

LES COMMUNAUTES DE FIDELES D'AUJOURD'HUI ET LES EDIFICES RELIGIEUX HISTORIQUES

Malgré la chaleureuse hospitalité de nos amis hongrois, je me sens un peu égaré dans ce colloque, pour deux raisons différentes.

Tout d'abord, hier, en entendant les divers exposés, j'ai été étonné de ce que l'on voulait faire passer pour de l'architecture moderne. J'ai, pour ainsi dire, comme profession en ma qualité de critique d'architecture, de combattre les principes erronés d'une soi-disant architecture contemporaine, mais je me sens ici obligé de prendre la défense de l'architecture moderne, d'affirmer qu'elle existe et qu'elle est tout autre que celle que l'on nous a montrée hier. Il est d'ailleurs étrange qu'il n'y ait pas — ou si peu — d'architectes modernes à un colloque qui traite en premier lieu de l'architecture contemporaine. On a parlé de la rénovation urbaine dans divers pays d'Europe mais, à part un ou deux exemples réussis, l'architecture moderne était absente des opérations montrées, ou si l'on préfère, l'architecture véritable qui se pratique dans ces pays et pour laquelle, en général, l'opposition entre l'ancien et le moderne n'existe même pas. Ce sont, bien au contraire, ces architectes modernes qui se sont révélés les plus sensibles aux valeurs du passé et qui les intègrent le plus heureusement dans un milieu vivant. Il est assez ahurissant de constater que l'on parle encore, à ce colloque, de l'architecture moderne comme d'une abstraction et qu'on lui emprunte seulement des éléments stylistiques très superficiels et depuis longtemps périmés. Nous sommes pourtant loin maintenant de l'époque où Le Corbusier présentait son Plan Voisin pour Paris. En outre, une des convictions profondes de l'architecture d'avant-garde est qu'elle ne doit plus être au service de l'élite cultivée qui est au pouvoir. Elle cherche, par tous les moyens, à créer un « habitat total » pour ceux qui en sont actuellement exclus. Comme ce sont souvent les quartiers historiques qui sont habités par les moins riches, la confusion est complète entre l'inspiration sociale de l'architecture actuelle et la rénovation, qui n'a pas peur de chasser les gens de leurs habitations. Mais, comme cela n'entre pas dans mon sujet, je n'y insiste pas.

La seconde raison pour laquelle je ne me sens pas tout à fait à mon aise ici tient au caractère plutôt théorique de mon intervention. Mon exposé, où j'essaye de dégager quelques principes directeurs, s'insère mal dans le contexte par trop pragmatique de ce colloque, qui étudie des faits que l'on pouvait supposer bien connus depuis longtemps. De plus, il s'agit d'un domaine particulier, celui des édifices religieux historiques. Je crois, cependant, que ce que l'on peut dire des églises est aussi vrai pour d'autres catégories de bâtiments; les changements

intervenues dans l'attitude des ecclésiastiques ne peuvent être interprétés que comme un exemple-type, extrêmement significatif, de l'évolution culturelle générale.

Dans ce colloque où l'on recherche les rapports qui existent entre l'ancien et le moderne dans le processus dynamique que nous appelons la ville, le problème des édifices religieux est traité à part. On peut se demander pourquoi. Est-ce dû au fait que le patrimoine monumental, du moins dans les pays d'Europe occidentale, comprend tant de constructions religieuses qui servent encore au culte que, dès lors, les communautés de fidèles, propriétaires ou utilisatrices de ces bâtiments, doivent être impliquées dans la prise des décisions concernant ces édifices? Dans ce cas, il s'agit d'un problème pratique de gestion qui, en général, n'appelle guère de commentaires: l'édifice religieux est soumis aux principes universels qui régissent la conservation des monuments et chaque cas doit être examiné avec les responsables locaux, dans le cadre des législations et des usages existants. Ou bien, est-ce parce que l'on accorde un intérêt trop exclusif au lien fonctionnel qui unit édifice religieux et culte, suivant en cela des conceptions architecturales modernes depuis longtemps périmées?

Une étude du rapport édifice religieux-liturgie nous conduirait plus loin que la question de propriété, très accessoire au plan théorique, mais, finalement, cette étude resterait elle aussi étrangère à la véritable question: *la possibilité pour les communautés chrétiennes de s'identifier avec leurs édifices religieux*. C'est cette question que j'ai traitée ici, dans la mesure où elle peut apporter quelques éclaircissements sur les fondements théoriques de la conservation des monuments.

1. La relation entre la communauté chrétienne et ses édifices culturels a toujours été problématique pour cette communauté même, à tout le moins depuis sa reconnaissance par Constantin. Consciemment ou inconsciemment, toute prise de position dans cette question a constitué, tout au long de l'histoire de l'Eglise, une part importante de la définition de l'identité propre de la communauté de foi par rapport à l'ensemble des autres formes de communautés auxquelles elle était mêlée. Déjà, il faut remarquer d'emblée qu'une religion qui fit montre d'un tel besoin de définitions dogmatiques et qui, de plus, pouvait se réclamer de textes bibliques, n'arriva jamais à édifier une doctrine explicite et cohérente en matière de constructions religieuses. Même dans sa liturgie, dont on aurait pu supposer qu'elle donnerait des indications directes sur l'espace dans lequel elle se déroule, l'Eglise ne nous livre quasiment aucune donnée. Il est bien connu que, dans les Actes

des Apôtres, chronique des comportements des premiers chrétiens, on raconte comment le culte — pour autant qu'on puisse ici parler de culte — se déroulait dans une maison quelconque. Mais même à l'apogée de ce qu'il est convenu d'appeler la civilisation chrétienne, dans la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, il est à peine question de l'édifice du culte. Au cours de l'âge d'or de l'architecture religieuse chrétienne, St-Thomas d'Aquin définit l'église comme « la maison où l'on célèbre l'Eucharistie », sans plus. Les quelques rares descriptions de consécration d'églises et d'édifices religieux comme celles d'Eusèbe, le théologien de la Cour de Constantin ou, plus tard, les interprétations symboliques telles que celles de l'abbé Suger de Saint-Denis peuvent être qualifiées de marginales dans l'ensemble de la littérature théologique et liturgique. Rien n'indique qu'elles aient jamais fait partie de l'essentiel de la foi ou de la vie liturgique. Par contre, il ressort clairement d'études tant d'historiens d'art tels que Panofsky, Sedlmayr, von Simson, que de liturgistes, comme Jungmann, que la cathédrale gothique ne doit pas être interprétée comme l'expression d'une attitude chrétienne générale, mais comme le seul résultat possible d'un concours de circonstances très précises que l'on peut situer historiquement et géographiquement: circonstances propres à une partie de la civilisation occidentale de cette époque et dont une interprétation déterminée de la chrétienté et de la tradition chrétienne n'était qu'un élément. En tant que liturgiste, Jungmann va, à ce propos, jusqu'à faire mention de la force centrifuge du gothique. En aucune façon, on ne peut parler d'une identification entre communauté de fidèles et édifice religieux. Le rapport entre communauté de fidèles et édifice religieux n'est rien d'autre qu'un aspect de la relation générale, sans cesse changeante, existant entre la société et l'architecture prise comme image exprimant une certaine forme de vie sociale. Avec la Renaissance italienne naît le besoin d'une réflexion rationnelle approfondie sur l'architecture. La relation esquissée il y a un instant devient maintenant évidente. L'édifice religieux n'est ni plus ni moins chrétien qu'avant. Cependant, les structures sociales sont modifiées et ceci entraîne une nouvelle relation entre architecture et société. C'est précisément parce que l'édifice religieux n'était pas figé par une doctrine qu'il put devenir la création la plus pure de cette nouvelle relation. Le cadre de cet exposé ne permet pas d'approfondir cette évolution ni d'analyser le rôle que la chrétienté y a joué. Nous devons nous contenter de constater qu'à partir de ce moment l'architecture n'est plus un moyen d'expression de la société prise dans son ensemble, mais le produit d'une activité artistique et intellectuelle qui, comme la science, possède son objet propre et obéit à des lois spécifiques. Ce n'est pas pour rien que c'est à ce moment-là que se situe le début de la théorie et de l'histoire de l'architecture et que nous touchons la base de l'académisme (et de la conservation des monuments). La rationalisation du processus ar-

chitectural rend possible et même indispensable sa manipulation consciente. Pour rester dans le domaine des églises, il n'est pas de meilleur exemple que le baroque romain pour montrer comment l'architecture a glissé de l'existential vers l'apologétique, comment elle est utilisée pour convaincre non de ce qu'est la réalité, mais de ce qu'on veut qu'elle soit. L'architecture devient l'expression d'idées abstraites telles qu'elles sont formulées par une élite qui aspire au pouvoir. Ce même processus a été mis en lumière par Sedlmayr pour le baroque allemand: ce baroque est l'incarnation d'une utopie, d'une volonté de puissance absolutiste et non d'une communauté vivante.

Le « Gothic Revival » qui réagit contre cette évolution de l'architecture et de la construction d'églises, n'est pas plus que les « styles » précédents, en premier lieu, l'affaire de l'Eglise. Il joue toutefois un rôle important dans l'évolution récente de la construction d'églises, parce que, pour la première fois, il est question d'une réelle identification de l'institution de l'Eglise et d'un certain type d'édifice religieux, bien que cette identification soit superficielle et partielle. C'est à dessein que je ne parle plus maintenant de communauté de fidèles mais d'institution religieuse, parce que l'identification avec une forme architecturale coïncide avec l'aboutissement de l'évolution d'une communauté de fidèles dynamique en une institution stricte et en principe immuable. L'une dépend d'ailleurs de l'autre. Alors naissent, pour la première fois, des notions telles que « art chrétien » et « architecture religieuse » ainsi que des systèmes théoriques pour les expliquer.

A l'intérieur de l'identification « institution religieuse-style architectural » devraient naturellement être aussi examinées les évolutions de la vie qui se développent en dépit des prescriptions et des réglementations, mais, globalement, il n'en reste pas moins que les églises s'enferment de plus en plus sur elles-mêmes et essaient d'ériger un monde et une civilisation propres, sur la base d'une tradition qui, pour une bonne part, est artificiellement mise en œuvre dans ce but.

La signification de cette évolution est ambivalente, si on l'envisage dans le cadre de la conservation des monuments. Cette attitude conservatrice a permis, en effet, de préserver des monuments qui, sans cela, auraient subi des modifications plus importantes que ce ne fut le cas; mais, d'autre part, par suite de cette attitude rigide, le monument a été considéré, à tort, comme le produit d'un état d'esprit largement dépassé, ce qui a constitué un obstacle pour le développement d'une nouvelle communauté. Ainsi s'explique la réaction violente et partielle du « mouvement moderne » en architecture contre tout ce qui était historique. Par exemple, dans la formation dispensée au Bauhaus, Gropius rejetait tout contact avec l'histoire et, dans son Plan Voisin, Le Corbusier n'hésitait pas à raser tout le cœur de Paris, à quelques « monuments » près.

2. Même à l'intérieur de l'Eglise, le choc était inévitable entre l'institution qui s'était identifiée à un style

architectural et la communauté qui exigeait de nouvelles formes ou, à tout le moins, une nouvelle relation avec les formes dans lesquelles elle ne se reconnaissait plus et qui ne correspondaient plus à son expérience vécue. Une fois encore, cette opposition à l'intérieur de l'Eglise n'est rien d'autre qu'une forme spécifique de la relation faussée qui existe entre l'architecture et l'urbanisme modernes et le milieu historique; c'est la raison pour laquelle une analyse de cette relation peut également contribuer à clarifier le problème général de la conservation des monuments.

Le schéma auquel les attitudes opposées peuvent être ramenées est, dans son ensemble, assez simple. D'un côté, on s'agrippe au style architectural représentatif comme à une part de son identité propre. Y renoncer équivaldrait, pense-t-on, à renoncer à soi-même et à renier son propre passé. Ce dernier est alors considéré comme une sorte de propriété privée sur laquelle on peut faire valoir des droits illimités. En d'autres termes, l'identité n'est pas tellement vécue comme une plénitude existentielle actuelle, mais comme une référence à un système de valeurs immuable, absolu, sans qu'on semble se rendre compte de son caractère arbitraire. Ce renforcement de l'aspect absolu de l'arbitraire rencontre une opposition. On ne considère plus le passé comme un tout glorieux et homogène, mais comme une évolution pleine de contradictions, qui doit être poursuivie et clarifiée. Cette résistance revêt plusieurs aspects. A l'origine, le rejet radical des formes du passé est assez rare au sein des Eglises, pour la simple raison que l'on s'exclut soi-même de l'institution religieuse en adoptant cette attitude. Ces dernières années, cette attitude a fondamentalement changé et, de plus en plus, des voix s'élèvent à l'intérieur même de l'institution contre tout lien entre l'Eglise et les formes historiques auxquelles elle a donné lieu dans le passé, parce que ces formes sont ressenties comme des masques recouvrant le visage de l'Eglise d'aujourd'hui. L'attitude la plus fréquente, qui est confirmée par des documents officiels de l'Eglise, est d'ailleurs une attitude de compromis qui s'efforce de concilier ancien et moderne en actualisant l'édifice religieux traditionnel. Cette actualisation part de deux approches assez disparates. L'une s'inspire de la vitalité de l'art contemporain et veut combler le fossé entre l'architecture-art vivant et l'architecture-art sacré. L'autre actualisation se fait sous la pression du mouvement liturgique qui, originellement orienté d'une manière très historique, a évolué rapidement dans une direction plus sociale: la liturgie doit être vécue par le peuple tout entier et non être l'expression exclusive d'une culture cléricale. Ces deux approches n'aboutissent pas parce que, à cause de l'interprétation inexacte des modes de pensée transmis, elles n'acceptent pas — et ne peuvent d'ailleurs accepter — les conséquences de leur propre engagement. Il ne nous est pas possible ici de suivre plus avant la dialectique de ces échecs inévitables, nous indiquerons seulement qu'à la base il y avait une conception erronée de l'ancien et du moderne et, plus pré-

cisément, une fausse identification entre la communauté, d'une part, et son expression artistique et architecturale d'autre part. Quelque forte que soit la volonté de renouvellement, on a toujours cherché ce renouveau à l'intérieur du cadre de « l'art sacré » et de « l'architecture sacrée », alors qu'il s'agissait précisément de briser ce cadre. Un petit exemple pour rendre tout ceci plus clair: lorsque l'on transpose la liturgie latine en langue dite vulgaire, on méconnaît et l'originalité d'une langue liturgique — on la traite comme une langue fonctionnelle moderne en négligeant son caractère hymnique — et l'originalité de la langue vulgaire qui ne se prête pas à cet usage hymnique. Il en résulte que tant les partisans de la langue liturgique latine que ceux de la langue vulgaire se sentent mal à l'aise: la richesse intrinsèque de la langue liturgique est jetée par-dessus bord au profit d'une langue vulgaire non signifiante. C'est exactement la même chose qui se passe dans l'adaptation de l'édifice du culte, avec cette grande différence, toutefois, que l'édifice du culte est une œuvre unique et que sa traduction en termes contemporains entraîne la destruction définitive de l'original sans que quoi que ce soit de positif, mis à part un semblant d'adaptation, ne vienne prendre sa place. Même en mettant les choses au mieux — je pense par exemple à la Liebfrauen-kirche de Trèves que Rudolf Schwarz a rénover — l'ambiguïté demeure et empêche tant la relation ouverte directe avec le monument architectonique que la compréhension de la liturgie catholique. Avec les considérations ci-dessus, nous risquons, à notre tour, de nous enfermer dans le modèle de pensée critiqué en partant du principe que l'édifice du culte est un monument exclusivement religieux, primordial pour le culte et significatif par cette seule destination. On peut le soutenir facilement quand il s'agit des piétre productions de l'architecture sacrée contemporaine. Mais cela ne vaut pour aucun autre monument, et sûrement pas pour une église historique qui, en plus de sa fonction culturelle, a aussi et surtout une signification sociale. A l'origine, fonction et signification étaient intimement liées, sans que l'on puisse dire qu'elles soient identiques pour autant. Ce n'est que lorsqu'on admet ce dernier point qu'on peut élaborer une théorie justifiée de la conservation des monuments et admettre qu'une œuvre architecturale peut recevoir de nouvelles interprétations fonctionnelles sans devoir nécessairement sacrifier sa signification. C'est parce qu'on n'a pas tenu compte de cette autonomie relative de l'architecture et de sa signification dans le contexte spatial et social qu'on en arrive maintenant si souvent à ces décisions à courte vue qui consistent à démolir les églises qui ont perdu leur fonction culturelle, comme c'est le cas actuellement aux Pays-Bas. On comprend que la communauté religieuse ne puisse plus prendre en charge la conservation des édifices religieux avec lesquelles elle n'a plus de liens en tant que communauté religieuse. Mais le fait lui-même montre, une fois de plus, d'une part le manque de compréhension de la signification

sociale d'un monument pour le milieu tout entier et, d'autre part, la politique mal structurée qui en est la conséquence. La réaction spontanée de la population, qu'elle soit confessionnelle ou non, contre la démolition d'églises, particulièrement celles du XIX^e siècle, qui constituaient un signe dans le quartier, est dès lors significative; d'autant plus que la démolition se fait, neuf fois sur dix, au profit d'intérêts financiers privés.

3. Afin d'apporter quelque clarté dans cette situation complexe, il est nécessaire, me semble-t-il, de formuler quelques hypothèses théoriques nettes. La conservation des monuments est, en effet, encore trop souvent fondée sur des motifs vagues et sentimentaux.

a) On chercherait en vain dans la tradition et dans la théologie chrétiennes occidentales, prises dans leur ensemble, une incitation directe à créer une théorie de la conservation des monuments ecclésiastiques. En d'autres termes, il n'existe pas de lien spécifique entre le dogme ou le culte et une construction, ou un type de construction particulier. Les formes et types qui furent érigés au cours des siècles comme églises chrétiennes étaient le produit d'une certaine civilisation dans laquelle les communautés de fidèles exerçaient leurs activités. C'est dans cette perspective que l'identification théorique de communautés de fidèles et d'édifices religieux telle qu'elle apparut au XIX^e siècle doit être interprétée et étudiée du point de vue de la phénoménologie de la religion et de l'histoire de la culture.

b) Cette attitude « libre » à l'égard du monument est d'ailleurs déjà significative en elle-même. Elle devait avoir une influence indirecte sur l'évolution de l'architecture et de la construction des églises. Comme le formulait F.L. Wright, grâce à cette attitude, l'architecture peut devenir architecture et rien qu'architecture, détachée désormais de toute signification sacrée spécifique. La libération de l'architecture pour ne plus être qu'elle-même signifie aussi la libération de l'homme par rapport au monument: l'homme n'est pas au service du monument, mais le monument est au service de l'homme, pour paraphraser une parole évangélique. Cette thèse constitue d'ailleurs la dernière justification du fonctionnalisme dans l'architecture moderne. On doit toutefois reprocher à ce fonctionnalisme d'être parti d'une conception par trop étroite et par trop individualiste de l'homme. Cette liberté théorique par rapport au monument est du reste aussi la condition pour que celui-ci puisse acquérir une signification en tant que tel, indépendamment de ses associations concrètes dans un contexte historique déterminé et, par conséquent, puisse être chargé de significations nouvelles.

c) Si ces thèses sont exactes, l'attitude de la communauté de fidèles à l'égard de ses édifices religieux historiques doit être empreinte d'une indépendance totale. Pour autant que la communauté utilise encore ses églises historiques, ses relations avec ces dernières doivent être aussi indépendantes que celles, par exemple, d'un directeur de musée qui y installerait un musée ou d'un club de jeunes qui en ferait un lieu de rencontre. Cette

indépendance est indispensable tant pour des raisons internes à la communauté que pour des raisons sociales et culturelles générales. Pour des raisons internes à l'Eglise, on comprend qu'il doit être particulièrement difficile, voire impossible, pour une communauté religieuse, de se dégager des associations historiques liées à un type déterminé d'édifice religieux. L'église d'aujourd'hui n'a pas plus à voir avec Saint-Pierre de Rome ou avec la cathédrale de Chartres qu'avec, par exemple, l'Inquisition. Pas plus qu'elle ne considère encore l'Inquisition comme une institution admissible, elle ne peut davantage s'appropriation ces monuments comme expression d'elle-même.

Pour le monde extérieur aussi l'identification entre communauté religieuse et édifice religieux peut donner lieu à des malentendus parce qu'ainsi on fait endosser au monument une signification qu'en réalité il ne possède plus. Le véritable rôle qu'il peut jouer dans la communauté d'aujourd'hui en est altéré. En associant encore l'édifice religieux à une forme spécifique de vie religieuse, l'Eglise aliène le monument de sa signification sociale générale et empêche la communauté d'en prendre possession complètement et sans préjugés, tant spirituellement que fonctionnellement.

Du point de vue de l'Eglise, cette attitude signifie donc tout, sauf une position négative envers la conservation des monuments; au contraire, elle constitue un stimulant pour élargir les bases de départ de la conservation des monuments et pour mieux les intégrer dans une vision générale de l'environnement total. L'exemple de l'utilisation « spontanée » des Halles de Paris pendant la courte période entre leur désaffectation et leur démolition montre quelles sont les possibilités qu'impliquerait la « libération » d'édifices religieux au profit d'initiatives émanant de la communauté. En définitive, la répu gnance d'une communauté pour le monument auquel elle semble destinée et la signification « non-monumentale » ou désacralisée que le monument y acquiert ne peut qu'avoir une influence favorable sur l'évolution de l'architecture moderne, en s'éloignant d'une représentativité monumentale dont elle est généralement prisonnière vers un sens communautaire engagé et une véritable intériorité.

Dans la pratique contemporaine, on paraît être encore loin de ces positions théoriques. Toutefois, l'évolution à l'intérieur des communautés de fidèles est très rapide en ce domaine et je crois que la conservation des monuments a tout intérêt à en tenir compte et à partir de principes réalistes et clairs. Les temps où les communautés de fidèles se contenteront encore d'un rôle culturel folklorique semblent près d'être révolus. Il y a quelques années à peine, il était impensable que des églises puissent être vendues pour la démolition. Dans certains pays, ces cas ne sont déjà plus exceptionnels.

C'est, à mon avis, l'un des problèmes les plus urgents qui se posent aujourd'hui dans le domaine de la conservation des monuments.

Geert BEKAERT