés avec interdiction de s'en détacher, et une morsure de serpent entraînera des poursuites juridiques à l'encontre des fonctionnaires de l'authenticité.

Les mégapoles peuvent continuer à recouvrir les paysages, le peu de nature qui a été "patrimonialisé" suffit à donner de la consistance aux œuvres artistiques. La modernité peut continuer à détruire les bâtiments historiques, le peu de vestiges qui a été "patrimonialisé" suffit à faire rêver l'homme contemporain. Peu importe que le Pékin historique ne soit plus que 2% du territoire urbain d'aujourd'hui, peu importe que la Vieille Ville de Jérusalem ne soit plus que 1% de la superficie de la commune actuelle, C'est la Cité interdite, ce sont les remparts de Soliman le Magnifique, qui font que Pékin ou Jérusalem restent des noms enchanteurs. Et même si cela disparaissait, il suffirait d'une pierre dressée et d'un "médiateur culturel" qui psalmodierait : « En ce lieu précis, jadis, s'élevait… » Et le rêve se perpétuerait.

[1] Le boulevard Ketagalan, baptisé ainsi pour mémoire, fait face au palais présidentiel.

Et on pourrait enflammer les foules avec ce dernier symbole.

Ceci pour rappeler que la culture n'est jamais aussi importante que quand s'effacent les horizons qui l'ont vue naître, puis quand disparaissent les stèles commémoratives elles-mêmes. Car le rêve est ce qui renouvelle la motivation ; et le tourisme, vu sous l'angle d'une recherche de l'authenticité, est un besoin vital. Il faut quand même un *package* minimum : une stèle commémorant les stèles précédentes et un médiateur.

Et Taiwan semble, pour un tel tourisme, un lieu d'exception.

Le premier grand atout de Taiwan est d'offrir un espace sécurisé. Aussi paradoxalement qu'Israël est devenu le pays le plus "sûr" du Moyen Orient, l'île rebelle du gouvernement de Pékin jouit aujourd'hui de cette même sérénité qui était vantée par les missionnaires quelques décennies auparavant. Cela ne signifie pas que rien ne s'y passe, au contraire, et c'est là le deuxième grand atout du pays : sa liberté d'expression. Les empoignades de ses députés et les protestations récurrentes de la rue, parce qu'elles ne sont pas causées par une économie moribonde ou une société civile oppressée, sont le signe d'une réelle vitalité démocratique. On pourra toujours en relever les faiblesses, une comparaison avec les autres pays de la planète, sans aller chercher très loin, les rend bien relatives.

Mais le fait de rester un pays ouvert aux voyageurs alors que tant d'autres se ferment ne suffit pas. Le troisième atout de celle qui était appelée Formose est d'avoir conservé une grande part de sa beauté naturelle. Nous soulignons cela par quelques photos (dans les pages suivantes) qui, si elles ne concernent pas l'architecture chrétienne, offrent l'arrière-fond dans lequel celle-ci, à Taiwan, s'appréhende. Simplement pour le plaisir des yeux… Histoire de réparer un oubli malheureux dès qu'on parle de Taiwan : un patrimoine naturel varié et protégé, qui rend incompréhensible son image internationale, laquelle a peut-être été une chance d'échapper aux appétits mercantiles du tourisme de masse.[1]

La culture c'est d'abord un terroir. Et ce terroir que les cultures de Taiwan se partagent est la source de leur rencontre et de leur métissage. Ces thèmes sont récents. Une conscience écologique est apparue à Taiwan dans les années quatre-vingt, avec ce qu'on appelle une "littérature du terroir" s'opposant au rouleau compresseur d'une "modernité" assimilée à l'américanisation. L'histoire propre de Taiwan est entrée dans les manuels scolaires en 1997 seulement ; jusqu'alors elle n'avait d'autre patrimoine que celui de la Chine, incomparablement supérieur, mais moins "appropriable". Nous retrouvons la difficulté de

[1] Cette image a changé, du moins dans la région. Un tourisme chinois se développe rapidement, phénomène dont il est difficile pour l'instant de mesurer l'impact, mais qu'il est important de suivre pour les thématiques développées dans ce chapitre.

nos missionnaires : par quelle voie s' "inculturer" quand le pays d'accueil vit une dichotomie entre son terroir et son discours culturel officiel ? Sortant du giron de la puissance japonaise, Taiwan pouvait-elle exister par elle-même ? Ses cathédrales, comme tous les autres grands édifices publics, s'affilièrent à des courants plus vastes, à des styles hégémoniques, le colonial, le chinois, le moderniste. La distorsion entre une volonté d'assumer pleinement – et donc culturellement – l'autonomie, et la dure loi des impérialismes économiques – aux conséquences culturelles – demeure. Face à l'immense Chine, rien n'est joué, y compris pour les missionnaires toujours tiraillés entre différents appels qu'ils ne hiérarchisent que par défaut, eu égard à la difficulté à s'installer de l'autre côté du Détroit. Dans le contexte libéral de la mondialisation, les impératifs de la survie auront-ils raison du terroir taïwanais, ou celui-ci trouvera-t-il *son* expression ?[1]

L'énoncé de cette problématique, joint aux trois atouts précités, en fait naître un quatrième : l'exemplarité de Taiwan dans les grandes questions culturelles de notre temps. Sa difficile quête identitaire est, de façon dramatisée, celle de toutes les nations. Tous les avantages que Taiwan présente au chercheur en sciences sociales, elle les présente aussi au voyageur en quête de sa propre identité au sein des bouleversements de ce monde. Dans ce petit pays aux vastes paysages tant naturels que culturels, il y a une possibilité d'apprendre à se poser *pour soi* les bonnes questions.

Bien sûr, le touriste nouveau qui émerge des soubresauts de l'actualité, ce touriste qui n'est plus si loin que ça du migrant, car il est confronté *chez lui* à des transformations du paysage culturel l'obligeant à s'adapter, et le "condamnant" à des métissages créateurs, sous peine de s'aigrir et de disparaître, ce touriste donc cherchera aussi à Taiwan du divertissement et du "pittoresque". Et il en trouvera. Cette demande d'exotisme qui semble à l'opposé d'une démarche d' "inculturation", mais qui participe pourtant à l'altération du pays d'accueil, n'est pas à mépriser.[2] Elle est une curiosité qui ne demande qu'à être surprise. Aux professionnels du tourisme le soin de transmuter l'attente indifférenciée d'exotismes en une aspiration supérieure. Car nul ne peut prétendre honnêtement faire la part des choses entre le pittoresque et l'authentique…

[1] Ces questions ne sont pas déconnectées de mon expérience professionnelle : la proposition d'un voyage à Taiwan dans l'optique humaniste du Tour operator avec lequel je travaille, s'est toujours heurtée à une remise aux calendes grecques pour raison économique : d'abord la Chine, destination pour laquelle on est sûr d'avoir de la clientèle…

[2] A condition qu'elle ne soit pas un voyeurisme. Ainsi ces touristes chinois qui, sur la promenade des Anglais à Nice, photographiant les naïades en monokini allongées sur la plage, et commentant « *Jiu shi Faguo* ! » (« Ça c'est la France ! ») (sic). Cependant l'image que l'étranger se fait d'un pays est aussi une part de la réalité de ce pays, même si ce n'est peut-être pas celle que l'on préfère.

Et c'est en vue d'une telle transmutation que l'architecture chrétienne peut avoir un rôle à jouer. On ira voir à Taipei le *Gugong* et *Taipei 101*, un des plus importants musées de la civilisation chinoise et un des plus hauts symboles de la modernité ; reste-t-il une place pour la cathédrale ? A côté de ces deux géants, que viendrait faire l'édifice catholique, sympathique il est vrai, mais tout de même…

Autant il semblerait aberrant de n'aller à Taiwan que pour voir des églises, autant il serait dommage de n'en voir aucune. Ce serait manquer une "altérité interne" de Taiwan, une fenêtre par laquelle la totalité de Taiwan peut justement se livrer à l'étranger. Tout spécialement pour un visiteur occidental, habitué à des paysages dont les églises sont une composante essentielle – quasiment la moitié du patrimoine architectural européen ! – l'œuvre missionnaire, assimilée et prolongée par l'œuvre d'une chrétienté locale, peut se révéler l'introduction idéale pour s'approprier le terroir taïwanais, ses cultures, et toute la problématique qui leur est liée. Tout comme – mais ne le disons pas trop fort car cela pourrait hérisser des susceptibilités – Taiwan pourrait être la porte d'entrée idéale pour s'approprier l'immensité de la culture chinoise…

Aborder "l'autre" de front, c'est risquer de n'en concevoir que ce qui rentre dans un cadre connu, et de passer finalement à côté de l'essentiel. Pourquoi repartir du point de départ en faisant fi d'une expérience missionnaire si riche et si laborieusement acquise ? Au nom d'un multiculturalisme qui est aujourd'hui notre quotidien et que nos aînés ignoraient ? Mais, de même que la ville n'offre pas obligatoirement des relations humaines plus profondes que le village, le cosmopolitisme d'une société n'est pas synonyme d'ouverture à l'autre. Le détour missionnaire peut être l'appropriation d'une démarche d' "inculturation", c'est-à-dire le cheminement mutuel de deux cultures l'une vers l'autre, créateur d'un déploiement polyphonique de l'une et de l'autre dans une harmonie nouvelle. S'approprier les étapes franchies par le missionnaire, c'est, dans le même mouvement, s'approprier les structures évolutives de la société d'accueil, et les interactions entre les deux. Et c'est peut-être pour cela que l'Eglise catholique déclara, en 1952, St François Xavier, son "patron" des missions, également "patron" du tourisme ?

Si Taiwan peut se révéler un lieu idéal pour un tourisme conçu comme un apprentissage à l'altérité, c'est non seulement en raison de son patrimoine, naturel et culturel, matériel et immatériel, mais aussi pour la qualité d'expression de ses habitants. La vitalité de la société civile a permis – à moins que ce ne soit dans le sens inverse – la perpétuation et le renouvellement d'arts et d'arts de vivre que la Chine, après la *tabula rasa* de sa Révolution culturelle, s'efforce depuis peu de retrouver. Il n'est jamais trop tard, et la Chine peut

s'appuyer sur la vastitude de son terroir ; mais il semble bien que, paradoxalement, malgré son jeune âge, malgré ses écartèlements identitaires, Taiwan puisse offrir une "authenticité" à taille humaine, qui n'apparaît en Chine que dans la peine.

C'est aussi cette qualité d'expression, faite essentiellement de liberté et d'inquiétude, qui donne à l'architecture chrétienne de Taiwan sa valeur alchimiste. Car – nous l'avons suffisamment rappelé – derrière l'église de béton est une communauté, toujours prête à accueillir et à se dire, sans le contrôle d'une censure sourcilleuse, et riche de soixante ans de réflexion sur l' "inculturation". Notre Dame de Wufongci ne fut pas construite dans un autre but que d'accueillir le monde entier et de témoigner de la vie d'une Eglise locale. Et l'idée de fonder toute la mission de ce sanctuaire sylvestre sur le pèlerinage est d'une actualité remarquable pour un tourisme s'éprenant d'écologie.

L'architecture chrétienne de Taiwan pourrait donner l'occasion de rencontres amicales, avec des personnes vivant *personnellement* dans une interaction continuelle entre les particularismes locaux et l'universalisme chrétien, dans une appropriation sans cesse renouvelée d'un multiculturalisme existentiel ; ces personnes sont, sans le savoir peut-être, des médiateurs culturels idéaux, qui pourraient se faire les animateurs du riche patrimoine taïwanais, les conteurs des stèles chinoises, aborigènes, modernistes, exprimant dans cette nouvelle interaction leur dialogisme propre et l'enrichissant de voix nouvelles. Car rien ne vaut l'enseignement pour s'approprier un sujet.

Par le biais de sa sacralisation chrétienne, et sur le modèle du jardin de la Sainte Mère de Xincheng, Taiwan pourrait davantage devenir une sorte de *Xiaorenguo*[1] à l'échelle d'un pays, pas uniquement sur un mode ludique, mais aussi à la façon de l'architecture religieuse traditionnelle qui est un concentré de toute l'harmonie de l'univers. Voilà quelques idées lancées en l'air que de futurs travaux, universitaires et pratiques, pourront attraper en vol.



Mont Nanhu (3742 m) à la frontière des comtés de Taichung, d'Yilan et de Hualien. (Internet)

[1] Voir la mention qui en est faite dans les prolégomènes.



Plage de Longmen, comté d'Yilan. (crédit personnel)



Oluanpi, parc national de Kenting. (crédit MP Chamayou)

Aux paysages naturels, rajoutons l'intervention de l'homme, qui, à Taiwan, ne prend pas uniquement la forme d'une mégapole dépourvue de charme…



Habitat rural dans le comté de Miaoli. (crédit personnel)



Bananiers et aréquiers, rizières, pont suspendu. (crédit MP Chamayou)

Conclusion

Tout au long de ce travail, je me suis prudemment gardé de tenter une définition de la "culture", tout en avançant de-ci de-là quelques autres termes avec lesquels une mise en résonnance est possible. Si j'avais opté, dès l'introduction, pour une explicitation de chaque élément du titre de cette thèse, comme il convient habituellement de le faire, je me serai immédiatement heurté à la contradiction des anthropologues, de Fredrik Barth à Clifford Geertz, pour lesquels ce mot de "culture" n'a plus suffisamment de pertinence scientifique et doit être remplacé par des "savoirs" ou des "interprétations".[1] Sans entrer dans une problématique qui détermine un stade sémantique de l'Anthropologie, j'ai continué, dans une démarche heuristique, à penser les faits à travers ce prototype de "culture" que l'Histoire a trop utilisé pour se permettre de l'abandonner. Et l'Histoire, qui s'est d'abord structurée dans l'art de conter avant de se soumettre à la discipline de la science, gardera toujours un lien avec les fascinantes approximations de la vie, ce que les autres sciences humaines, contraintes par des modèles trop efficaces, ne peuvent que lui envier.[2]

Qu'est-ce donc que la "culture" ? Un *Happening* permanent, un divertissement généralisé, ou, selon l'expression reprise par le grand Pasolini, « une résistance à la distraction ». La "culture" fait partie de ces mots immenses, irremplaçables et vides, exigeant de la part de celui qui les emprunte une réappropriation dans une définition *personnelle*. Pour André Malraux, cela donnait : « Ce qu'on appelle culture, c'est d'abord la volonté de retrouver, d'hériter et d'accroître ce qui fut la noblesse du monde. »[3]

Un tel exercice ne peut être osé qu'au terme d'une réflexion, et non à son début, une fois que la personne a sédimenté son langage propre, sa polyphonie particulière. La culture est le cheminement de la spiritualité au style, du substrat déjà différencié par un terroir mais encore indicible, à un ensemble de formes, de caractères, de symboles signifiants et de signes efficaces, autrement dit de "sacrements". La culture c'est d'abord un corps ; le corps c'est d'abord une mémoire. A la fois lien social et lien intergénérationnel, la culture relie les vivants entre eux et les vivants aux morts, et les morts à ceux qui viendront demain. La

---

[1] Voir l'artice marquant de Fredrik Barth, « Other knowledge and other ways of knowing », *Journal of anthropological research*, vol. 51, n°1 printemps 1995, pp. 65-68.

[2] Remarque tirée d'une réflexion de Gilles de Gantès sur la méthodologie historique, dans un document préparatoire à la publication au n° 13 de la revue *Moussons* (communication IrAsia).
Dans "approximation", il y a "proximité", et tous ces rapprochements improbables que le roman de la vie propose, et que récuse, parce que c'est la mission qu'on lui donne, la science. Remarquons d'ailleurs, que l'Histoire, tirant avec elle sa jumelle la Géographie, est la seule science humaine à s'inviter dans l'univers romanesque… L'Histoire est une muse (Clio) avant d'être une discipline universitaire.

[3] Cité par Guy Suares, *Malraux, celui qui vient,* Entretiens, Stock, 1974, p. 47.

culture suppose la tradition, la continuité, l'héritage, en amont et en aval ; elle suppose un allocentrisme trouvant son origine dans l'habitation d'un corps particulier, dans l'animation d'un terroir propre qui n'est pas celui des autres, d'un présent rendu plein par une "liturgie", c'est-à-dire une œuvre donnant du sens.

Il est aisé de constater combien cette tentative de définition de la "culture" donne à l'architecture une place primordiale, et spécialement l'architecture dite "sacrée" ; et combien le monde numérique, en offrant la connaissance sans le labeur de la mémorisation, représente une "sortie de la culture". Serait-ce donc là l'avenir de la civilisation ? Auquel cas le présent travail n'aurait plus qu'une efficacité diplômante dépourvue de "valeur", ce qui reviendrait à ne voir dans l'Université qu'une agence de création de savoirs et de modèles sans lien avec une quelconque valorisation de la pensée humaine. Une telle vision mènerait rapidement à l'effondrement des sciences dites "humaines" au profit des sciences technologiques. Mais quid alors d'un "vouloir vivre ensemble" ? Quid de l'aspiration à la "noblesse", terme que je traduirai volontiers dans le jargon propre de cette thèse par "authenticité" ? Sont-ce là des concepts définitivement dépassés ? Et qualifierons-nous les crises actuelles uniquement en termes techniques, ou à l'aide de concepts issus d'un positionnement humaniste ? Pour reprendre les mots d'un ancien Président, « c'est précisément en période de crise que la culture est prioritaire ».[1]

La réflexivité intrinsèque à l'homme est une "falsification" de l'expérience. Ce qui est dit de l'architecture chrétienne, tant dans les archives (en première instance) que dans cette thèse (en seconde instance) est un détournement du processus qui a mené cette architecture à l'existence. Mais dans cette transformation – les bâtisseurs n'ont peut-être jamais eu les pensées que je leur ai prêtées – se trouve une part de vérité. Mon propos, parce qu'il a cette "fausseté" que donne le recul, permet une mise en réseau, un discernement des continuités et des ruptures, des fils conducteurs et des zones d'initiative.

Discours et écrits de l'historien "enveloppent" les documents d'archives, qui "enveloppent" eux-mêmes la portion de vie dont ils témoignent. L'explicitation fait sortir l'œuvre architecturale de sa perfection, et donc de sa solitude, pour l'ouvrir aux recompositions de la pensée. Cette recomposition, qui suit le même processus créatif que celui qui avait animé les bâtisseurs, rend visible ce que l'architecture garde d'invisible, elle exprime les membrures intérieures qui déterminent les lignes extérieures, comme la phrase relie les mots et leur donne sens. L'architecture chrétienne est, en chacun de ses bâtiments, une renaissance

[1] Phrase attribuée à François Mitterrand.

perpétuelle ; sa visée téléologique ne lui vient que de l'explicitation qui l'accompagne, celle du missionnaire, des fidèles, de l'historien. D'où la nécessité de lier le monument à ce qu'on en dit. D'où sa dimension culturelle.

Or, je n'ai pu étudier les enjeux culturels de l'architecture chrétienne qu'à travers ma propre culture. Celle-ci, déclinée sur le mode universitaire, enrichie de ce qu'on appelle la "culture générale", est le reflet d'un amas de lectures savantes saisies par une problématique personnelle, et redistribuées dans un questionnement existentiel. Toute culture est le reflet d'une "appropriation" de la connaissance transmise, faite de tri mémoriel – un tri involontaire généré par l'affectivité – et de recompositions originales. L'homme est une généalogie créatrice, et son discours est dialogique. Et c'est dans un même "style" qu'un individu commente un document d'archive ou raconte une histoire pour enfant.

La façon dont j'ai privatisé l'univers mental d'autrui – de mes ancêtres du Paléolithique à mes collègues de l'IrAsia –, la manière dont je me le suis approprié, le faisant entrer dans un patrimoine personnel que cette thèse transmet à son tour, est une mise en pratique de cette démarche d' "inculturation" dont nous avons tant parlé. Ce présent travail a rendu compte des représentations missionnaires, et a tenté d'en donner une interprétation scientifiquement plausible ; mais, ce faisant, il a rendu également visible des choix, des agencements, des extrapolations, des enthousiasmes et des lassitudes, des lumières et des incompréhensions, qui témoignent de mes propres représentations, de mes interactions avec le sujet étudié. En utilisant exactement les mêmes sources, cette thèse aurait été tout autre à quelques années près, en raison de l'âge de son auteur et du contexte général de son écriture. Au lecteur de décrypter le présent décryptage, de déconstruire la présente reconstruction, et de l'étiqueter selon les modes intellectuelles en vigueur.

Comme annoncé dans l'introduction, ce travail s'est également voulu un essai d'épistémologie, et c'est pourquoi beaucoup d'énergie a été dépensée à repenser des outils d'analyse déjà disponibles, à construire un "style" personnel qui soit une capacité d'appropriation du "style" des autres. Il ne s'agit pas dans une thèse de recréer la montagne d'intelligence que l'Université transmet en patrimoine à l'étudiant, mais de la gravir, en tachant d'apporter sa pierre. L'ascension n'est possible qu'en s'appropriant la montagne, en en proposant donc une description, inévitablement partiale, mais inimitable.

Cette description correspond à la fois à un stade du murissement de la pensée, sorte de récapitulatif de tout ce qui a déjà été privatisé au cours des études, et à une évolution. Parce qu'une thèse prend des années, elle n'est pas qu'une simple photographie mais aussi le témoignage d'un cheminement fait de découvertes, de fausses routes, de rectifications,

d'aboutissements partiels et de reports à plus tard. Entre l'introduction et la conclusion, la problématique a été modifiée, et les méandres de la réflexion ne sont pas toujours gommés par la relecture finale. La présente rédaction est l'archivage d'une portion de vie, qui appelle à être "enveloppée" par de futurs travaux. Comme tout ce qui participe au vivant, elle n'est qu'un maillon dans une suite culturelle.

Les bâtisseurs d'église ne virent dans leurs œuvres que des moyens en vue de l'évangélisation, de la célébration, de la communion. L'architecture chrétienne n'est pas sa propre fin. C'est pourquoi la forme basilicale fut généralement privilégiée : son orientation axiale ouvre l'assemblée aux dimensions transcendante et eschatologique de l'action liturgique ; elle exprime le dynamisme d'une communauté en marche vers son Dieu. Et c'est pourquoi, à la différence d'autres formes d'art qui ont leur justification en elles-mêmes, le sujet de cette thèse est éminemment relatif.

On construit et on passe à autre chose. Mais il faut construire pour passer à autre chose. On ne peut disserter sur la relativité de son sujet qu'en en ayant fait le tour. On ne peut gloser sur la vanité de ce monde qu'après l'avoir embrassé. Aussi, dans cette conclusion qui n'a d'autre but que de libérer l'esprit pour d'autres travaux, nous faut-il tenter un bilan des enjeux culturels de l'architecture chrétienne. Pour nous y aider, profitons de l'œuvre des missionnaires catholiques à Taiwan, et de l'expérience apportée par l'élaboration même de cette thèse.

Partons d'un constat en quatre points.

L'adaptation des églises aux terroirs dans lesquels elles s'édifient est une question toujours actuelle. Les pasteurs étrangers ont laissé la place à une hiérarchie autochtone et à des organes de représentation des fidèles, mais on continue, plus que jamais, à parler d'"inculturation". On n'est donc pas ici face à une spécificité missionnaire mais à la nature même de l'architecture chrétienne, de la Révélation telle qu'elle est conçue dans l'abrahamisme biblique. On aurait pu tout aussi bien traiter ce thème à travers l'œuvre particulière d'une autre Eglise locale, fût-elle chrétienté de longue date. Même si le cas d'une Eglise de mission, ou sortant à peine de sa dépendance aux missionnaires, offre un spectre de l'architecture chrétienne aux couleurs plus différenciées.

Devant une œuvre particulière comme celle que propose l'Eglise qui est à Taiwan, on ne peut parler de façon péremptoire de réussite ou d'échec. A la rigueur se permettra-t-on d'émettre un jugement positif ou négatif sur tel ou tel exemplaire ; mais un avis global est impossible parce qu'on est face à une évolution en cours, un processus vivant. L'avantage de

Taiwan est de nous offrir un "centre de gravité" de l'architecture chrétienne, mais nous avons aussi vu, avec Notre Dame de Wufongci et avec les tendances évangéliques, que ce "centre de gravité", représenté par les centaines de bâtiments construits d'une traite lors du "miracle de Formose", est appelé à se déplacer, sans qu'il soit encore possible de discerner quelle ligne directrice prendra le dessus.

Des unités d'architecture chrétienne entrent dans les patrimoines nationaux, tant à Taiwan où pourtant cette architecture est relativement récente, qu'ailleurs dans le monde. Parmi les critères retenus pour cette distinction, ne figure pas la qualité d'adaptation culturelle des édifices au moment de leur construction. La basilique de Wanjin est *aujourd'hui* vantée comme une représentation de l'identité taïwanaise ; cela lui vient de son ancienneté, de sa qualité de préservation, quasi "miraculeuse", et de la résonance symbolique qui est liée à ces deux premières qualités. On est ici devant une absence de synchronie entre la construction du monument et sa qualification identitaire. De même, ce n'est pas l'acculturation du bâtiment qui crée l'attachement qu'on lui porte ; dans l'ensemble, les catholiques de Taiwan sont fiers de leurs églises, et en parlent avec un affect indépendant des catégories stylistiques.

Enfin, et c'est peut-être l'essentiel pour un missionnaire, on ne se convertit pas pour la beauté des édifices ; on ne change pas d'identité religieuse parce que le lieu du nouveau culte reprend le style du lieu du culte traditionnel. Et quand bien même le baptême serait lié à l'architecture, comme les missionnaires à Taiwan l'interprétèrent parfois et l'affirmèrent dans leurs rapports, cela n'est pas le gage d'une persévérance à toute épreuve.

Ce constat d'une adaptation culturelle de l'architecture chrétienne exigeant une réactualisation permanente, et n'ayant que peu d'effet sur l'avancée réelle du christianisme, ne devrait-il pas mener à la mise de côté de cette préoccupation ? Ne serait-ce pas un gros investissement pour un maigre résultat ? Pourquoi donc l'Eglise consacre à l' "inculturation" tant d'énergie ? Ne serait-ce pas finalement de sa part un manque de confiance dans la valeur intrinsèque de son message ?

Faisons un dernier détour pour mieux répondre à ces questions. L'individu, comme les sociétés, sont des continuités culturelles qui s'ignorent. La linéarité de la vie humaine et de l'évolution de la pensée interdit de revenir à un stade culturel antérieur sous peine d'anachronisme et de régression. Imagine-t-on le christianisme revenir à ce qu'il était culturellement au temps des Croisades ? C'est tout l'intérêt de l'architecture que de permettre une approche discontinue : le christianisme peut se voir tel qu'il était au XIIe siècle à travers l'abbaye du Thoronet ou Notre Dame de Paris. L'architecture rappelle aux sociétés

ce qu'elles furent en vérité, en leur offrant généralement une déformation positive du passé – le bâtiment conservant ce qu'un stade culturel portait de meilleur, c'est-à-dire de semence d'avenir et de vision à long terme – alors que la seule mémoire, prisonnière de la continuité, ne peut qu'envisager le passé selon le prisme du présent. L'architecture est un miroir qui permet d'assumer le passé.

Les politiques de patrimonialisation à la fois sauvent ce miroir, et le teintent de la couleur fétiche d'un stade culturel postérieur. Elles sont la reconnaissance de l'importance du passé, tout en l'altérant selon le goût du jour.

Or, les flux migratoires massifs de notre époque, dont ceux à but touristique, ont ceci de particulier qu'ils ne s'effectuent plus seulement d'un pays vers son voisin, mais aussi par des traversées intercontinentales ; ils se soldent par une confrontation de temporalités n'ayant aucune continuité entre elles.[1] Le résultat en est une globalisation qui, pour permettre un langage commun entre les hommes, détruit les cultures pour les remplacer par une sorte d'atemporalité instinctive, un refus plus ou moins conscient des mémoires collectives.

Le réseau mondial des "monuments historiques" serait ainsi une ligne de défense contre une telle mondialisation, et la patrimonialisation serait un acte de résistance des cultures, mais dans une démarche positive, dans une volonté de construire un autre langage commun, fondé dans une "supra-temporalité", rassemblant ce que les mémoires collectives ont porté de plus universel.

L' "inculturation" serait ainsi à comprendre comme la volonté de créer *aujourd'hui* les monuments historiques de demain, à partir de ceux d'hier, de façon à participer à la création de cet autre langage commun qui, au lieu de tirer les cultures vers une régression dans l'instinctif, les tire vers leurs sommets. Si, pour Malraux, le XXIe siècle devait être religieux ou ne pas être, nous pourrions, maintenant que nous sommes dans le XXIe siècle, ajouter : la religion sera "inculturation" sous peine de n'être qu'inculture.

Il ne nous reste, pour boucler la boucle, qu'à définir les *moyens* de l' "inculturation" ; ou comment l'architecture chrétienne parviendra à gagner les défis culturels en jeu… Car une contradiction majeure apparaît en pleine lumière. L'apprivoisement des cultures entre elles demande du temps ; c'est une exigence qui vient de la temporalité propre de l'homme, et plus précisément du fonctionnement de sa mémoire. Or, cet apprivoisement doit aujourd'hui se faire dans un contexte de réduction de la ligne historique sur le point de la contemporanéité, et sa conséquence anthropologique qui est la réduction de la pesanteur

[1] Ce qui tendrait à justifier le maintien d'une approche "discontinuiste" des cultures, tout en la panachant de l'approche "continuiste" chère à l'anthropologue Jean-Loup Amselle.

collective sur l' "étincelance" individuelle, avec, en vision finale, l'effacement de la notion même d' "altérité".

L'accélération des échanges jusqu'à cette quasi-immédiateté offerte par l'instrument numérique a voulu être compensée par un accroissement proportionnel de la connaissance des cultures et des modalités de leur rencontre ; cette thèse est une pièce supplémentaire à ajouter au dossier. Celui-ci tend vers une sorte d'infiniment grand, quand la durée nécessaire à sa communication tend vers une sorte d'infiniment petit. Voici un dilemme très pascalien : entre ces deux infinis, l'humanité en sortira-t-elle grandie ?

Il fallut plus de trois siècles pour concevoir les premières églises – des siècles de persécutions et de maturations, d'interactions et d'appropriations. Or, à Taiwan, les missionnaires durent construire dès leur arrivée, dans une société particulière en transformation rapide. La solution qui s'imposa à eux fut la "neutralité culturelle" que semblait leur offrir la "modernité" ; une façon de gagner du temps et de remettre à plus tard une "intériorisation" que l'urgence pastorale rendait impossible. Ils ne pouvaient prévoir que cette pression des conversions en masse cachait une autre pression, autrement aliénante : l'installation de la société mondiale dans un rythme d'urgence ; l'amoindrissement "durable" de la notion de "durée".

Aussi, on peut se demander si le fait de tant parler d' "adaptation", puis d' "inculturation" et peut-être demain d' "interculturation", n'est pas le signe d'un manque de temps, comme si on voulait hâter fébrilement un processus naturel en panne, sorte de réaction de survie face à la menace imminente d'une globalisation sans pitié. Peut-on encore dans le monde actuel se permettre le luxe de laisser s'exprimer une spontanéité qui soit le fruit, non pas d'une fantaisie à fleur de peau, mais d'une familiarité profonde ?

Cette question de la temporalité de notre monde dépasse largement le cadre de l'architecture chrétienne, mais celle-ci peut jouer un rôle dans la mise en place de contre-attaques culturelles pour sauver, non pas un modèle de civilisation, mais la possibilité même d'une civilisation.

La résistance propre à l'architecture – nous l'avons suffisamment répété –, et plus particulièrement la nécessité pour un lieu de culte chrétien d'exprimer, par son architecture même, un caractère "numineux"[1], attendant d'être "fléché" par un discours, confère à l'acte de bâtir un pouvoir affectif important. D'autre part, la relativité fondamentale des formes et des styles dans la transmission du message chrétien – nous en avons également

[1] Car « la nature du temple chrétien est définie par l'action liturgique elle-même » (Benoît XVI, *Sacramentum Caritatis*, n° 41). Rien, dans une église, ne devrait avoir de fonction purement décorative ou ne répondre qu'à des critères uniquement utilitaires.

abondamment parlé – permet, dans le même acte de bâtir, une "décrispation", un "lâcher-prise". Aussi, la construction d'une église est-elle l'occasion idéale de fédérer un groupe et de lui offrir ce type de "divertissement saint" qui élève l'homme de ses angoisses quotidiennes. Parce qu'une *domus ecclesiae* ne s'obtient pas par un simple claquement des mains, elle permet de rassembler des individus sur une durée, de les faire se connaître et s'apprécier mutuellement ; c'est un projet qui engage les bonnes volontés dans un mouvement créateur. Et une fois terminée, l'église-bâtiment témoigne dans le paysage de la possibilité d'un "nous", d'une Eglise-communauté composée de « pierres vivantes » mises ensemble pour « l'édification d'un édifice spirituel ».[1]

On aurait pu dire, *avant*, que l' "inculturation" est réussie quand on n'en parle plus, quand le labeur a cédé devant le jeu de la spontanéité. Mais la notion de "culture" étant aujourd'hui menacée par l'extinction des durées et des distances, il ressort que l'architecture chrétienne ne peut désormais jouer son rôle que dans une volonté pugnace à sauver en elle les "temples" des différentes sociétés dans lesquelles elle s'édifie. Depuis l'après-guerre, le premier moyen de l' "inculturation" est la ténacité des bâtisseurs à interagir avec des traditions qui peinent à trouver leur souffle, à s'approprier des mémoires collectives qui hésitent entre une résignation amnésique et une réaffirmation communautariste. L'architecture chrétienne est plus que jamais l'occasion de perpétuer les particularismes tout en les ouvrant à l'universalisme, à condition que ses acteurs acceptent coûte que coûte, d'être à la pointe sans être à la mode, d'être dans cette logique qui conduisit à la création de l'abbaye du Thoronet, tout en ayant à cœur une explicitation qui est la spécificité de l'architecture missionnaire.

Cette volonté d'allier les contraires, de demeurer dans un écartèlement entre différents types de sacralité, la religieuse et la culturelle, doit trouver son contrepoint dans une autre volonté : celle de ne pas donner à la dimension architecturale du christianisme la priorité. Les bâtiments sont au service des communautés et non le contraire. C'est le second moyen de l' "inculturation" : une ténacité des bâtisseurs à ne pas se prendre trop au sérieux, et à voir, dans les cultures et les mémoires collectives à pénétrer et transformer, d'abord les humains qui en sont l'origine et qui en vivent. Le christianisme, par le personnalisme dont son message est pétri, devrait pouvoir offrir des architectures "sensibles", qui unifient les différentes dimensions de la culture, et qui unifient la culture aux autres sacralités. En d'autres termes, pour l'architecture chrétienne "tout est bon à prendre", du moment que la personne humaine en sorte grandie.

[1] Citations de la première lettre de St Pierre, chapitre II, versets 4 et 5.

Terminons avec deux bâtiments que je trouve emblématiques :




Mairie de Tokyo ; carmel de Taipei. (Internet)

La mairie de Tokyo, construite par Kenzo Tange en 1990, pour la modique somme d'un milliard d'euros, est une combinaison aussi savante que grandiose de la cathédrale gothique et de la puce électronique. La logique, sécularisée, qui mena en son temps à la création de Notre Dame de Paris, engendre ici une descendance inattendue et audacieuse exprimant ce que la "modernité", ou la "japonité", peut faire de mieux. Ou comment l'architecture chrétienne d'Occident s'est faite réappropriée à l'ère de l'informatique… A l'opposé, la nouvelle architecture chrétienne d'Orient, ou comment la "modernité" s'est faite réappropriée, à la fois par la "taïwanité", et par la logique qui avait, en son temps, menée à la création de l'abbaye du Thoronet. Deux types d'adaptation, irréconciliables, illustrant l'éternel écartèlement de l'homme entre une "verticalisation" purement extérieure, et une priorité donnée aux réalités invisibles.

Lequel des deux bâtiments porte le plus grand potentiel d'avenir ?

Réponse dans la durée…

BIBLIOGRAPHIE

Voici une sélection de références qui reflète aussi bien l'aspect technique de cette thèse que les problématiques dont elle traite. Sont présents tous les ouvrages que j'ai utilisés ou que j'aurais souhaité consulter. Pour les réflexions générales de cette thèse, qui sont plutôt le reflet d'une "culture générale", je ne saurai conseiller d'ouvrages en particulier, puisque le propre d'une culture générale est de faire flèche de tout bois pour construire une unité personnelle. De même, aucun ouvrage de type "manuel scolaire" n'est ici mentionné.

Je divise cette bibliographie en dix parties : les sources, la taïwanologie, le christianisme et la missiologie, l'architecture et l'histoire de l'art, le monde asiatique, une partie mentionnant tous les ouvrages mixant les disciplines précitées et qui sont donc les plus utiles à mon sujet, une rubrique généraliste, les périodiques, les dictionnaires, et une dernière partie pour les documents qui n'ont pas de support papier.

J'ai voulu mentionner tous les chercheurs qui me semblaient indispensables à connaître dans les domaines de la taïwanologie, de la missiologie et de l'architecture, avec un ou plusieurs titres en relation avec leurs thèmes principaux de recherche, même si leur écrits n'étaient pas directement liés à mon sujet, afin qu'un étudiant parcourant cette bibliographie puisse se familiariser avec ces noms, de façon à trouver sur Internet des bibliographies plus complètes.

On trouvera les adresses d'une partie des sites Internet utilisés dans cette thèse dans les notes de bas de page, au fur et à mesure de la rédaction. Une fastidieuse liste de sites n'apporterait pas grand-chose dans une telle bibliographie, sachant que cette liste serait à remanier à peine terminée de par la fluctuation incessante qui caractérise l'univers numérique. Les sites "officiels" eux-mêmes (de gouvernement, d'institut missionnaires… etc.) connaissent des remaniements réguliers et des changements d'adresse. La Bibliothèque Nationale a opté pour des "photographies" de l'évolution du flux, sans avoir la prétention "d'encager" la vie. Une telle photographie à propos des thématiques abordées par cette thèse m'aurait été trop chronophage en rapport du bénéfice réel pour la recherche scientifique. Les sites mentionnés en note servent davantage à créditer d'une source jugée fiable les affirmations avancées dans le texte, qu'à permettre une éventuelle réutilisation. A noter que beaucoup d'adresses Internet inscrites dans le corps de cette thèse renvoient simplement à des mises en ligne d'articles dont la version papier m'aurait été difficile ou impossible à consulter.

1/ Sources

1- **BOREO-MATEO Jose Eugenio,** *Spaniards in Taiwan (Documents)*, Vol. 1: 1582-1641, Taipei, 2001; Vol. 2 : 1642-1682, Taipei, 2002.

2- **CAMPBELL William**, *Sketches from Formosa*, Marshall Brothers, London, 1913 (Cheng Wen Pub.Co, Taipei, 1972).

3- **CAMPBELL William**, *Handbook of the English Presbyterian mission in south Formosa*, F.J. Parsons Ltd, Hastings, 1910.

4- **CAMPBELL William**, *Formosa under the Dutch: Describeb from Contemporary Records*, 1903 (Oriental Book Store, 1987).

5- **CAMPBELL William**, *Missionary Success in Formosa*, Trübner & Co, London, 1889.

6- ***Concile Œcuménique Vatican II*****,** Constitutions, décrets, déclarations, Editions du Centurion, Paris,1967.

7- **Congrégation pour l'évangélisation des peuples,** Agence *Fides*, bulletins quotidiens en ligne sur le site : http://www.fides.org/index.php?lan=eng

8- **Congrégation pour l'évangélisation des peuples, Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux**, *Dialogue et Annonce : réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Evangile*, 1991.

9- **Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements***, La liturgie romaine et l'inculturation*, 1994.

10- **DAVIDSON Jame West***, The Island of Formosa, Past and present*, MacMillian & Co, London & New York (Cheng Wen Pub.Co, Taipei, 1972).

11- **DOURNES Jacques (Mep)**, « Les racines d'un art missionnaire », dans *Documentation des Missions Etrangères de Paris*, 1963, pp. 189-196.

12- **DUFAY François (Mep)**, « Les adaptateurs naturels », dans *Bulletin des Missions Etrangères de Paris*, 1956, pp. 401-417.

13- **DUFAY François (Mep)**, « Adaptation », dans *Bulletin des Missions Etrangères de Paris,* pp. 307-324.

14- **HAGUENAUER Charles**, « Formose depuis les origines jusqu'à son annexion par le Japon », *Bulletin de la Maison Franco-Japonaise*, 1930, T. II, n° 3-4, pp. 37-92.

15- **HERVEY de Saint-Denys, Marquis d'**, « Note complémentaire sur Formose et sur les îles Lieou-Kieou », *Journal asiatique*, 1875, V, pp. 435-441.

16- **HERVEY de Saint-Denys, Marquis d'**, « Sur Formose et sur les îles appelées en chinois Lieou-Kieou », *Journal asiatique*, 1874, IV, pp. 105-121.

17- FERNANDEZ Pablo (OP), *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa (1859-1958): Extracts from the Sino-Annamites Letters*, Dominican Missions, Quezon City, 1959.

18- GOURRAUD Philippe (Mep), « Adaptation ou routine », dans *Bulletin des Missions Etrangères de Paris*, 1957, pp. 518-525.

19- IMBAULT-HUART Camille Clément, *L'île de Formose ; Histoire et description*, Ernest Leroux, Paris, 1893 (Cheng Wen Pub.Co, Taipei, 1968).

20- JEAN-PAUL II*, Redemptoris missio*, Lettre encyclique, 1990.

21- JEAN-PAUL II, *Slavorum apostoli*, Lettre encyclique, 1985.

22- KEITH Marian, *The Black-Bearded Barbarian*, (qui s'inspire de l'ouvrage publié en 1912 par Mary Esther MILLER MACGREGOR: *the life of George Leslie Mackay of Formosa*), Kessinger Publishing, 2004. (est intégralement en ligne sur le site : http://books.google.com/books?id=Dj3DRqnmShkC&pg=PA1&hl=fr&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false).

23- KLAPROTH Julius Von, *Description de l'île de Formose, Mémoires relatifs à l'Asie*, Librairie orientale de Dondey-Dupré Père et Fils, 1824.

24- LANDSBOROUGH Marjorie, *In Beautiful Formosa,* Cheng Wen Pub.Co, Taipei, 1972.

25- MC GOVERN Janet B. Montgomery , *Among the head hunters of Formosa*, London, T. Fisher Unwin Ltd, 1922.

26- MACKAY George Leslie, *From far Formosa; the island, its people and missions*, Oliphant Anderson and Ferrier, 1900 (Toronto, 1895).

27- MAILLA Joseph-Anne-Marie de Moyriac De (SJ), *Lettres édifiantes et curieuses, écrits des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Recueil XIV, Paris, Nicolas Le Clerc, 1720.

28- PALLU Mgr François, *Lettres – écrites de 1654 à 1684*, texte établi par Adrien LAUNAY, présentation et appareil critique de Frédéric MANTIENNE, Les Indes Savantes, 2008.

29- PALLU Mgr François & DE LA MOTTE Mgr Lambert, *Monita ad missionarios. Instructions aux missionnaires de la S. Congrégation de la Propagande*, rédigées en 1665.

30- PAUL VI, *Populorum Progressio*, Lettre encyclique, 1967.

31- PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, Exhortation apostolique, 1975.

32- PICKERING William Alexander, *Pioneering in Formosa : Recollections of adventures among mandarins, wreckers and headhunting savages*, Cheng Wen Pub.Co, Taipei, 1972.

33- RICCI Matteo, *Traité de l'amitié*, traduit par Philippe CHE, introduction de Michel CARTIER, Editions Noë, 2006.

34- RICCI Matteo, *Histoire de l'expédition chrétienne au Royaume de la Chine*, traduit du latin par G. BESSIERE, Desclée de Brouwer, 1978.

35- ROSNY Léon de, *Etudes asiatiques de géographie et d'histoire*, Challamel Aïné, Paris, 1864.

36- SWINHOE Robert, « Narrative of a Visit to the Island of Formosa », in *Journal of the North China branch of the Royal Asiatic Society*, 1858-59, n°1, pp. –28.

37- TAKEKOSHI Yosaburo, *Japanese Rule in Formosa*, Longmans Green & Co, New-York, 1907.

38- TAYLOR Georges, « Formosa: Characteristic Traits of the Island and its Aboriginal Inhabitants », *Proceedings of the Geographical Society*, vol. II, ns, 1889.

39- TAYLOR Georges, « Aborigines of Formosa », *China Review* XIV, 1885.

40- VERINEUX Mgr André-Jean, *Souvenirs ; la mission catholique de Hualien*, Hualien, 1977.

41- VERINEUX Mgr André-Jean, « Les aborigènes de Formose », dans *Bulletin des Missions Etrangères de Paris*, 1957, pp. 889-901, pp. 1055-1068, 1958, pp. 105-1119, pp. 205-218.

42- WANG Ya-lun, *Faguo zhencang zauqi Taiwan yingxiang – Anciennes photographies de Taiwan, collection de la bibliothèque Nationale de France, 1850-1920*, Taipei, 1997.

43- ZHENG Shun-De, *Fuermosha baogao (Rapport sur Formose)* (Traduction de R. Kann, Archives d'Outre-mer, Aix-en-Provence, 1907), Taiwan shiliao congkan 3, Zhongyang yanjiuyuan, Taipei, 2002.

44- *The Messenger and Missionary Record of the Presbyterian Church of England*, James Nisbet and Co, London, 1868-1891.

45- *The Chinese Recorder and Missionary Journal (4 volumes).* Voir : LODWICK Kathleen (ed.), *History and Description of the Chinese Recorder, The Chinese Recorder Index: A Guide to Christian Missions in Asia, 1867-1941,* volume 1, Wilmington, Scholarly Ressources Inc., 1986.

2/ Taiwanologie

1- **AHERN Emily Martin, GATES Hill,** *The Anthropology of Taiwanese Society*, ed. Emily Martin Ahern and Hill Gates, Stanford University Press, Stanford, 1981

2- **ALLIO Fiorella**, « La politique culturelle au cœur de la construction nationale de Taiwan », dans *Réseau Asie*, 2007.

3- **ALLIO Fiorella**, « Culture électorale et expérience démocratique à Taiwan », dans DELMAS-MARTY Mireille et WILL Pierre-Etienne, *La tradition chinoise, la démocratie et le droit*, , Collège de France, Paris, 2005.

4- **ALLIO Fiorella**, «Spatial Organization in a Ritual Context - A Preliminary Analysis of the *koah-hiu*' Processional System of the Tainan Region and its Social Significance », dans *Xinyang, yishi, shihui (Beliefs, Ritual and Society)*, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Taipei, 2003, pp.131-177.

5- **ALLIO Fiorella**, « Les dynamiques identitaires à Taiwan. Comprendre l'unicité, la multiplicité et le Tout », *Perspectives chinoises* n°57, Hong Kong, 2000, pp. 44-51.

6- **ALLIO Fiorella**, « Marcher, danser, jouer : la prestation des troupes processionnelles à Taiwan », Numéro spécial sur les "Jeux Rituels", *Etudes mongoles et sibériennes*, n°30-31, 1999-2000, pp.181-235.

7- **ALLIO Fiorella**, « Procession et identité : mise en scène rituelle de l'histoire locale », numéro spécial "Culte des sites et culte des saints en Chine", *Cahiers d'extrême-Asie*, vol. 10, 1998, pp.1-18.

8- **AN Pei-ming**, *Taiwan diming yanjiu*, Wuling Chubanshe, Taipei, 1987.

9- **BARCLAY George W.**, *Colonial Development and Population in Taiwan,* Princeton University Press, Princeton, 1964.

10- **BAREIGTS André (Mep)**, *Les Amis dans l'Histoire – Mythes amis*, Hualien Fengpin, 1993.

11- **BOREO-MATEO José-Eugenio**, « Fleets, Relief Ships and Trade Communications between Manila and Jilong, 1626-1642 », article en ligne sur le site : http://homepage.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/6.%20Comercio.pdf

12- **BOREO-MATEO José-Eugenio**, « The 17th Century Fortress of Kelang: Past and Present », article en ligne sur le site : http://homepage.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/5.%20Quelang%20fortress.pdf

13- **BLUSSE VAN OUD-ALBLAS J. Leonard**, «Retrition and Remorse between the Administration and the Protestant Mission in Early Colonial Formosa », in Gyan Prakash: *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press, 1994, pp. 153-182.

14- CABESTAN Jean Pierre, **LE PESANT Tanguy**, *L'esprit de défense de Taiwan face à la Chine, la jeunesse taïwanaise face à la tentation de la Chine*, L'Harmattan, Paris, 2009.

15- CABESTAN Jean Pierre, *Le système politique de Taiwan*, PUF, coll. Que sais-je, n° 1809, Paris, 1999.

16- CARRINGTON George, *Foreigners in Formosa, 1841 – 1874*, thèse d'histoire moderne de l'Université d'Oxford, 1973.

17- CAUQUELIN Josiane, « Puyuma shamanism (Taiwan) », in M.N. Walter and E.J. Neumann Fridman, eds., *Encyclopedia of Shamanism*, 2005, ABC CLIO: pp 880-884.

18- CAUQUELIN Josiane, *The Aborigines of Taiwan : The Puyuma : from headhunting to the modern world. Londres et New York*, Londres/ New York, Routledge/Curzon, 2004.

19- CAUQUELIN Josiane, « Passage d'une société chamaniste à une société à chamanes, l'exemple des Puyuma de Taiwan », dans AIGLE Denise, BRAC DE LA PERRIERE Bénédicte, CHAUMEIL Jean-Pierre (eds.), *La politique des esprits, Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre, Université Nanterre Paris X, 2000, Société d'Ethnologie, pp. 35-50.

20- CHAIGNE Christine, PAIX Catherine, ZHENG Chantal (eds.), *Taiwan, enquête sur une identité*, Karthala, Paris, 2000.

21- CHANG Bi-yu, « De la taïwanisation à la dé-sinisation. La politique culturelle depuis les années 1990 », dans *Perspectives chinoises*, n° 85, sept-oct 2004.

22- CHANG Mau-kuei, YANG Dominic Meng-hsuan, « Comprendre les nuances des Waishengren: Histoire et autonomie des acteurs », dans *Perspectives Chinoises*, mars 2010.

23- CHANG Mau-kuei, « Waishengren : Exploring Chinese Diaspora Nationalim in Taiwan », Discours inaugural de la rencontre annuelle de l'EATS (European Association of Taiwan Studies), Paris, 2006.

24- CHANG Wen-Chih, « Taiwanese Identity in Contemporary Litterature », in Cheng Chun-min, Chuang Ying-chang, Huang Shu-min eds., *Ethnicity in Taiwan, Social, Historical, and Cultural Perspectives,* Institute of Ethnology, Academia Sinica, Taipei, 1994, pp. 169-187.

25- CHAO Paul, *Chinese Kinship*, Kegan Paul, London, 1983.

26- CHEN Chi-lu, *Material Culture of the Formosan Aborigines*, SMC Publishing inc., 1988.

27- CHEN Daniel Chi-sung, *A christian response to chinese ancestor practices in Taiwan: an exercise in contextualization*, Asbury Theological Seminary, 1998.

28- CHEN Hsien-ping, *The growth history and the ten-plus-one church growth movement of the presbyterian church in Taiwan*, Fuller theological seminary, Doctor of ministry Program, 1987.

29- CHEN Kuo-ning, « Museums in Taiwan and the development of cultural awareness », dans *Museum international*, UNESCO publishing, n° 237-238, vol. 60, n° 1-2, 2008.

30- CHEN Shao-hsing, *Taiwansheng tongzhigao (Renminzhi, renkoupian)*, Monographie de la province de Taiwan (peuples et populations), 1964.

31- CHENG Chun-min, CHUANG Ying-chang, HUANG Shu-min (eds), *Ethnicity in Taiwan. Social, historical, and Cultural Perspectives*, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Taipei, 1994.

32- CHENG Tun-jen, « Democratizing the Quasi-Leninist Regime in Taiwan », *World Politics*, 41, juillet 1989, pp. 471-499.

33- CHESNAUX Jean, *Sun Yat-Sen*, Editions Complexes, Paris, 1982.

34- CHUANG Ying-chang, « The Adaptation of Family to Modernization in Rural Taiwan : A Case Study », in *Bulletin of the Institute of Ethnology*, Academia Sinica, 1973, pp. 34-88.

35- COPPER John F., *Historical Dictionary of Taiwan (Republic of China)*, The Scarecrow Press, 2000.

36- CORCUFF Stéphane, « Identité, démocratie et nationalisme à Taiwan : convergences, concurrences, connivences », *Monde Chinois*, n°2, été-automne 2004.

37- CORCUFF Stéphane, « Taiwan's Mainlander : New Taiwanese ? », dans *Memories of the future. National Identity Issues and the Search of a New Taiwan*, ME Sharpe Publishers, Armonk (NY), 2002.

38- CORCUFF Stéphane, « Taiwan : A Laboratory of Identities », dans *Memories of the future. National Identity Issues and the Search of a New Taiwan,* M.E. Sharpe Publishers, Armonk (NY), 2002.

39- CORCUFF Stéphane, « Taiwan's Mainlanders : a recent ethnic category », dans *China Perspectives*, n°28, 2000.

40- CORCUFF Stéphane, *Une identification nationale plurielle. Les Waishengren et la transition identitaire à Taiwan, 1988-1997,* Presses du Septentrion, Lilles, 2000.

41- DAI Bao-cun, *Taiwan dao, Taiwan sheng, Taiwan guo*, Taipei Xianli Wenhua Zhongxin, 1996.

42- DE SULAUZE François, *La transcription de la langue aborigène 'amis,* mis en ligne le 29 octobre 2009 sur le site : http://www.erenlai.com/index.php?aid=2801&lan=3

43- DICKSON Bruce, « The lessons of defeat : the reorganization of the Kuomintang on Taiwan 1950-1952 », dans *The China Quarterly*, 133, mars 1993, pp. 56-89.

44- FERHAT Samiat (dir.), *Taiwan, île de mémoires*, Tigre de papier, Lyon, 2011.

45- FEUCHTWANG Stephen, « Domestic and Communal Worship in Taiwan », dans WOLF Arthur (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, 1973, pp. 105-130.

46- FREEDMAN Maurice, *The Study of Chinese Society*, Stanford University Press, 1979.

47- FREEDMAN Maurice (ed.), *Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford University Press, 1970.

48- GALENSON Walter (ed.), *Economic Growth and Structural Change in Taiwan, the Postwar Experience of the Republic of China*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1979.

49- GEOFFROY Claude, *Le mouvement indépendantiste taïwanais ; ses origines et son développement depuis 1945*, l'Harmattan, Paris, 1997.

50- GOLD Thomas B., « Taiwan Society at the Fin de Siècle », *The China Quarterly*, n° 148, décembre 1996.

51- GREENHALGH Susan, « Land Reform and Family Entrepreneurship in East Asia », dans MC NICOLL Geoffrey, CAIN Mead (eds.), *Rural Development and Population : Institutions and Policy*, Oxford University Press, New York, 1990, pp. 77-118.

52- GUIHEUX Gilles, *Les grands entrepreneurs privés à Taiwan, la main visible de la prospérité*, Paris, éditions du CNRS, 2002.

53- GUIHEUX Gilles, « Enterprises, Entrepreneurs and Social Networks in Taiwan », dans ROCCA Jean-Louis et MENGIN Françoise (eds.), *China : the Moving Frontiers,* New York et Basingstoke, Palgrave, 2002, pp. 187-211.

54- GUIHEUX Gilles, « Les chinois du continent dans l'économie des Quatre Dragons », *Historiens et Géographes*, 355, novembre 1996, pp. 101-111.

55- HARREL Stevan, *Ploughshare Village : Culture and Context in Taiwan*, University of Seattle Press, Seattle, 1982.

56- HO Samuel, *Economic Development of Taiwan, 1860-1970*, Yale University Press, New Haven, London, 1978.

57- HO Yhi-min, *Agricultural Development of Taiwan, 1903-1960*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1966.

58- HSIAO Hsin-huang Michael, *Discovery of the Middle Classes in East Asia*, Institute of Ethnology, Taipei, 1993, pp. 121-176.

59- HSIAO Hsin-huang Michel, CHENG Wei-Yuan, CHAN Hou-Sheng, *A Newly Industrialized State*, Department of Sociology, National Taiwan University, Taipei, 1989.

60- HSIEH Jih-chang, CHUANG Ying-Chang (eds.), *The Chinese Family and Its Ritual Behavior*, Monograph Series B, n° 15, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Taipei, 1985.

61- HSU Mu-tsu, *Culture, Self and Adaptation : the cultural anthropology of two malayo-polynesian groups in Taiwan*, Zhongyang Yanjiuyuan, Minzuxue yanjiusuo, Taipei, 1991

62- HSU Wen-hsiung, « From Aboriginal island to Chinese Frontier : the development of Taiwan before 1683 », in Ronald G. Knapp, *China's Island Frontier, Studies in the historical Geography of Taiwan*, Taipei, 1979.

63- HU Tai-li, *My Mother-in-Law's Village : Rural Industrialization and Change in Taiwan*, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Taipei, 1984.

64- HUGUES Christopher, *Taiwan and Chinese nationalim ; National identity and status in international society*, Toutledge, London and New York, 1997.

65- JACOBY Neil, *U.S. Aid to Taiwan*, Praeger, New York, 1966.

66- JORDAN David K., *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*, University of California Press, Berkeley, 1972.

67- KIRBY Stuart, *Rural Progress in Taiwan*, Chinese-American Joint Commission on Rural Reconstruction, Taipei, 1960.

68- KUO Liying, « Aspects du bouddhisme contemporain à Taiwan », in Clémentin-Ojha C., *Renouveaux religieux en Asie*, EFEO, Etudes thématiques 6, Paris, 1997, pp. 83-110.

69- LAI Tse-han, RAMON H. Myers and Wei Wou, *A Tragic Beginning: The Taiwan Uprising of February 28, 1947,* Stanford University Press, Stanford California, 1991.

70- LAMLEY Harry, *The Yobukai of 1900 : An Episode of the Transformation of the Taiwan Elite during the Early Japanese Period*, University of Hawai, juin 1993.

71- LAMLEY Harry, « The 1895 Taiwan War of Resistance: Local Chinese Efforts against a Foreign Power », dans GORDON Leonard H.D. (ed.), *Taiwan: Studies in Chinese Local History*, Columbia University Press, New York, 1970, pp. 23-77.

72- LAMLEY Harry, *The Taiwan Litterati and Early Japanese Rule, 1895-1915: A study of their Reactions to the Japanese Occupation and Subsequent responses to the Colonial Rule and Modernization*, PhD Thesis, University of Washington, 1964.

73- LAVELY William, *Industrialization and Household Structure in Rural Taiwan*, Ph. D. diss., Ann Arbor, University of Michigan, 1982.

74- LI Xiao-feng, *Histoire de Taiwan*, L'Harmattan, collection « Point sur l'Asie », 2005.

75- LIU Shao-tang (ed.), *Daily Records of Major Events in the Republic of China*, vol. 2, Chuang-Chi Literature Press, Taipei, 1979. (in Chinese).

76- MARSH Robert M., *The Great Transformation – Social Change in Taipei, Taiwan since the 1960s*, M.E. Sharpe, Armonk, New York, 1996.

77- MENGIN Françoise, *Trajectoires chinoises : Taiwan, Hong-Kong, et Pékin,* Karthala, Paris, 1998.

78- MENGIN Françoise, « Le contre-exemple taiwanais », dans CAMROUX David, DOMENACH Jean-Luc (dir.), *l'Asie retrouvée*, Le Seuil, Paris, 1997.

79- MICOLLIER Evelyne, « Taiwan, recomposition des faits religieux et tensions identitaires – L'exemple de la 'nouvelle religion' Yiguandao », dans *Perspectives chinoises* n° 48, 1998.

80- MICOLLIER Evelyne, « Recomposition des faits religieux et pratiques de santé : les 'nouvelles religions' dans la société taïwanaise », *Perspective chinoises* n° 46, 1998, pp. 29-36.

81- MORIER-GENOUD Damien, *L'élaboration d'une historiographie native à Taiwan à l'ère contemporaine*, thèse de doctorat dirigée par Anne CHENG, soutenue à l'INALCO, le 5 juillet 2011.

82- MORIER-GENOUD Damien, « A la recherche d'une histoire savante native », *Perspectives Chinoises,* mars 2010.

83- MYERS, RAMON H., CHAO Linda, *The First Chinese Democracy, Political Life in the Republic of China on Taiwan*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999.

84- PAIX Catherine, PETIT Michèle, « Un passé colonial et sa réinterprétation : La spécificité de la colonisation japonaise à Taiwan », *Strates*, Paris, 1987, pp. 81-115.

85- PAN Ying-hai, « La conscience 'Pingpu' dans la société taïwanaise contemporaine », *Perspectives chinoises* n° 57, janv.-fév. 2000.

86- RIN Hsien M.D., « The alcoholism problem in Nan-Shih Ami people », *Studia Taiwanica*, 1957, n° 2, pp. 7-15.

87- RUBINSTEIN Murray A., *Taiwan: A New History*, ME Sharpe, 2006.

88- RUBINSTEIN Murray A. (ed.), *The other Taiwan: 1945 to the present*, New York, London, Armonk, ME Sharpe, 1994.

89- RUDOLPH Michael, *Ritual Performances as Authenticating Practices, Cultural Representations of Taiwan's Aborigines in Times of Political Changes*, LIT Verlag, "Performanzen", vol 14, Berlin, 2008.

90- SAUTEDE Eric, «Les nouveaux atouts du marketing politique à Taiwan», *Perspectives chinoises*, n° 50, nov./déc. 1998, pp. 42-45.

91- SEIWERT Hubert, « Religious response to modernization in Taiwan: the case of I-Kuan Tao », *Journal of the Hongkong Branch of the Royal Asiatic Society* n°2, pp. 43-70.

92- SHAW Thomas A., «"We like have fun". Leisure and the Discovery of the Self in Taiwan's "New" Middle Classe », *Modern China*, vol. 20, n°4, oct. 1994, pp. 416-445.

93- SHEN Chen-yang, LEE Hsuan-shu, HUANG Lu-chin, TSAI Keh-sung, «Alcoholism, Hepatitis B and C Viral Infections, and Impaired Liver Function among Taiwanese Aboriginal Groups » *American Journal of Epidemiology, 1996*, vol. 143, n° 9, pp. 936-942.

94- SHEPHERD John Robert, *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier 1600 – 1800*, SMC Publishing inc., Taipei, 1995.

95- SIMON Scott : « Remembrance as Resistance : Social Memory and Social Movement on Indigenous Formosa », article présenté à la rencontre annuelle de l'EATS (European Association for Taiwan Studies), Paris, mars 2006.

96- SPEARE Alden, LIU Paul K.C., TSAY ChinglLung, *Urbanization and Development : The Rural-Urban Transition in Taiwan*, Boulder, Westview Press, CO, 1988.

97- THORNTON Arland, LIN Hui-sheng, *Social Change and the Family in Taiwan*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994.

98- TROLLIET Pierre (ed.), *Taiwan : économie, société et culture*, Paris, Paillard, 1999

99- TSURUMI Patricia E., *Japanese Colonial Education in Taiwan, 1895-1945*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1977.

100- TU Wei-ming, Cultural identity and the Politics of Recognition in Contemporary Taiwan, *The China Quarterly*, n°148, déc. 1996.

101- VICKERS Edward, « Lieux de mémoire : les enjeux du nationalisme taiwanais », *Outre-terre*, 2006/2, n°15, pp. 307-319

102- WINCKLER Edwin A., « Institutionalization and Participation on Taiwan : From Hard to Soft Authoritarianism ? », *China Quarterly*, sept. 1984, pp. 482-499.

103- WOLF Arthur P., « Introduction : The Study of Chinese Society on Taiwan », *The Chinese Family and Its Ritual Behavior*, ed. Jih-Chang Hsieh and Ying-Chang Chuang, Monograph Series B, n° 15, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Taipei, 1985, pp. 3-18.

104- YANG Ching-chu, *Factory People*, Wen-Huan Press, Kao-Hsiung, 1987.

105- **ZEITOUN Elizabeth**, « Les langues austronésiennes de Taiwan – un bilan linguistique », *Perspectives chinoises* n° 49, sept-oct 1998.

106- **ZHANG Yan-xian, CHEN Mei-rong**, *Taiwan yu taiwan shiliao (Histoire de Taiwan et documents historiques),* Zili wanbaoshe, Wenhua chubanbu, Taipei, 1993.

107- **ZHENG Chantal**, *Shiba shiji Faguoren dui Taiwan de kanfa (La vision française de Taiwan au XVIIIe siècle)*, en collaboration avec ZHENG Shun-de, *Taiwanshi Yanjiu*, Taipei, n°10/1, 2003, pp. 173-188.

108- **ZHENG Chantal**, « Formose au XIXe siècle : historique d'une rencontre entre les communautés chinoises, austronésienne et européennes », dans *Taiwan, enquête sur une identité*, Karthala, Paris, 2000, pp 69-90.

109- **ZHENG Chantal**, *Les Européens aux portes de la Chine : l'exemple de Formose au XIXe siècle,* Presses de l'Université de Provence, 1998. *Shijiu shiji Ouzhouren zai Taiwan* (version traduite en chinois des *Européens aux portes de la Chine*), SMC Publishing, Taipei, Mai 1999.

110- **ZHENG Chantal**, *Les Austronésiens de Taiwan à travers les sources chinoises,* Paris, l'Harmattan, 1994.

111- « Taiwan Report : The Nonprofit Sector in Taiwan : Current state, New Trends and Future Prospects », Background Paper delivered at the *International Conference on Philanthropy*, Asia Pacific Philanthropy Consortium, Bangkok, January 1998.

3/ Christianisme, Missiologie, Inculturation

1- ***Actes des colloques du CREDIC*** (Centre de Recherches et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme), publications annuelles depuis 1980. Voir en particulier :
- Naître et grandir en Eglise : le rôle des autochtones dans la première inculturation du christianisme hors d'Europe, présentation de René LUMEAU, Lyon, 1987.
- Des missions aux Eglises : Naissance et passation des pouvoirs, XVIIe-XXe siècles, Xe session, présentation de Marc SPINDLER, Lyon, 1990.
- Missions chrétiennes et formation des identités nationales hors d'Europe, XIVe session, présentation de Claude PRUDHOMME et Jean-François ZORN, Lyon, 1993.
- Nouvelles voies de la mission 1950-1980, XVIIIe session, présentation de Maurice CHEZA, Monique COSTERMANS et Jean PIROTTE, 1999.

2- **AFFERGAN Francis**, *Exotisme et Altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Puf, Paris, 1987.

3- **ANDRADE Susana**, « Stratégies d'adaptation et résistance indigène au protestantisme en Equateur », *Diogène*, n° 87, 1999, pp 49-64.

4- **ARNOUX DE PIREY Elisabeth**, *Il en viendra de l'Orient et de l'Occident – Essai biographique sur quelques prêtres envoyés en Extrême-Orient par les Missions Etrangères de Paris*, Imprimerie Campin, Tournai, 2000.

5- **ATTIAS Jean-Claude**, *De la conversion*, Cerf, Paris, 1998.

6- **AVELINE Jean-Marc**, *L'enjeu christologique en théologie des religions – Le débat Tillich-Troeltsch*, préface de Mgr Joseph DORE, Cerf, 2003.

7- **BAND Edward**, *Working his Purpose out, the History of the English Presbyterian Mission : 1847-1947*, Presbyterian Church of England Publishing Office, London, 1948.

8- **BEVANS Stephen (SVD), SCHROEDER Roger (SVD)**, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Maryknoll NY, Orbis, 2005.

9- **BROCKEY Liam Matthew**, *Journey to the East : The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Harvard University Press, 2007.

10- **BUCKLER Andrew**, *Calvin et la mission de l'Eglise,* Olivétan, Lyon, 2008.

11- **CHANSON P hilippe et SERVAIS Olivier (dir.)**, *Identités autochtones et missions chrétiennes : brisures et émergences*, Karthala, Paris, 2006.

12- **CHEN Jin-Yi**, « Miandui ershi shiji de taiwan xuanjiao (The issues involved in proclaiming the gospel in Taiwan in the 21th) », *Shenxue yu Jiaoya*, 27/2.

13- **CHEZA Maurice, CASTERMANS Monique, PIROTTE Jean (eds.)**, *Œcuménisme et pratiques missionnaires*, Kathala, Paris, 2002.

14- **COMBY Jean (dir.)**, *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe-XXe s.) Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Karthala, Paris, 2005.

15- **COMAROFF Jean & John**, *Of revelation and revolution. Christianity, colonialim and consciousness in South Africa*, vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago / London, 1991

16- **COULON Paul & MELLONI Albert (dir.)**, *Christianisme, mission et cultures. L'arc-en-ciel des défis et des réponses XVI-XXI*^{e} *siècles,* Actes du colloque du CREDIC de 2007 à Bologne (Italie), Paris, Karthala, 2008.

17- **DALL'OGLIO Paolo**, *Amoureux de l'islam, croyant en Jésus*, éditions de l'Atelier, 2009.

18- **DARTIGUES Laurent**, « 'Conversion et conversation', hybridation et tensions identitaires. Le cas de l'évangélisme catholique dans le Viêtnam colonisé et avant », Section 33 : Formation du Monde moderne, 2002.

19- **DARTIGUES Laurent**, « Jacques Dournes, son œuvre. Une nouvelle bibliographie », *Moussons*, n° 3, juin 2001, pp. 113-127. (Avec Pierre LE ROUX)

20- DARTIGUES Laurent, « Conversations, hybridations, tensions identitaires : aux sources de l'ethnologie viêtnamienne du Père Cadière », *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, tome 88, n° 332-333, 2001, pp. 297-318.

21- DE HONTHEIM Astrid, *Chasseurs de diables et collecteurs d'art. Tentatives de conversion des Asmat par les missionnaires pionniers protestants et catholiques,* Bruxelles, Peter Lang, 2008

22- DELCOURT Véronique, *Livre et mission : l'apostolat par le livre dans l'Extrême-Orient des Missions-Etrangères au XIX° siècle, d'après la correspondance.* Thèse pour le diplôme d'archiviste paléographe, direction : Dominique DINET. Paris, École nationale des Chartes, 2003

23- DELACROIX Mgr Simon (dir.), *Histoire universelle des Missions catholiques*, 4 tomes, Librairie Grund, Paris, 1957-1959.

24- DELISLE Philippe et SPLINDER Marc (dir.), *Les relations Eglises-Etat en situation postcoloniale. Amérique, Afrique, Asie, Océanie, XIXe-XXe siècles*, Karthala, Paris, 2003.

25- DESHAYES Laurent, *La Mission du Tibet (1846-1952). Des Pionniers, des Prêtres, des Français entre Chine et Tibet*. Direction : Jacques WEBER, Université de Nantes, 2001.

26- DESTREMAU Christian, MONCELON Jean, *Massignon*, Plon, Paris, 1994.

27- DORE Joseph (dir.), *Le christianisme vis-à-vis des religions*, Cerf, 1997.

28- DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, GUILLEMIN Alain, ZHENG Chantal (dir.), *Missionnaires chrétiens. Asie et Pacifique XIX-XX^e siècles,* Paris, Autrement, Collection Mémoires/Histoire n°139, 2008.

29- DUNNE George H., *Chinois avec les Chinois*, le P. Ricci et ses compagnons, Centurion, Paris, 1964.

30- DUPUIS Jacques, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée, Paris, 1994 (2^e édition).

31- ETIEMBLE René, *Les jésuites en Chine : la querelle des rites (1552-1773)*, Julliard, Paris, 1966.

32- FEDOU Michel, *Regards asiatiques sur le Christ*, Desclée, 1998.

33- FOREST Alain, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam XVIIe-XVIIIe siècles. Analyse comparée d'un relatif succès et d'un total échec*, 3 volumes, préface de Georges CONDOMINAS, l'Harmattan, 1998.

34- FOREST Alain, ISHIZAWA Yoshiaki, VANDERMEERSCH Léon, *Cultes populaires et sociétés asiatiques. Appareils culturels et appareils du pouvoir*, l'Harmattan, 1991.

35- FOREST Alain, YOSHIHARU Tsuboï, *Catholicisme et sociétés asiatiques*, l'Harmattan, 1988.

36- GUENNOU Jean, *Missions Etrangères de Paris*, Le Sarment / Fayard, 1986.

37- GUENNOU René, « Les missions catholiques », dans : *Histoire des Religions*, Gallimard, 1972.

38- *Guide des missions catholiques*, publié sous le haut patronage de la Sacrée Congrégation de la Propagande

39- GODO Emmanuel (dir.), *La conversion religieuse*, Imago, Paris, 2000.

40- GOZIER André, *Le père Le Saux à la rencontre de l'hindouisme*, Le Centurion, Paris, 1982.

41- HERVIEU-LEGER Danièle, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris, 1999.

42- HIEBERT Paul G., *Anthropological Insights for Missionaries*, Baker Academic, 1986.

43- JACQUIER-DUBOURDIEU L., « La conversion : voie du politique ou de l'identité ? », *Social Compass*, n°43 (4), 1996, pp. 179-198.

44- JACQUIN Françoise, ZORN Jean-François (eds.), *L'altérité religieuse ; un défi pour la mission chrétienne*, Karthala, Paris, 2001.

45- JACQUIN Françoise, *Jules Monchanin, prêtre : 1895-1957*, Cerf, Paris, 1996.

46- JENKINS Philip, *The new faces of Christianity: believing the Bible in the global south*, Oxford University Press, 2006.

47- JULIA Jean-Marie, *L'œuvre missionnaire de l'abbé Jules Monchanin en Inde 1938-1957*, Thèse de Doctorat, sous la direction de Jacques GADILLE, Lyon III, 1983.

48- JUNG Shin Chul Jean-Baptiste, *Elaboration d'un modèle catéchétique qui articule l'Evangile et la vie pour l'Eglise de Corée*, thèse sous la direction de Jean JONCHERAY, Institut Catholique de Paris, soutenue le 18 juin 2002.

49- KAROTEMPREL Sébastien (ed.), *Following Christ in Mission : A Foundational Course in Missiology*, Paulines Publications, Philippine, 1996.

50- KERYELL Jacques (dir.), *Louis Massignon au cœur de notre temps*, Karthala, Paris, 1999.

51- KROEGER James H., « Les Eglises locales d'Asie s'éveillent à la mission », dans *Eglises d'Asie,* n° 363, Document n° 9F/2002, nov. 2002.

52- KU Wei-ying (ed.), *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*, Leuven University Press, 2001.

53- LAUNAY Adrien, *Histoire générale des Missions étrangères*, 3 tomes, Téqui, 1894.

54- LAZZAROTTO Angelo S. (PIME), « La mission dans la faiblesse : le cas de la Chine », dans *Eglises d'Asie*, Supplément n° 367, janvier 2003.

55- LE San-Diep, *Charles Maigrot (1652-1730) et la querelle des rites chinois.* Mémoire de DEA, direction : Alain CABANTOUS. Université de Paris X - Nanterre, 1998.

56- LE SAUX Henri, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Seuil, Paris, 1966.

57- LESOURD Paul, *L'œuvre civilisatrice et scientifique des missionnaires catholiques dans les colonies françaises*, DDB, Paris, 1931.

58- LIANG Chin-Hsien Joshua, *A missiological study on the ethical teachings of Jesus and of Confucius : deriving elenctic implications from comparative ethics*, Reformed Theological seminary (mémoire), 1995.

59- LUCA Nathalie, « La ronde des emprunts. Rupture des frontières et flexibilité religieuse », *Diogène*, n° 87, 1999, pp. 3-12.

60- LUTTIO Mark D., *The Chinese Rites Controversy (1603-1742) : a Diachronic and Synchronic Approach*, Worship 68, 1994.

61- LUZBETAK Louis J. (SVD), *L'Eglise et ses cultures: une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1968.

62- MALEK Roman (SVD), *The Chinese Face of Jesus Christ*, Institut Monumenta Serica, 2002.

63- MARY André, « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire », dans *Cahiers d'études africaines*, n° 160, XV-4, 2000, pp. 779-799.

64- MASSIGNON Louis, *Les trois prières d'Abraham*, Cerf, 1997.

65- MASSIGNON Daniel (ed.), *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, Cerf, 1996.

66- METZLER Joseph, KOTTUPALLIL George, « Mission history of Asia and Pacific region », *Following Christ in Missions*, Pauline Books and Media, 1996, pp. 175-195.

67- MINAMIKI Georges (SJ), *The Chinese Rites Controversy from its beginning to modern times*, Loyola University Press, Chicago, 1985.

68- MOFFERT Samuel Hugh, *A History of Christianity in Asia: 1500-1900*, Orbis Books, 2007. (2e volume)

69- MONCHANIN Jules, *Lettres au Père Le Saux (1947-1957)*, Présentées par Françoise JACQUIN, Cerf, collection « Textes », 1995.

70- MONCHANIN Jules, *De l'esthétique à la Mystique*, Casterman, Paris-Tournai, 1955.

71- MORLAT Patrice (dir.), *La question religieuse dans l'empire colonial français*, Les Indes Savantes, Paris, 2003.

72- MOUTTAPA Jean, *Religions en dialogue*, Albin Michel, 2002.

73- NG Gan-Theow, *Religion, culture, and modernity : some missiological implications of the process of secularization in east Asia (China, Taiwan, Hong Kong, Singapore)*, Andrews University, 1991.

74- OURY Dom Gui-Marie, *Mgr François Pallu ou les Missions étrangères en Asie, au XVIIIe siècle*, Ed. France-Empire, 1985.

75- PELLETIER Denis, *Des Nations à évangéliser. Genèse pour la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, Cerf, Paris, 2003.

76- PELLETIER Denis, *La crise catholique*, Payot, Paris, 2001.

77- PIROTTE Jean (dir.), *Les conditions matérielle de la mission : contraintes, dépassements et imaginaires, XVIIe-XXe siècles*, Karthala, Paris, 2005.

78- PRUDHOMME Claude, *Missions chrétiennes et colonisation XVIe-XXe siècle*, Cerf, 2004.

79- TERRIN Aldo Natale (dir.), *Liturgia soglia dell'esperienza di Dio ?* Edizioni Messaggero, Abbazia di Santa Giustina, Padova, 1982.

80- TERRIN Aldo Natale, *Religioni esperienza verità. Saggi di fenomenologia della religione*, Urbino, 1986.

81- RAMBO Lewis, « Theories of conversion : Understanding and interpreting religions change », *Social Compass*, n° 46 (4), 1999, pp. 259-271.

82- REMY (colonel), *Un architecte de Dieu, le Père François Pallu*, Editions françaises d'Amsterdam, 1954.

83- ROCALVE Pierre, *Louis Massignon et l'Islam*, Institut Français de Damas, 1993.

84- ROEST CROLLIUS Arji A., « Inculturation », *Following Christ in Mission*, Pauline Books and Media, 1996.

85- ROUTHIER Gilles, LAUGRAND Frédéric (eds.), *L'Espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles.* Actes du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie, CREDIC, Karthala, 2002.

86- ROY Olivier, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Seuil, 2008.

87- SAWATZKY Sheldon Victor, *The body of Christ Metaphor : an Interpretation to stimulate Taiwanese Mennonite reflection on the nature and task of the Church within Chinese Society*, Fuller Theological seminary, School of world mission, 1980.

88- SERVAIS Olivier et SPIJKER Gerard van't (dir.), *Anthropologie et missiologie XIXe-XXe siècles : entre connivence et rivalité,* Karthala, Paris, 2004.

89- SPENCE Jonathan D., *Le palais de mémoire de Matteo Ricci*, Payot, 1986.

90- SPLINDER Marc et LENOBLE-BART Annie (dir.), *Spiritualités missionnaires contemporaines – entre charismes et institutions*, Karthala, Paris, 2007.

91- STOGRE Michael (SJ), *That the World May Believe. The Development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights,* Sherbrooke, 1992.

92- STANDAERT Nicolas (SJ), *L' "autre" dans la mission – Leçons à partir de la Chine*, Lessius, 2003.

93- STANDAERT Nicolas (SJ), « New Trends in the Historiography of Christianity en China», *The Catholic Historical Review* 83(4), 1997, pp 573-613.

94- SURE Donald F St. (traduit par), *100 Roman documents relating to the Chinese rites controversy (1645-1941)*, introduction et sommaire par Ray Robert NOLL, Institut Ricci de San Francisco, 1992.

95- VERMANDER Benoît (dir.), *Le Christ chinois : Héritages et espérance*, préface de Claude LARRE, DDB, Berllarmin, 1998.

96- VILLAROEL Fidel (OP), «The Chinese Rites Controversy: Dominican Viewpoint », *Philippiniana Sacra* vol. XXVII n° 82, 1993, pp. 5-61.

97- WANG Ji-you Paul, *Le Premier synode du Sichuan (2-9 septembre 1803),* Mémoire de DEA, direction J.-P. DURAND, Institut catholique de Paris, 2001.

98- WEBER Anne, *Missionnaires et chrétientés en Chine dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. L'exemple de la mission du Sichuan (1746-1769)*, thèse de doctorat sous la direction d'Alain FOREST, Université de Paris Diderot, 2005.

99- WEI Louis Tsing-sing, *Le Saint-Siège et la Chine*, Editions Allais, Paris, 1971.

100- WIEST Jean-Paul, *Maryknoll in China: A History, 1918-1955*,: M.E. Sharpe, Armonk (NY), 1988.

101- YOUNG John*, Confucianism and Christianity: the First Encounter*, Hong Kong University Press, 1983.

102- ZHENG Chantal, ZHENG Shun-de, « Les missionnaires et la botanique : l'exemple du Père Urbain Faurie en Extrême-Orient », *Moussons*, 8, pp. 181- 189.

103- ZÜRCHER Erik, *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*, Julliard (coll. Conférences, essais et leçons du Collège de France), Paris, 1990.

4/ Histoire de l'art, de l'architecture et du patrimoine

1- **ALLEMAND-COSNEAU Claude**, « La commémoration, exercice de styles (1789-1830) », *303, Arts, recherches et créations,* XXI, 1989, pp. 66-76.

2- **AUBERT Marcel**, *L'architecture cistercienne en France*, Paris, 1943.

3- **BANHAM Reyner**, *Guide to Modern Architecture*, Architectural Press, 1963.

4- **BAUDOT Anatole De**, *Eglises des bourgs et des villages*, Picard, Paris, 1867.

5- **BOUCHON Chantal, BRISAC Catherine, CHALINE Nadine**, **LENIAUD Jean-Michel,** *Ces églises du XIXe siècle*, Encrage, Paris, *Le Courrier picard,* 2005.

6- **BOUYET Louis**, *Architecture et Liturgie*, Cerf, 1991.

7- **BRENTINI Fabrizio**, *Karl Freuler : Architecture of the Church – Japan, 1948-1968*, Lars Muller Publishers, Baden, 1992.

8- **BREON Emmanuel***, L'art des années 30,* Somogy, Paris, 1996.

9- **BRIAULT Maurice (CSSp)**, *L'Architecture en pays de mission*, Desclée de Brouwer, Paris, 1937.

10- **BROOKS Chris**, *The Gothic Revival*, Phaidon, London, 1999.

11- **CHALINE Jean Pierre**, « Faut-il sauver l'art religieux du dix-neuvième siècle ? », *Eglise à Rouen et du Havre*, 1974.

12- **CHASTEL André** (collectif préfacé par), *Histoire générale des Eglises de France, Belgique, Luxembourg, Suisse*, Robert Laffont, Paris, 1966.

13- **CAUSSE Françoise**, *La revue l'Art Sacré, le débat en France sur l'art et la religion (1945-1954)*, Cerf, 2010. (tiré de sa thèse soutenue à l'Université de Bordeaux III en 1999).

14- **CAUQUELIN Josiane,** *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

15- **CHENG François,** *Souffle-Esprit. Textes théoriques chinois sur l'art pictural*, Seuil, « Points essais », 2006.

16- **CHENG François,** *Cinq leçons sur la beauté*, Albin Michel, 2006.

17- **CHENG François**, *Vide et plein. Le langage pictural chinois*, Seuil, « Points essais », 1991.

18- **CHRISTIN Olivier, GAMBONI Dario (eds.)**, *Crises de l'image religieuse de Nicée II à Vatican II*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1999.

19- CLAIR Jean, *L'hiver de la culture*, Flammarion, 2011.

20- CLUZEL Jean-Sébastien, « Les canons de l'architecture zen », *Religions et Histoire* n° 28, sept/oct 2009.

21- CLUZEL Jean-Sébastien, *Architecture éternelle du Japon – De l'histoire aux mythes*, Editions Faton, Dijon, 2008.

22- CLUZEL Jean-Sébastien, « Les archipels de la pensée mythique : patrimoine architectural et histoire de l'architecture », dans : *International conference : Architecture and Phenomelology*, Faculty of Architecture and Town Planning, Technion I.I.T., Haifa, Israel, 13-17 mai 2007. Actes du colloques publiés sur : http://www.japonica-architecture.com/rubrique,archi-et-phenomen,317433.html

23- CODY Jeffrey W.,STEINHARDT Nancy S., ATKIN Tony (eds.), *Chinese Architecture and the Beaux-Arts*, Hawaii University Press, 2011.

24- CURTIS William J.R., *L'architecture moderne depuis 1900*, Phaidon, 2006 (3e edition).

25- DAVY Marie-Madeleine, *Initiation à la symbolique romane*, Flammarion, Champs, 1977.

26- DEBIE Franck, VEROT Pierre, *Urbanisme et art sacré. Une aventure du XXe siècle*, Critérion, Paris, 1992.

27- DEBUYST Frédéric, *Le Renouveau de l'Art sacré de 1920 à 1962*, Mame, 1991.

28- DE BLAAUW Silbe, « Architecture and Liturgy in the Late Antique and the Middle Ages: Traditions and Trends in Modern Scholarship », *Archiv für Liturgiewissenschaft* 33, 1991, pp. 1-34.

29- DE MAEYER Jan, VERPOEST Luc, *Gothic Revival. Religion, Architecture and Style in Western Europe 1815-1914.* Proceedings of the Leuven Colloquium, 7-10 november 1997, Universitaire Pers Leuven-Kadoc, 2000

30- DIEKMANN Godfrey, « La construction d'une église liturgique », *Concilium*, n° 2, 1965, pp. 63-97.

31- DUBY Georges, *Saint Bernard, l'art cistercien*, Flammarion, coll. Champs, 1979.

32- DULPHY Anne, FRANK Robert, MATARD-BONUCCI Marie-Anne, ORY Pascal (dir.), *Les relations culturelles internationationales au XXe siècle. De la diplomatie culturelle à l'acculturation*, Peter Lang, Bruxelles, 2010.

33- ELISSEEFF Danièle, *L'art chinois*, Larousse, 2007.

34- ELISSEEFF Danièle, *Les arts de l'Extrême-Orient*, Que sais-je, PUF, 2e édition 2003.

35- ESCANDE Yolaine, *L'Art en Chine. La résonance intérieure*, Hermann, Paris, 2001.

36- EVDOKIMOV Paul, *L'art de l'icône ; théologie de la beauté*, DDB, 1970.

37- FOUCAULT Michel, « Des espaces autres. Hétérotopies », *Architecture, mouvement, continuité,* n° 5, oct.1984, pp. 46-49.

38- FRAMPTON Kenneth, *The evolution of 20th century architecture: a synoptic account*, Springer, Vienne, Londres, 2007.

39- FRAMPTON Kenneth, *Studies in Tectonic Culture : The Poetics of Construction in Nineteenth and Twentieth Century Architecture*, MIT Press, Cambridge, 2001.

40- FRAMPTON Kenneth, *L'architecture moderne : une histoire critique*, Philippe Sers, 1985 (4e édition en anglais : Thames & Hudson, 2007).

41- FU Chao-ching, « Cultural sensitivity towards intangible values in monuments and sites, a comparison between Eastern Asian and Western countries », dans *15th ICOMOS General Assembly and International Symposium: Monuments and sites in their Setting, conserving cultural heritage in changing townscapes and landscapes*, Xi'an, 17-21 octobre 2005. En ligne sur : http://www.international.icomos.org/xian2005/paper...

42- FU Chao-ching, *History of Western Architecture*, Taiwan Architecture and Cultural Property Press, Tainan, 2003

43- FU Xinian, GUO Daiheng, LIU Xujie, PAN Guxi, QIAO Yun, SUN Dazhang, *L'architecture chinoise*, sous la direction de Nancy S. STEINHARDT, Arles, Philippe Picquier, 2005.

44- GRAHAM Brian, HOWARD Peter (eds.), *The Ashgate research companion to heritage and identity*, Ashgate, 2008.

45- GUICHARD-ANGUIS Sylvie, HERITIER Stéphane (dir.), *Le patrimoine naturel entre culture et ressource*, revue *Géographie et cultures*, n° 66, L'harmattan, 2008.

46- HUETZ DE LEMPS Xavier, « The Extension of European Town Planning Concepts in Southeast Asia (16th-19th Centuries) », dans *Endangered. Fil-Hispanic Architecture. Papers,* from the First International Congress on Fil-Hispanic Architecture (November 27-29 2002, Manila). Manille, Instituto Cervantes, 2005, pp. 42-52.

47- HUETZ DE LEMPS Xavier, « Manille au XIXe siècle : croissance et aménagement d'une ville coloniale (1815-1898) », 1994.

48- HUYGHE René, *Dialogue avec le visible*, Flammarion, 1955.

49- JONATHAN Philippe, DOLLE Jean-Paul, *Conversation sur la Chine entre un philosophe et un architecte,* L'Aube, 2007.

50- LAVERGNE Sabine de, *Art sacré et modernité. Les grandes années de la revue 'L'Art sacré'*, Lessius, Bruxelles, 1998.

51- LAZZAROTTI Olivier, « Tourisme culturel et patrimoine : quelques analyses pour un monde habitable », *Journal of urban research*, 2010.

52- LE BRAS Gabriel, *L'église et le village,* Paris, 1976

53- LENIAUD Jean-Michel, *La révolution des signes ; l'art à l'église, 1930 – 1930*, Cerf, Collection : Histoire Religieuse de France, Paris, 2007.

54- LENIAUD Jean-Michel (sous la direction de), *Entre utopie et nostalgie : réalités architecturales et artistiques*, Bibliothèque de l'Ecole Nationale des Chartes, Paris, 2005.

55- LENIAUD Jean-Michel (sous la direction de), *Architecture, institutions et services publics*, EPHE, Paris, 2003

56- LENIAUD Jean-Michel, *Les Archipels du passé. Le patrimoine et son histoire,* Fayard, Paris, 2002

57- LENIAUD Jean-Michel, ERLANDE-BRANDENBURG Alain, *Des premiers temps chrétiens au XXe siècle. Etudes d'histoire de l'art offertes à Jacques Thirion*, Ecole Nationale des Chartes, Paris, 2001.

58- LENIAUD Jean-Michel, BOUVIER Béatrice, *Les Périodiques d'architecture, XVIIIe – XXe siècle. Recherche d'une méthode critique d'analyse*, Etudes et rencontres de l'Ecole Nationale des Chartes, Paris, 2001.

59- LENIAUD Jean-Michel, *Chroniques patrimoniales*, Norma, Paris, 2001.

60- LENIAUD Jean-Michel, *Les Bâtisseurs d'avenir. Portraits d'architectes. XIXe – XXe siècle,* Fayard, Paris, 1998.

61- LENIAUD Jean-Michel, *Viollet-le-Duc ou les délires du système*, Mengès, 1994.

62- LENIAUD Jean-Michel, *Les Cathédrales au XIXe siècle*, *étude du service des édifices diocésains,* Economica, Paris, 1993.

63- LENIAUD Jean-Michel, *L'utopie française - Essai sur le Patrimoine*, Mengès, Paris, 1992.

64- LENIAUD Jean-Michel, *Jean-Baptiste Lassus (1807-1857) ou le temps retrouvé des cathédrales*, Société Française d'Archéologie, Paris, 1980.

65- MALLION Jean, *Victor Hugo et l'art architectural*, PUF, Paris, 1962.

66- MASATSUGU Nishida, CLUZEL Jean-Sébastien, BONNIN Philippe, « Authenticité et restauration de la mémoire dans l'architecture monumentale japonaise », dans *Villes et Best practices* n° 131, 2007/4, pp. 153-170.

67- **MASATSUGU Nishida et CLUZEL Jean-Sébastien,** « Time in Japanese Architecture », in *Design Discourse Japan*, May 2004, vol. 1, pp.4-16. Article en ligne sur: http://designhistoryforum.org/dd/papers/vol01/no1/01_1_09_23.pdf

68- **MONTALEMBERT Charles de**, *De l'état actuel de l'art religieux en France*, Paris, 1837.

69- **MONTALEMBERT Charles de**, *Du vandalisme et du catholicisme dans l'art*, Paris 1839.

70- **MOULINET Daniel**, « Mgr de Dreux-Brézé et l'essor de l'art religieux en Bourbonnais au dix-neuvième siècle ». Actes du colloque « Iconographie du vitrail au dix-neuvième siècle et son rayonnement en Bourbonnais – Auvergne », Moulins, 20-21 sept 1991.

71- **MUMFORD Lewis**, *La cité à travers l'Histoire*, Agone, Marseille, 2011 (première édition en 1961).

72- **MUMFORD Lewis**, *Technique et Civilisation*, Seuil, Paris, 1976 (première édition en 1934).

73- **MUMFORD Lewis**, *Le déclin des villes ou la recherche d'un nouvel urbanisme*, France-Empire, Paris, 1970 (première édition en 1956).

74- **Musée Carnavalet,** *Hittorff (1792 – 1867), un architecte du dix-neuvième siècle*, exposition du 20 oct. 1986 au 4 janv. 1987, Paris, 1986.

75- **NORA Pierre (dir.)**, *Les lieux de mémoire*, 3 tomes, Gallimard Quarto, 1997.

76- **ONILLON Damien**, *Patrimoine et patrimonialisation*, Atelier Masters-Doctorants, IrAsia, sept. 2011.

77- **PABOIS Marc, PIPERNO Alessandro, TOULIER Bernard**, *Architecture coloniale et patrimoine, l'expérience française*, Somogy, 2005**.**

78- **PAWSON John**, *Leçons du Thoronet*, Images En Manœuvres Editions, 2006.

79- **PEVSNER Nikolaus**, *The Sources of Modern Architecture and Design*, Thames & Hudson, 1985.

80- **PICHARD Joseph**, *L'aventure moderne de l'art sacré*, Spes, Paris, 1966.

81- **PICHARD Joseph**, *L'Art sacré moderne*, Arthaud, Paris-Grenoble, 1953.

82- **PINOL Jean-Luc (dir.)**, *La ville européenne outre-mer. Livre 5 de l'Histoire de l'Europe urbaine* (ouvrage en collaboration avec Odile Goerg) Paris : Éditions du Seuil, 2003, deux volumes, volume II « De l'Ancien Régime à nos jours. Expansion et limite d'un modèle », pp. 277-551.

83- POULOT Dominique, *Une histoire du patrimoine en Occident (XVIIIe-XXIe siècle)*, PUF, 2006

84- POULOT Dominique, *Histoire de la raison patrimoniale en Europe, XVIIIe-XXIe siècles*, 2004. Article en ligne sur le site : http://www.iiac.cnrs.fr/lahic/productions-scientifiques/articles/articles-2004-2005/article/histoire-de-la-raison-patrimoniale

85- POULOT Dominique (dir.), *Patrimoine et modernité*, l'Harmattan, 1998.

86- RAUTENBERG Michel, *La rupture patrimoniale*, A la croisée, 2003.

87- REGAMEY Raymond, *Art sacré du XXe siècle*, Cerf, Paris, 1952.

88- REGAMEY Raymond, *La querelle de l'Art sacré*, Cerf, Paris, 1951.

89- REYNIER Françoise, *Ces églises du XIXe siècle*,

90- RIO Alexis-François, *De l'art chrétien*, Paris, 1841.

91- SAINT PAUL Anthyme, *Viollet-le-Duc, ses travaux d'Art et son système archéologique*, Paris, 1881.

92- SHIMIZU Christine, *L'art chinois*, Flammarion, coll. « Tout l'art », Paris, 1996.

93- *Symposium,* *Savants et Bâtisseurs – Patrimoine et Architecture*, Institut franco-japonais du Kansai, Kyôto, 21-23 avril 2006. En ligne sur : http://www.s1.e-monsite.com/2009/03/24/84817688pre-actes-pdf.pdf

94- TORNATORE Jean-Louis, « L'esprit de patrimoine », *Terrain*, n° 55, 2010.

95- TZONIS Alexander, LEFAIVRE Liane, *Architecture of Regionalim in the Age of Globalization*, Routledge, Londres, 2011.

96- TZONIS Alexander, LEFAIVRE Liane, *The Roots of Modern Architecture*, SUN, 1990 (seconde edition).

97- TZONIS Alexander, LEFAIVRE Liane, *Classical Architecture : The Poetics of Order*, MIT Press, Cambridge, 1986.

98- VILLANOVA Roselyne de, VERMES Geneviève, *Le métissage interculturel. Créativité dans les relations inégalitaires*, l'Harmattan, 2005.

99- VILLANOVA Roselyne de (dir.), *Architecture et habitat dans le champ interculturel,* Revue *Espaces et Sociétés* (n° 113-114), l'Harmattan, 2004.

100- WANG Sung-hsing, « Architecture and the Supernatural", in *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur WOLF (ed.), Stanford University Press, 1974, pp. 183-192.

5/ Monde asiatique: Histoire, Religion et Spiritualité

1- ***Actes des Colloques internationaux de Sinologie***, Centre de Recherches interdisciplinaire de Chantilly (CERIC).
1er colloque : *La mission française de Pékin aux XVIIe et XVIIIe siècles,* Paris, 1974.
2e colloque : *Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des lumières,* Paris, 1980.
3e colloque : *Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise, à partir du XVIIe siècle,* Les Belles Lettres, Paris, 1983.

2- **AHERN Emily Martin**, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge University Press, 1981.

3- **AHERN Emily Martin**, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford University Press, 1973.

4- **AIKMAN David,** *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and Changing the Global Balance of Power*, Washington DC, Regnery Publishing, Inc., 2003.

5- **ALLAIN Alexandre**, *La France de Guizot et l'Extrême-Orient,* thèse de l'école des Chartes, soutenue en 1999.

6- **ARNOLD Lauren**, *Princely Gifts and Papal treasures: The Franciscan Mission to China ant its Influence on the Art of the West, 1250-1350*, Desiderata Press, San Francisco, 1999.

7- **BAKER Hugh D.R.**, *Chinese Family and Kinship*, Columbia University Press, New York, 1979.

8- **BALIBAR Etienne, WALLERSTEIN Immanuel**, *Race, nation, classe ; Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 1997.

9- **BASTID-BRUGUIERE Marianne**, *L'évolution de la société chinoise à la fin de la dynastie des Qing, 1873-1911*, EHESS, Paris, 1979.

10- **BASTID-BRUGUIERE Marianne**, *Histoire de la Chine : de la guerre franco-chinoise à la fondation du parti communiste chinois, 1885-1921*, en collaboration avec Jean CHESNEAUX et Marie-Claire BERGERE, Hatier, Paris, 1972.

11- **BASTID-BRUGUIERE Marianne**, *Histoire de la Chine : des guerres de l'opium à la guerre franco-chinoise, 1840-1885*, en collaboration avec Jean CHESNEAUX, Hatier, Paris, 1969.

12- **BELLWOOD Peter**, *The Austronesians, Historical and Comparative Perspectives*, Australian National University, 2006.

13- **BERGERE Marie-Claire., BIANCO Lucien, DOMES Jürgen (dir.),** *la Chine au XX e siècle,* Tomes I et II, Fayard 1990.

14- BLUST Robert, *The Austronesian Languages*, Australian National University, Canberra, 2009.

15- BRESCIANI Umberto, « The Future of Christianity in China », *Quaderni del Centro Studi Asiatico* 1 (3), 2006, pp 101-111.

16- BRESCIANI Umberto, *Reinventing Confucianism. The New Confucian Movement*, Ricci Institute, Taipei, 2001.

17- BUTCHER Beverly Joan, *Remembrance, emulation, imagination: the chinese and chinese american catholic ancestor memorial service*, University of Pennsylvania, 1994.

18- CHARBONNIER Jean, *Histoire des chrétiens de Chine*, Desclée, 1992.

19- CHENG Anne, *La pensée en Chine aujourd'hui*, Gallimard, Folio essais, 2007.

20- CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Points Essais, Paris, 2002.

21- CHENG François, *Le dit de Tianyi*, Albin Michel, Paris, 1998.

22- CHESNEAUX Jean, *L'Asie orientale aux XIXe et XXe siècles*, PUF, Nouvelle Clio, Paris, 1973.

23- CHO Hung-youn, « Chamanisme coréen et religions importées », *Diogène*, 1999, 87, pp. 65-78

24- CHUANG Ying-Chang, « A Comparison of Hakkien and Hakka Ancestor Worship », paper presented at the *Annual meeting of the American Anthropological Association*, Chicago, 1987

25- CLEMENTIN-OJHA Catherine, « L'indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale (1498-1947). Présentation », *Archives de Sciences sociales des Religions,* n° 103, juillet-septembre 1998, pp 5-19.

26- CRIVELLER Gianni, *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuits' presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Ricci Institute for Chinese Studies (coll. Variétés sinologiques, New Series 86), 1997.

27- DELMAS-MARTY Mireille et WILL Pierre-Etienne (sous la direction de), *La Chine et la Démocratie*, Fayard, 2007.

28- DEMIEVILLE Paul, *Choix d'études sinologiques*, Leyde, E.J. Brill, 1973.

29- DEMIEVILLE Paul, *Choix d'études bouddhiques*, Leyde, E.J. Brill, 1973.

30- DOMENACH Jean-Luc, *L'Asie en danger*, Fayard, 1998.

31- DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, SELLATO Bernard, ZHENG Chantal (eds.), *Dynamiques identitaires en Asie et dans le Pacifique*, 2 tomes, Presses Universitaires de Provence, 2006.

32- DOVERT Stéphane, *Réfléchir l'Asie du Sud-Est*, Les Indes Savantes – IRASEC, 2004.

33- EDELMANN Frédéric (dir.), *In the Chinese City, Perspectives on the Transmutation of an Empire*, Actar, 2008.

34- ELISSEEFF Danièle, *Confucius. Des mots en action*, Gallimard, Découvertes, Paris, 2003.

35- FREEDMAN Maurice, *The Study of Chinese Society,* Essays Selected and Introduced by G. William SKINNER, Stanford University Press, 1979.

36- GENTELLE Pierre (ed), *L'état de la Chine*, La Découverte, 1989.

37- GERNET Jacques, *Le monde chinois*, Armand Colin, 1999.

38- GERNET Jacques, *L'intelligence de la Chine, le social et le mental,* Gallimard, 1994.

39- GERNET Jacques, *Tang Zhen, Écrits d'un sage encore inconnu*, Gallimard, 1991.

40- GERNET Jacques, *Chine et christianisme, action et réaction*, Gallimard, 1982.

41- GOOSSAERT Vincent, *Dans les temples de la chine, Rites populaires et religion savante*, Albin Michel, Paris, 2000.

42- GRANET Marcel, *La pensée chinoise* (première parution 1934), Paris, Albin Michel, 1999.

43- GRANET Marcel, *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée* (première parution 1929), Albin Michel, 1998.

44- GRANET Marcel, *La religion des Chinois*, Albin Michel, 1998.

45- HSU Francis L. K., *Under the Ancestors' Shadow : Kinship, Personality, and Social Mobility in China*, Doubleday, New York, 1967.

46- HUSSON Laurence, *Dynamiques migratoires en Asie orientale*, sous la direction d'Yves Charbit & Laurence Husson, *revue Européenne des Migrations Internationales*, numéro thématique, vol. 16, n°1, 2000.

47- JOO Mi-suk, *Les communautés chrétiennes en Chine à l'époque de la mondialisation : l'exemple des églises coréennes de Mandchourie. Politique religieuse, politique des minorités et droits de l'homme*. Directeur de thèse : Michel CARTIER, 2002.

48- JORDAN David K., *Gods, Ghosts, and Ancestors*, University of California Press, Berkeley, 1972.

49- JULIEN François, *Le détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Grasset, 1995

50- KAMENAROVIC Ivan, *Arts et Lettrés dans la tradition chinoise*, Cerf, 1999.

51- LAGERWEY John, *China : A Religious State*, Hong Kong University Press, 2010.

52- LAGERWEY John, « Patterns of Religion in West-Central Fujian : The Local Monograph Record », *Minsu quyi* 139, 2001, pp. 43-236.

53- LAGERWEY John, « Du caractère rationnel de la religion locale en Chine », *BEFEO* 87/1, 2000. pp. 301-315.

54- LAGERWEY John, « Entre taoïsme et cultes populaires », *BEFEO* 83, 1996, pp. 438-458.

55- LAGERWEY John, « Fêtes et cultes chez les Hakka », *Perspectives chinoises 33*, 1996, pp. 24-30.

56- LAGERWEY John, *Le Continent des esprits : la Chine dans le miroir du taoïsme*, Renaissance du Livre, Bruxelles, 1991.

57- LANDRY-DERON Isabelle, *La preuve par la Chine. La Description de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735.* EHESS, Paris, 2002. (publication de sa thèse : *L'illustration des positions de la Compagnie de Jésus sur la querelle des rites chinois dans la "Description de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise" du P. Du Halde (1735)*. Directeur de thèse : Michel CARTIER, 1999.

58- LANEAU Mgr Louis (Mep), *Dialogue avec un sage bouddhiste*, traduit du Siamois par Jean-Paul LENFANT, commenté par Pierre-Yves FUX, Cerf, 1998.

59- LARRE Claude, *Les Chinois, esprit et comportement*, Brepols-Auzou, 1998.

60- LARRE Claude, *La Voie du Ciel – la médecine chinoise traditionnelle*, DDB, 1987.

61- LEE Peter K. H. (ed), *Confucian-Christian encounter in historical and contemporary perspective*, The Edwin Mellen Press, coll. "Religions in dialogue", 5, New York, 1991.

62- LI Yih-yuan, « Chinese Geomancy and Ancestor Worship: A Further Discussion », dans William NEWELL (ed.), *Ancestors*, The Hague: Mouton, 1973, pp. 329-338.

63- LIANG Chin-hsien Joshua, *A missiological stydy on the ethical teachings of Jesus and of Confucius: deriving elenctic implications from comparative ethics*, Reformed Theological seminary, 1995.

64- LUO Xiang-lin, *Kejia yanjiu daolun (Introduction à la hakkaologie)*, Xishan Shucang, Guandong, 1933.

65- MADSEN Richard, *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, Stephen UHALLEY et Xiao-xin WU (eds.), Armonk, New York, 2000.

66- MADSEN Richard, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*, University of California Press, Berkeley, 1998.

67- MAGNIN Paul, *Bouddhisme : unité et diversité*, Cerf, 2003.

68- MAGNIN Paul, *L'intelligence de la rencontre du bouddhisme*, Cerf, 2001.

69- MARGOLIN Jean-Louis, « Faut-il avoir peur des "valeurs asiatiques"? », *Comprendre*, n°1, septembre 2000, pp.39-62.

70- MENEGON Eugenio, *Ancestors, Virgins & Friars, Christianity as a Local Religion in Late Imperial china*, Harvard University Press, 2009.

71- MOFFERT Samuel Hugh, *A History of Christianity in Asia*, 2 tomes, New York, 2005.

72- MOULE Arthur Christopher, *Christians in China before the Year 1550*, Octagon Books, 1972. (Première edition: SPCK, Londres, 1930).

73- MYERS Ramon H., PEATTIE Mark R. (eds.), *The Japanese colonial empire, 1895-1945*, Princeton University Press, 1987.

74- OVERMYER Daniel L., *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976.

75- PELLETIER Philippe et GENTELLE Pierre, *Chine, Japon, Corée,* Belin, coll. Géographie universelle, 2001. (première édition 1994)

76- PEYREFITTE Alain, *De la Chine*, Omnibus, Paris, 1997. (Réunit ses 4 principaux ouvrages sur la Chine : *Quand la Chine s'éveillera ; L'Empire immobile ; La Tragédie chinoise ; La Chine s'est éveillée)*

77- PIRAZZOLI-T'SERSTEVENS Michèle, *Giuseppe Castiglione, 1688-1766 – Peintre et architecte à la cour de Chine*, Thalia, 2007.

78- POLLAK Michael, *Mandarins, Jews, and Missionaries – The Jewish Experience in the Chinese Empire*, Waetherhill, 1998.

79- PYE Lucian W., *Asian Power and Politics – The Cultural Dimensions of Authority*, Cambridge (Mass.), The Belknap press of Harvard University Press, 1985.

80- RAGUIN Yves, *Vide et plénitude*, préface de Benoît VERMANDER, Arfuyen 2005.

81- ROCHAT DE LA VALLEE Elisabeth, *La symbolique des nombres dans la Chine traditionnelle*, DDB, 2007.

82- ROWBOTHAM Arnold Horrex., *Missionary and Mandarin – The Jesuits at the Court of China*, University of California Press, 1942.

83- SANGREN Steven P., « Traditional Chinese Corporations: Beyond Kinship », *Journal of Asian Studies*, n° 43 (3), 1984, pp. 391-415.

84- SANJUAN Thierry, « Territoire, aménagement, lien territorial », dans *Chine : le passé dans le présent,* compte rendu du séminaire du comité Budé, Collège de France, 2 juin 2008, pp. 3-8.

85- SHEN Yeh-shing, *La religion populaire et le développement économique dans une société chinoise. Études sur les temples Longshan de Taipei et Chaotian de Beigang à Taiwan : (1694 - 1998).* Directeur de thèse : Michel CARTIER, 2001.

86- STANDAERT Nicolas (SJ), « Vers la culture chinoise du XXIe siècle : le fragment chrétien dans le fractal chinois », *Eglises d'Asie,* supplément n°139, septembre 1992.

87- TERTRAIS Hugues, *Asie du Sud-Est : enjeu régional ou enjeu mondial ?*, Gallimard, Paris, 2002.

88- TERTRAIS Hugues, *Asie du Sud-Est : le décollage*, Marabout / Le Monde, Paris, 1996.

89- TICOSSI Sergio, « La religion populaire en Chine », *Eglises d'Asie* n 147, Supplément, janvier 1993.

90- WATTS Alan W., *Le bouddhisme zen*, Payot, Paris, 1996.

91- WELLER Robert P., *Discovering Nature: Globalization and Environmental Culture in China and Taiwan*, Cambridge University Press, 2006.

92- WELLER Robert P., *Unities ant Diversities in Chinese Religion*, University of Washington Press, Seattle, 1983.

93- YANG Ching-kun, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, Berkeley, 1967.

94- ZBIGNIEW Wesolowski (ed.), *Research on Religions in China: Status quo and Perspective*, The Fourth Fu Jen University International Sinological Symposium, Fujen University Press, Taipei, 2006

95- ZHENG Chantal, *Mythes et croyances du monde chinois primitif*, Bibliothèque historique Payot, 1989.

6/ Christianisme ou Architecture à TAIWAN

1- **BAREIGTS André (Mep)**, *Antoine Duris – Missionnaire apostolique*, Fengpin, 1995.

2- **BRUNET François (Mep)**, *Petit historique du diocèse de Hualien – Hualien Hsien de 1948 à 1996*, Hualien, 1996.

3- **CHANG M.**, *A History of Christianity in Taiwan*, Tainan, 1985.

4- **CHEN Daniel Chi-sung**, *A christian response to chinese ancestor practices in Taiwan: an exercise in contextualization*, Asbury Theological Seminary, 1998.

5- **CHEN Jia-lu**, *Tianzhujiao Yibainian Jianli (100 ans de Catholicisme, une brève histoire)*, Kaohsiung Youying Press, 1960.

6- **CHEN Hsien-ping**, *The growth history and the ten-plus-one church growth movement of the presbyterian church in Taiwan*, Fuller theological seminary, Doctor of ministry Program, 1987.

7- **CHEN Min-qing (dir.)**, *Xifang zongjiao zai Taiwan dazhan tulu (Catalogue de l'exposition sur le christianisme à Taiwan)*, 2000-2001.

8- **CHEN Tsung-ming**, « L'adaptation linguistique des Jésuites à Taiwan sous le gouvernement de Chiang Kai-shek: les enjeux politiques et culturels », 2007, article en ligne sur le site : http://chretienssocietes.revues.org/index195.html

9- **CHEN Tsung-ming**, *Les Jésuites à Taiwan de 1951 à 1975*, thèse sous la direction de Christian HENRIOT, soutenue à l'Université Lumière Lyon 2 le 19 décembre 2006.

10- **CHEN Tsung-ming**, « The Inculturation of Taiwanese Catholic Church during Chiang-Kai-Shek's Government : Identity Heading for the Sinicization and its International Action », Article présenté à la rencontre annuelle de l'EATS (European Association of Taiwan Studies), Paris, mars 2006.

11- **CHEN Yu-xiu (ed.)**, *Lishi jianzhu baijing (Edition spéciale pour le centenaire d'histoire de l'architecture)*, Direction de l'Administration de la Culture et de la Construction, Taipei, 2001.

12- **CHIANG Min-chin**, *Memory contested, locality transformed : representing Japanese colonial 'heritage' in Taiwan,* Leiden University Press, 2012.

13- **CLART Philip, JONES Charles B. (eds.)**, *Religion in Modern Taiwan, Tradition and Innovation in a Changing Society*¸ University of Hawaii Press, 2003.

14- **CRAWFORD Robert (ed.)**, *Fiftieth Anniversary Maryknoll Society Taiwan (1951-2001): Biographic and Autobiographic History of the Taiwan Region*, Taichung, 2001.

15- **DE RIDDER Koen (dir.),** *Footsteps in Deserted Valleys : Missionnary Cases, strategies and practice in Qing China*, Leuven University Press, 2000.

1- **DE VIDO Elise Anne**, « The Catholic Church and Social Work in Taiwan », communication donnée dans le cadre de *Association for Asian Studies,* 53rd Annual Meeting, Chicago, 22-25 mars 2001.

16- **FRETAG Justus**, *The Churches in the villages of Taiwan*, Tainan Theological College, 1969.

17- **FU Chao-ching**, *The Architectural Heritage of Taiwan in the Japanese Period*, Taiwan Architecture and Cultural Property Press, Tainan, 2009.

18- **FU Chao-ching**, *Culture, Heritage and Architecture – Essays on Architecture in Taiwan*, Taiwan Architecture and Cultural Property Press, Tainan, 2004.

19- **FU Chao-ching**, *Monuments and Historical Buildings in Tainan*, Taiwan Cultural Property Press, Tainan, 2001.

20- **FU Chao-ching**, *Architecture in Taiwan Japanese Period*, The Earth, Taipei, 1999.

21- **FU Chao-ching**, *Chinese grand tradition and Taiwanese architects – on professional knowledge and practice contexte*, conférence de Chicago de l'Association for Asian Studies, 1997.

22- **FU Chao-ching**, « Regional Consciousness in Presbyterian Churches – the earliest regionalism in Taiwanese architecture », *Dialogue*, 1997 (12), pp. 69-72.

23- **FU Chao-ching**, *The political implications of governmental buildings in Japanese occupied Taiwan*, conférence sur l'évolution architecturale dans la Chine urbaine entre 1898 et 1937, Hong Kong, 1994.

24- **FU Chao-ching**, *New Chinese Architecture n Classical Styles: Historical Studies in the Institutionalization of New Chinese Architecture of the 20th Century*, Nantien Books, Taipei, 1993.

25- **GOOSSAERT Vincent**, *Religion in Modern Taiwan. Tradition and Innovation in a Changing Society*, University of Hawai Press, 2003.

26- **GUO Zhong-duan**, *Riju jianzhu (L'architecture japonaise)*, 1979.

27- **HSIEH Shu-fen**, *Serving a Changing Society : Catholicism in the Republic of China on Taiwan*, Government Information Office, Taipei, 1997.

28- **HSU Wui-sun**, *Catholicism Development in Tienchung Churches of Taichung Diocesan*, Mémoire de master soutenu le 18 janvier 2005 au Graduate Institute of Taiwan Culture. Abstract en ligne sur:
http://140.133.6.46/ETD-db/ETD-search/view_etd?URN=etd-0620105-142156

29- **HOLLINGTON Tong K.**, *Christianity in Taiwan: A History*, The China Post, Taipei, 1961.

30- HUANG Fu-san, *Taipei jiancheng bainian shi (Cent ans d'histoire architecturale de Taipei)*, Taipei, Wenxian Weiyuanhui, 1995.

31- HUANG Po-ho, « From Galilee to Tainan », in *Theology and the Church*, vol. 48, n°2, June 2003, pp. 331-360.

32- HUMPHREY Delos A., *The Catholic Church in Taiwan*, Wisdom Press, Taipei, 1974.

33- JIANG Chuan-de, *Tianzhu Jiao zai Taiwan (L'Eglise catholique à Taiwan)*, Kaohsiung, 1992.

34- KING Gene Kwang-Yu, *Building Taiwan the Beautiful*, *The Cultural Faces of Taiwan*, Council for Cultural Affairs, 2004

35- KUAN Ping-yin, TYL Dominique, YIN Mei-chi, *Attitudes and Reflections towards the West, Western Culture, and Christianity in Taiwan*, Socio-Cultural Research Center, Fujen University, Hsinchuang, 1999.

36- LARDINOIS Olivier (SJ), CHAN Chang-hui, SUN Ta-chuan, *Huoli Jiaohui (Chuch Alive) – The catholic Church among the Aboriginal Peoples of Taiwan, Past, Present and Future*, Research Center for Taiwan Aboriginal Theology at the Faculty of Theology of Fujen University, 2004.

37- LAZZAROTTI Marco, *The Ancestors Cult in the Taiwanese Catholic Church*, mémoire de master sous la direction de YEH Chuen-rong, National Taiwan University, juillet 2008.

38- LEE Emma Ling-ling, « Taiwan tianzhujiao de shehuifuwu (Les oeuvres sociales catholiques à Taiwan) », dans *Zongjiao lunshu zhuanji : shehui fuwu pian (Numéro spécial sur les religions : essai sur le travail social)*, vol 1, Ministère de l'Intérieur, Taipei, pp. 115-153.

39- LI Qian-lang, *Taiwan gu jianzhu tuban shidian (Plans normés des anciens édifices de Taiwan)*, Yuanliu, Taipei, 2003.

40- LI Qian-lang (dir.), *Taiwan diqu jindai lishi jianzhu diaocha (Enquête sur l'histoire contemporaine de l'architecture à Taiwan),* volume 1 (Nord du comté de Taichung), Ministère de l'intérieur, 1993.

41- LI Qian-lang, *Fort Santo Domingo and British consular residence*, Taipei, Ministère de l'Intérieur, 1989.

42- LI Qian-lang, *Taiwan jindai jianzhu ; qiyuan yu zaoqi zhi fazhan 1860-1945 (L'architecture moderne de Taiwan ; ses racines et ses premiers développements)*, Kaohsiung, 1980.

43- LIN Jung-chi, *The Church Growth of the Presbyterian Church in Taiwan*, Fuller theological seminary, Doctor of ministry Program, 1988.

44- LIN James Chia-cheng, *Pastoral Counseling Taiwanese Immigrants in the Church Setting : A Cross-Cultural Perspective (Culture, China)*, School of Theology at Claremont (mémoire), 1997.

45- MATEOS Fernando, *China Jesuits in East-Asia: Starting from Zero (1949-1957)*, Taipei, 1995.

46- MCCALL Robert Donnell, *Conversion, Acculturation, Revitalization : the history of Fataan Presbyterian church in Kwangfu, Taiwan, 1934-1994 (China)*, Fuller Theological seminary, school of world mission, 1995.

47- MIYAGAWA Naoshi, « A General Review of the Missionary Cases in Late Qing Dynasty », *Bulletin of the College of Liberal Arts of Okayama University*, 14,1960.

48- MORRIS WU Eleanor B., *From China to Taiwan. Historical, Anthropological and Religious Perspectives*, Sankt Augustin, Steyler Verlag, Collectanea Serica, 2004.

49- NG Gan-theow, *Religion, culture, and modernity : some missiological implications of the process of secularization in east Asia (China, Taiwan, Hong Kong, Singapore)*, Andrews University, 1991.

50- PAN Philipp Yun-tai, *A study of Choan-Seng Song's christology : an asian approach (liberation theologiy, Taiwan)*, The Catholic University of America, 1999.

51- PAN Shi-chi, *Taiwan yiliao xuanjiao zhi fu (Formose pour le Christ. Une biographie de James L. Maxwell)*, Tainan, hôpital Sin-Lau, 2004.

52- RICHARDSON William J., *Christianity in Taiwan under Japanese Rule*, Ph. D. diss., St John'University, New York, 1971.

53- RICHARDSON William J., « The Introduction and Development of Christianity in Taiwan », mémoire de Master, St John's University, New-York, 1969.

54- RUBINSTEIN Murray A., *Taiwan in the Modern World: The Protestant Community on Modern Taiwan: Mission, Seminary and Church*, M.E. Sharpe, Armont, New York, 1991.

55- STAINTON M., *"Return our Land"- Counterhegemonic Presbyterian Aboriginality in Taiwan*, Mémoire de master, York University, Ontario, Canada, 1995.

56- TONG Hollington K., *Christianity in Taiwan, a History*, Taipei, 1961.

57- *Verbist Study Notes*, Special Issue on the Catholic Church in Taiwan: 1626-1965, published by the China Program of the CICM SM Province 16, Taipei, 2004. Partiellement en ligne sur: http://www.catholic.org.tw/dominicanfamily/taiwan_history_english.htm

58- VERMANDER Benoît (SJ), « The Catholic Church and Chinese Studies in Taiwan: the Contribution of the Taipei Ricci Institute », *The Ricci Bulletin*, n° 7, 2004, pp. 17-34.

59- VERMANDER Benoît (SJ), « Le paysage religieux de Taiwan et ses évolutions récentes », *l'Ethnographie* n° 91 (2), 1995, pp. 12-52.

60- VICEDOM Georges, « Faith that Moves Mountains, a Study of the Tribal Church in Taiwan », *The China Post*, Taipei, 1967.

61- YANG Yi-yong, HUANG Shi-meng, *Yanjiu Taiwan jianzhu de jigue xiansuo (Etude de quelques grands traits de l'architecture de Taiwan)*, 1976.

62- ZHANG Hou-ji, *Jidu jiaoyu de xianfeng (Pionnier de l'éducation chrétienne)*, Tainan, Chang Jung Middle School, 1991.

63- ZHENG Chantal, *Les Presbytériens Anglais à Taiwan. La rencontre avec les Austronésiens : 1865-1940*, ouvrage bilingue français-chinois, Shung-Ye Museum, Taipei, 2004.

64- ZHUANG Zhan-peng, *Taipei gucheng shi lü (Voyage dans le vieux Taipei)*, Taipei, Yuanliu chuban gongsi, 1990.

65- ZHUANG Zhan-peng, *Taipei lishi sanbu (Promenade dans l'histoire de Taipei)*, Taipei, Yuanliu chuban gongsi, 1991.

66- ZHUANG Yong-ming, *Taipei laojie (Les vieilles rues de Taipei)*, Taipei, Shibao Wenhua, 1990.

7/ Sciences humaines, ouvrages généraux

2- ADERT Laurent, *Les Mots des autres*, Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

3- AMSELLE Jean Loup, *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*, Stock, Paris, 2008.

4- BAKHTINE Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, Paris, 1978.

5- BAYART Jean-François, *Les études postcoloniales, un carnaval académique,* Karthala, 2010.

6- BERGER Peter Ludwig & LUCKMANN Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Méridien-Klincksieck, Paris, 1986.

7- BERLINER David, « Anthropologie et transmission », et « Perdre l'esprit du lieu », *Terrain*, n° 55, 2010.

8- BOURDIEU Pierre, DARBEL Alain, SCHNAPPER Dominique, *L'amour de l'art. Les musées et leur public*, Minuit, 1969.

9- BOURDIEU Pierre, *La Distinction ; Critique sociale du jugement*, Minuit, 1979.

10- CHOMSKY Noam, *Sur la nature et le langage,* Agone, 2011.

11- DARTIGUES Laurent, « La production conjointe de connaissances en sociologie historique : quelles approches ? quelles sources ? Le cas de la production orientaliste sur le Viêtnam 1860-1949 », *Genèses*, n° 43, 2001, pp. 53-70.

12- DUCROT Oswald, *Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation. Le Dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984.

13- DUMONT Louis, « A Modified View of our Origins : the Christian Beginnings of Modern Individualism », dans *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Michael CARRITHERS, Steven COLLINS, Steven LUKES eds., Cambridge University Press, 1985, pp 93-122.

14- DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968. En ligne sur : http://www.classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes _vie_religieuse.html

15- ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane,* Gallimard, 1998.

16- GARDIN J.C., *Les analyses de discours*, Delachaux et Niestlé (coll. Zethos), Neuchâtel, 1977.

17- GEERTZ Clifford, Savoir local, savoir global, les lieux du savoir, PUF, 1986.

18- GEERTZ Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973. En ligne sur : http://www.iwp.uni-linz.ac.at/lxe/sektktf/GG/HyperGeertz-1960-1969.htm

19- GRUZINSKI Serge, *Les quatre Parties du monde, Histoire d'une mondialisation*, Seuil, Paris, 2006.

20- GRUZINSKI Serge, *La Pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

21- GUILLEMIN Alain, « L'écriture des sciences sociales », traduction de l'ouvrage de Howard Becker *Writing for social scientists*, en collaboration avec Patricia Fogarty, paru début Octobre aux Editions Economoica, 2004.

22- GUILLEMIN Alain, « La littérature, concurrente, source ou ressource pour les sciences sociales », publication des actes du colloque de l'Ecole Doctorale de La Maison méditerranéenne des Sciences de l'Homme, Aix en Provence, 25 et 26 Mai 1999, l'Harmattan, Décembre 2004.

23- HESCHEL Abraham, *Les bâtisseurs du temps*, Editions de Minuit, 1957.

24- HULME Peter and JORDANOVA L. (eds.), *The Enlightenment and Its Shadows*, Routledge, London, 1990.

25- HURBON Laënnec, *Le Barbare Imaginaire*, Les Editions du Cerf, 1988.

26- HAWLEY Amos, *Urban Society*, Ronald Press, New York, 1971.

27- LAPLANTINE François, NOUSS Alexis, *Le Métissage : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Téraèdre, Paris, 2008.

28- MOMIGLIANO Arnaldo, *Aux fondations du savoir historique*, Les Belles Lettres, 1979.

29- MONOD Jacques, *Le Hasard et la Nécessité,*

30- NOUSS Alexis, *Plaidoyer pour un monde métis*, Textuel, 2005.

31- NOUSS Alexis, *La modernité*, PUF, Que sais-je, 1995.

32- OTTO Rudolph, *Le Sacré*, Payot, Petite Bibliothèque, 1995.

33- POIRIER J., CLAPIER-VALLADON S., RAYBAUT P., *Les récits de vie. Théorie et pratique*, 2e édition, Paris, 1989.

34- POMIAN Krzysztof, *L'ordre du temps*, Gallimard, 1984.

35- RIVIERE Claude, PIETTE Albert (eds.), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes, dérives de la sacralité*, l'Harmattan, coll. Mutations et complexité, Paris, 1990.

36- REZSOHAZY Rudolf, *Théorie et critique des faits sociaux*, Bruxelles, 1976.

37- ROSART Françoise, « La source orale : approche méthodologique », dans *Revue d'histoire religieuse du Brabant Wallon*, t. 7, 1993, pp. 161-175

38- SAAIDIA Oissila et ZERBINI Laurick (dir.), *La construction du discours colonial : l'Empire français aux XIXe et XXe siècles*, Karthala, Paris, 2009.

39- SAID Edward W., *Culture et résistance. Entretiens avec David Barsamian*, Fayard, 2004.

40- SAID Edward W., *Culture et Impérialisme*, Fayard/Le Monde Diplomatique, 2000.

41- TODOROV Tzvetan, *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Seuil, Paris, 1981.

8/ Périodiques

1- ***Archives de Sciences Sociales des religions*****.**

2- ***Art Sacré*****,** revue éditée de 1935 à 1968.

3- ***Eglises d'Asie***, mensuel Mep d'information sur l'Eglise catholique en Asie.

4- ***Histoire & Missions chrétiennes*** : revue d'histoire des missions chrétiennes éditée par Karthala.

5- ***La Maison-Dieu,*** *Revue de pastorale liturgique*, Editions du Cerf. 4e trimestre 1968 (n° 96) : « Propos sur le sacré » ; 1er trimestre 1993 (n° 193) : « les lieux de la liturgie ».

6- ***Modern China***
Voir le volume 8, n°3, 1982, consacré aux religions syncrétistes.

7- ***Moussons***
Revue sur le Sud-est asiatique. Editée par les Presses Universitaires de Provence.
Voir en particulier le n° 13, qui comporte une bibliographie sur les Missions Etrangères de Paris, par Gérard MOUSSAY.

8- ***Perspectives Chinoises***
Voir en particulier le numéro 2010 / 3 : Taiwan : consolidation d'une société démocratique et distincte.

9- ***Perspectives Missionnaires***, Revue protestante de missiologie éditée par l'association Perspectives Missionnaires

10- ***Social Sciences and Missions***, Revue de sciences sociales et missions.

11- ***Spiritus***, Revue catholique d'expériences et de recherches missionnaires éditée par Brill.

12- ***Taiwan wenhua zichan baotsun nianjian*** *(The Almanac of Taiwan Cultural Properties Conservation)* : Annuaire du patrimoine culturel de Taiwan, sous la direction du Conseil des Affaires Culturelles de Taiwan.

13- ***Zhong Taiwan meixue (Living Art Quartely)*** : revue trimestrielle du *National Changhua Living Art Center* (Faculté des Beaux-arts de l'Université Nationale de Changhua). Voir le numéro sur les églises de Taiwan, automne 2008 (n° 3).

9/ Dictionnaires

1- **Collectif :** *Art baroque en amérique latine*, Plon, 1954.

2- **DACL** (Dictionnaire de l'Architecture Chrétienne et Liturgie) (en allemand)

3- ***Dictionnaire de l'architecture***, Antoine QUATREMERE DE QUINCY, 3 volumes, Paris, 1832.

4- ***Dictionnaire des sciences humaines***, Nathan, Paris, 1990. GRESLE F., PANOFF M., PERRIN M., TRIPIER P.

5- ***Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*** , tome 1, coll. Sciences et culture, Montréal, Brepols, 1992.

6- ***Dictionnaire œcuménique de missiologie*** de Ion BRIA, Philippe CHANSON, Jacques GADILLE, Marc SPINDLER (sous la direction de), Cerf, 2001.

7- ***Dictionnaire pratique de liturgie romaine***, Bonne Presse, Paris, 1952, col. 93

8- ***Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle*****,** Eugène VIOLLET-LE-DUC, 10 volumes, Paris, 1854-1868.

10/ Documents audiovisuels

1- ***Miracle à Formose***, père Christian SIMONNET (Mep), filmé en 1956.

2- ***Taiwan, portrais choisis,*** Jean-Robert THOMANN, reportage de 78 minutes, produit par *Acrobates Films,* 2004.

3- ***Sur les toits du monde,*** Chantal ZHENG et Pierre BOCCANFUSO, reportage de 30 mn, sur les missionnaires à Taiwan, réalisé par la MAP (Maison Asie-Pacifique), 2006.

4- ***Après le miracle,*** Jean-Robert THOMANN, documentaire de 52 minutes sur les chrétiens de Taiwan, produit par *Acrobates Films*, diffusé KTO, 2006.



Votre serviteur, illustrant le point de départ de cette thèse :
En fond, le "village" de Hukou (*Hsiang* de 73 000 habitants) dont la hauteur moyenne est donnée par les unités d'habitation de 4 à 5 étages. Emergeant de cet environnement urbain, l'hôpital catholique (*Renci Yiyuan*), domine avec ses 11 étages. On ne voit que lui. L'église paroissiale est une annexe cubique de cet hôpital. La plupart des "paroissiens" sont en fait les Philippins travaillant dans cette zone industrielle de Hsinchu. Visibilité, relativité, ambigüité de l'architecture chrétienne à Taiwan, à la source d'un questionnement…