

CRÉER LE TEMPS, CRÉER L'ESPACE

PERMETTEZ-moi d'ouvrir cet exposé par une réflexion de l'un des penseurs du siècle dernier qui me semble être le plus contemporain de nos questions actuelles. Je veux parler de Nietzsche. Il écrit dans « La naissance de la tragédie » :

« Il nous faut entrer au cœur des luttes qui se déroulent, comme je l'ai dit, dans les hautes sphères de notre monde actuel, entre une soif insatiable et optimiste de connaissance et un tragique besoin d'art¹. »

Mon propos de liturgiste s'interrogeant sur les liens qui unissent l'art et la liturgie chrétienne va se situer entre ces deux pôles de la réflexion de Nietzsche. Qu'il y ait, aujourd'hui, une soif de connaissance encore plus grande qu'au siècle dernier, c'est inutile de le démontrer. Mais qu'en est-il, de nos jours, de ce « tragique besoin d'art » ? Et surtout, y a-t-il lutte entre cette soif et ce besoin ? Et si oui, où le combat se situe-t-il et quelle bataille les chrétiens ont-ils à mener ?

1. NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, Gallimard (Coll. Idées), Paris: 1949, p. 106.

I. L'inconnu

Si Leroi-Gourhan peut dire que « le fait humain par excellence est peut-être moins la création de l'outil que la domestication du temps et de l'espace, c'est-à-dire la création d'un temps et d'un espace humains »², c'est parce que temps et espace sont les grandes inconnues de l'homme. Inconnue immédiate, et pour le temps, l'homme s'inquiète et demande de quoi demain sera fait ; et pour l'espace : « Qu'y a-t-il au-delà de mon territoire ? Quels dangers vais-je courir si je m'y aventure ? » Inconnue lointaine, la grande inconnue, l'inconnue métaphysique ! Et pour le temps, l'homme se dit : « Comme la vie est courte ! Y a-t-il quelque chose après ? » Et pour l'espace : « D'où venons-nous, où allons-nous ? Qu'y a-t-il de l'autre côté ? »

Une inconnue plus troublante que jamais en notre xx^e siècle, en raison du déséquilibre entre les connaissances scientifiques qui n'ont cessé d'augmenter et le sens de la vie — la signification du monde — qui stagne et va même jusqu'à diminuer lorsqu'il se heurte à la menace atomique toute prête à l'engloutir dans le non-sens radical.

II. Un temps et un espace humains

C'est contre cet emprisonnement que l'homme a de tout temps réagi. Et d'abord, par rapport au temps.

Le mythe, dont Lévi-Strauss dit qu'il est « une protestation contre le non-sens »³. « Le mythe — et c'est Mircea Eliade qui parle cette fois — raconte une histoire sacrée, c'est-à-dire un événement primordial qui a eu lieu au

2. LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole*, t. II : *La mémoire et ses rythmes*, Albin-Michel, 1965, p. 139.

3. LÉVI-STRAUSS cité par MERQUIOR, *L'esthétique de L.S.*, P.U.F., 1977, p. 26.

commencement du temps, *ab initio* »⁴. C'est dire qu'il tente d'expliquer l'expérience vécue en la faisant sortir de l'histoire. Ou mieux, il s'empare du temps historique pour le libérer en le rattachant au temps originel.

Indissociable du mythe, *la fête religieuse*. Je cite encore Mircea Eliade : « La fête religieuse est la réactualisation d'un événement primordial, d'une histoire sacrée dont les acteurs sont les dieux... Par conséquent, les participants à la fête deviennent les contemporains des dieux⁵. » A la nécessité sociale du retour ponctuel de la fête, et notamment du sacrifice, va répondre cet autre maître du temps qu'est le calendrier. La fête, elle aussi bien sûr, s'empare du temps historique, mais pour faire vivre à l'homme quelque chose du temps originel, du temps paradisiaque.

Indissociable du mythe et de la fête, *le rite*. Mais de quoi est le rite, du temps ou de l'espace ? Tout rite est une sorte de danse sacrée dont chaque pas rythmé nous fait inséparablement nous emparer du temps maîtrisé et de l'espace dominé.

Pour ce qui est de l'espace proprement dit, l'homme va d'abord s'attaquer au « chaos extérieur »⁶ pour s'aménager un territoire sûr. Dans le tout dernier Cahier de l'Herne, c'est encore Mircea Eliade qui apporte à notre propos quelques réflexions pertinentes. Il écrit : « Se situer dans un paysage, l'organiser, l'habiter, sont des actions qui présupposent un choix existentiel : le choix de l'« Univers » que l'on est prêt à assumer en le « créant »⁷. » Il ajoute : « Pour l'homme des sociétés traditionnelles, la demeure n'est pas profane ; elle est consacrée dans sa structure architectonique même, exactement comme un temple⁸. »

4. Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Gallimard (Coll. Idées), 1965, p. 82.

5. Mircea ELIADE, *op. cit.*, p. 91.

6. LEROI-GOURHAN, *op. cit.*, p. 149.

7. Mircea ELIADE, « Architecture sacrée et symbolisme », in *Cahiers de l'Herne*, Les symboles du lieu, 1983, p. 70.

8. *Ibid.*, p. 65.

Mais à plus forte raison, le temple lui-même est-il avant tout une « création d'univers », puisque c'est lui qui délimite l'espace en espace sacré (le fanum) et en espace profane (pro-fanum : ce qui est devant l'enceinte réservée). A quoi il faut ajouter la remarque de Régis Debray précisant « que la fermeture à l'horizontale suppose logiquement la cheminée à la verticale »⁹, et cette autre remarque, encore de Mircea Éliade, rappelant d'après les travaux de Usener, qu'il y a « parenté étymologique entre templum et tempus », templum désignant un découpage, un « tournant » spatial, et tempus un découpage, un « tournant » temporel¹⁰.

S'emparer du temps et de l'espace pour réguler l'un et aménager l'autre, jusqu'à les mélanger dans les rites du temple, c'est la façon qu'a l'homme de s'expliquer sa condition et de la rendre vivable.

III. L'art et la liturgie : une même source

Une première approche du lien qui unit l'art et la religion pourrait se borner à constater qu'il n'y a pas de mythe sans conteur, sans poète peut-être, qu'il n'y a pas de rite sans danseur, sans musicien, mais aussi sans peintre des visages, des masques, des totems ou des parures, qu'il n'y a pas de temple sans architecte, ni sculpteur pour le décorer...

Durkheim en affirmant que : « C'est des mythes et des légendes que sont sorties la science et la poésie ; c'est de l'ornementation religieuse et des cérémonies du culte que sont venus les arts plastiques »¹¹ et Roger Bastide en prétendant que « Lorsque l'homme eut pris conscience de sa puissance créatrice, la société s'en empara pour la faire

9. Régis DEBRAY, *Critique de la raison politique*, Gallimard, 1981, p. 258.

10. Mircea ELIADE, *op. cit.* (Cahiers de l'Herne), p. 66.

11. DURKHEIM, *Année sociologique II*, p. IV.

servir à des fins magiques et religieuses »¹², ne nous mènent pas plus loin qu'à cette intéressante mais insuffisante constatation. Ce que nous voulons savoir, c'est pourquoi, dès le début de l'humanité, l'art et la religion sont si liés. Et c'est Lévi-Strauss qui va nous le faire pressentir.

Pour Lévi-Strauss, l'art et la religion ont la même source. A regarder l'univers, on s'aperçoit qu'il y a plus de choses qui nous font signe, qu'il n'y a de significations données. Dans cette situation de décalage entre l'abondance de signes et le manque de sens, il revient à la religion comme à l'art, mais chacun selon ses systèmes symboliques propres (la religion par le mythe et le rite, l'art par la peinture, la sculpture, l'architecture ou la musique), de chercher à relier, à rassembler, à « symboliser » donc, ce qui fait signe avec une signification possible. C'est ce flottement de signification, ce « signifiant flottant », comme dit Lévi-Strauss, qui est, selon ses propres mots, « le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique »¹³. L'art et la religion se trouvent donc doublement liés par le fait qu'ils sont tous deux des activités de production du sens et qu'ils travaillent avec des signes, se distinguant ainsi de la science qui, elle, vise la connaissance et travaille avec des concepts. En fin de compte, l'art et la religion ne sont pas faits pour nous faire connaître le monde, le temps et l'espace, mais pour leur donner un sens.

Et si l'on veut une application qui me permettra de rendre hommage à l'art avec lequel j'ai le plus de connivence, je citerai cette phrase de Lévi-Strauss : « La musique expose à l'individu son enracinement physiologique, la mythologie fait de même avec son enracinement social. L'une nous prend aux tripes, l'autre, si l'on ose dire, "au groupe" »¹⁴. »

N'est-ce pas cela qu'avait si bien compris Nietzsche : qu'une connaissance, si indispensable soit-elle, ne fait pas

12. Roger BASTIDE, *Art et société*, Payot, 1977, p. 69.

13. LÉVI-STRAUSS, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, dans *Sociologie et Anthropologie* par Marcel Mauss, P.U.F., p. XLVIII.

14. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques I, Le cru et le cuit*, Plon, p. 36.

un sens ! N'est-ce pas cela que doit comprendre, de toute urgence, notre monde moderne : que l'accumulation de connaissances dont bénéficie notre 20^e siècle, ne fait pas, hélas, que le monde ait un sens de plus ! Plutôt un de moins, dans la mesure où la connaissance scientifique a peu à peu tué la mythologie et provoqué ce que Max Weber a appelé « le désenchantement du monde »¹⁵.

Voilà qui rend encore plus « tragique » que Nietzsche ne l'avait prévu ce « besoin d'art » qu'a notre temps. Mais voilà aussi une situation qui offre peut-être à l'art chrétien une occasion renouvelée d'accomplir sa mission, non seulement dans l'Église, mais dans le monde d'aujourd'hui.

IV. La rupture chrétienne

Si nous regardons maintenant l'art et le christianisme dans le prolongement de ce que Lévi-Strauss nous a fait découvrir de l'art et de la religion, nous allons immédiatement enregistrer une rupture. « Quitte ton pays » (Gn 12, 1), dit Dieu à Abraham. C'est le premier mot de la foi. C'est un mot qui concerne l'espace et qui demande de le quitter ! Pourquoi la foi réclame-t-elle de « quitter son pays » ? Toute l'histoire du Peuple élu — de la Pâque à l'Exode, en passant par les prophètes — tentera de répondre à cette question. Mais il faudra attendre 1 800 ans pour avoir la réponse définitive, et c'est celle de Jésus à la samaritaine : « Crois-moi, femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. L'heure vient — et maintenant elle est là — où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité » (Jn 4, 21-23).

Je cite ici le théologien luthérien Paul Tillich, à la « Théologie de la culture » duquel j'emprunte la réflexion de ce paragraphe. « Le commandement adressé à Abraham de quitter son pays et la maison de son père signifie qu'il

15. Max WEBER, cité par Peter Berger dans *La religion dans la conscience moderne*, Le Centurion, 1971, p. 182.

doit quitter les dieux du sol et du sang, de la famille, de la tribu et de la nation, c'est-à-dire les dieux de l'espace, les dieux du paganisme et du polytheisme... »¹⁶ Et le fait que Paul Tillich lui-même, ait dû quitter son pays, en 1933, à l'arrivée du nazisme, nous renseigne assez, non seulement sur le sens chrétien, mais sur la portée politique de cette révélation. Dès Abraham, Dieu nous fait savoir qu'il n'est pas plus d'ici que d'ailleurs, qu'aucun territoire, qu'aucune famille, qu'aucun sanctuaire ne peut le confisquer. Tillich ajoute : « La synagogue et l'Église devraient à notre époque s'engager ensemble dans un même combat pour le Dieu du temps contre les dieux de l'espace. »¹⁷

Le Dieu du temps ? Mais de quel temps ? Ici encore, rupture. Écoutons Jésus ! « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » (Mc 2, 27). Ce qui est ici le plus étonnant, c'est que Jésus ait dit : « Le sabbat a été fait pour l'homme » et non pas : « Le sabbat a été fait pour Dieu ! »

Notre Dieu n'est donc pas un dieu de l'espace, car il n'y a pas d'autre espace qui lui convienne que cet espace intérieur qu'est le cœur même de l'homme. Notre Dieu est le Dieu du temps, mais pas d'un autre temps que ce temps intérieur qui, comme le sabbat, a été fait pour l'homme. Ainsi se rejoignent l'enseignement évangélique sur le temps et celui sur l'espace. Temps et espace ne sont pas moins donnés au chrétien qu'aux autres hommes. Temps et espace ne sont pas moins capables d'emprisonner le chrétien que les autres hommes. Mais ce don étant fait et cette menace étant circonscrite, l'homme est appelé par Dieu à se rendre libre dans ce qui reste sous sa possible maîtrise : à savoir l'usage. « Ma vie, nul ne la prend, mais c'est moi qui la donne » (Jn 10, 18), déclare Jésus au moment où l'espace se resserre autour de lui et où le temps qui lui reste à vivre est compté.

16. Paul TILlich, *Théologie de la culture*, Denoël/Gonthier, 1968, p. 48.

17. *Ibid.*, p. 50.

C'est avec cette liberté là que chaque homme doit tracer les limites de son propre horizon spatio-temporel. « N'allons donc pas croire que nous entrerons au ciel si nous ne rentrons en nous-mêmes pour nous connaître », rappelait l'auteur du « Château intérieur »¹⁸, la grande Sainte Thérèse d'Avila dont la grande liberté intérieure sera honorée, ce soir, grâce à la liberté d'expression de l'art de notre temps.

V. Le régime de l'art dans le christianisme

Que devient, alors, le régime de l'art dans le christianisme ? Telle est la dernière question sur laquelle nous devons nous interroger ? Le christianisme est une religion. Il faut donc nous attendre à retrouver dans le lien qui unit l'art et le christianisme quelque chose de ce lien que nous avons vu unir l'art et toute religion. Mais le christianisme n'est pas n'importe quelle religion. Il est une religion révélée qui réclame plus que des croyances ; il réclame la foi. Dans ces conditions, qu'arrive-t-il au lien qui unit l'art chrétien et cette pratique chrétienne qu'est la liturgie ?

a) *Le rebondissement du signe*

On pourrait s'étonner de la persistance de l'art dans le christianisme. Si l'art est une activité de recherche du sens, que peut-il encore faire lorsque le sens est donné. En Jésus Christ, Dieu « nous a fait connaître le mystère de sa volonté », dit saint Paul aux Éphésiens (Ep 1, 9). La révélation crée bien une rupture par rapport au système religieux naturel. Mais en même temps, cette rupture donne lieu à un gigantesque rebondissement de la recherche du sens. Voyons la 1^{re} épître de saint Jean (1 Jn 3, 2) : « Dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu. »

18. Sainte Thérèse d'AVILA, *Le château intérieur*, II^e demeure, chap. I.

Voici le sens donné, et donc la rupture. Mais voilà le rebondissement : « Dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons ne paraît pas encore clairement. » Manifestation, épiphanie de ce que nous croyons que nous sommes déjà. Recherche de ce qui « ne paraît pas encore clairement ». Je voudrais citer ici Jean-Yves Hameline à qui ce paragraphe doit quelque chose : « L'incarnation de Jésus Christ peut être considérée comme l'irruption dans le monde d'un signifiant nouveau encore plus inépuisable. »

Art et liturgie ont donc bien toujours la même source, mais bouleversée par l'irruption de cette nouvelle réalité qui nous fait signe, mais qui ne donne pas encore tout son sens : l'incarnation. « Aujourd'hui, nous voyons comme dans un miroir, mais alors, ce sera face à face » (1 Co 13, 12).

En se basant sur les signes déjà donnés, mais en appelant la venue du sens total, l'art et la liturgie font tous deux œuvre de Mémorial, ainsi que nous le démontre cet instant si paradoxal de l'anamnèse où la liturgie nous fait crier au Seigneur : « Viens », alors qu'il n'y a pas 30 secondes que nous croyons qu'il s'est rendu présent dans le pain et le vin ! « La création tout entière crie sa souffrance, elle passe par les douleurs d'un enfantement qui dure encore » (Rm 8, 19).

b) Du mythe à l'histoire

Il faut en second lieu que nous parlions de l'art et du mythe. On nous a dit que l'art et le mythe avaient partie liée dans l'histoire religieuse de l'humanité. Peut-être suffit-il de voir ce que l'art sculptural a fait au tympan et aux chapiteaux de ce lieu liturgique qu'est la cathédrale d'Autun pour se convaincre que le christianisme n'a pas aboli ce lien. Ici, pourtant, deux ruptures interviennent entre les propos de l'anthropologue et l'analyse de la situation actuelle du christianisme.

La première date d'Abraham, s'amplifie avec Moïse et culmine dans l'événement de la Pâque du Christ : c'est que

le christianisme n'est pas une religion fondée sur les mythes, mais sur l'histoire. C'est dire que bien loin de nous renvoyer dans un temps « hors du temps », il nous incarne profondément dans le temps humain. Ce n'est pas en nous échappant de notre histoire que nous devenons « contemporains de Dieu », c'est au contraire en nous y insérant à fond, au jour le jour. Là aussi, c'est de mémorial qu'il s'agit, c'est-à-dire de fondement sur l'événement historique du salut pour permettre à Dieu de faire, à partir du temps et de l'espace qui nous sont donnés, l'histoire de notre salut, et rien de cela ne peut arriver hors de nous, comme Jésus nous l'a fait pressentir dans sa déclaration à la Samaritaine et sur le sabbat.

La seconde de ces ruptures vis-à-vis du mythe vient de notre monde moderne dont nous avons dit qu'il avait tué la mythologie. Dès 1800, dans son « Dialogue sur la poésie », Schlegel écrivait : « Tous les points essentiels sur lesquels la poésie moderne le cède à l'ancienne se laissent résumer en ces mots : nous n'avons pas de mythologie. »¹⁹ Lévi-Strauss le sait et fait à ce sujet une réflexion qui cadre admirablement avec notre propos : « Dans la civilisation mécanique, il n'y a plus de place, pour le temps mythique, qu'en l'homme même. »²⁰

Ces deux ruptures nous semblent porter deux appels chrétiens adressés à l'art. Qui serait plus à même de continuer à croire que l'on peut cependant travailler avec des signes, dans notre 20^e siècle, que les chrétiens qui sont les fils d'une démythologisation qui a commencé, il y a 3 800 ans, avec le « Quitte ton pays » que Dieu dit à Abraham ? Si notre époque ressent « un tragique besoin d'art », est-il présomptueux de prétendre que les artistes qui œuvrent dans la mouvance du christianisme ont, avec le rebondissement de signes que constitue l'incarnation, une chance intacte de création. Malgré l'actuel effacement des mythes, l'incarnation peut encore inépuisablement faire parler les signes du monde.

19. SCHLEGEL, *Gespräch über die Poesie*, cité par Rémi Braque, dans *Communio*, tome VII, 1982, n. 6, p. 13.

20. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale I*, Plon, 1958, p. 225.

Voici le second appel. Cette tâche artistique ne devient-elle pas, aujourd'hui, une urgente mission, lorsque, de toute part, et pas seulement chez les chrétiens, on se rend compte que l'augmentation de la connaissance objective des choses risque de nous faire perdre l'intériorité de leur sens. Un grand penseur comme Heidegger s'en est lui-même inquiété et, pour cette raison, demandait à l'art d'être « un retournement hors de la région des objets et de leur représentation vers le plus intime de l'espace du cœur »²¹. S'il n'y a plus de temps mythique ni d'espace sacré, l'artiste ne demeure-t-il pas cet « *adorateur en esprit et en vérité* » à qui son adoration permet la recherche du sens vrai des choses de notre monde.

c) *De Dieu à l'homme — de l'homme à Dieu*

Nous parlerons, enfin, de cette œuvre de médiation que l'art et la liturgie sont chargés d'établir entre l'homme et Dieu. Voici comment le Père Chenu mentionne et ce lien et cette rupture qui nous occupent. Il existe : « deux genres de culte différents. Il y a la religion qui émane de la nature de l'homme, dès lors qu'il entre en rapport avec la divinité... D'un tout autre type est la religion qui procède de la foi, c'est-à-dire de l'écoute d'une parole de Dieu. Ce n'est plus l'homme qui monte vers la divinité ; c'est Dieu, un Dieu personnel, qui, de son initiative, entre en conversation et en communion avec l'homme, et, selon la loi de cet amour, se fait homme. »²²

Retenons deux points de cette réflexion. Le premier, c'est que l'art et la liturgie n'ont pas moins, dans le christianisme que dans les autres religions, à faire œuvre de médiation entre l'homme et Dieu. Mais l'originalité de la

21. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, p. 253.

22. M.-D. CHENU, *Anthropologie de la liturgie*, dans *La liturgie après Vatican II*, Paris: 1967, Cerf (Coll. « Unam Sanctam »), p. 164.

religion chrétienne vient de ce que ce chemin n'est pas le seul et n'est surtout pas le premier. En christianisme, c'est Dieu d'abord qui vient à l'homme. L'art comme la liturgie ont donc d'abord à s'exprimer comme voie de Dieu à l'homme avant d'être chemin de l'homme à Dieu.

Le second point vient encore préciser ce premier. Cette voie de Dieu à l'homme s'appelle Jésus Christ. « Il est l'image du Dieu invisible » (Col 1, 15), nous dit saint Paul. C'est-à-dire que toute médiation liturgique ou artistique est toujours précédée par ce symbole vivant de Dieu qu'est le Christ, et puise en lui sa puissance médiatrice.

Allons plus loin encore. S'il y a bien, en second certes, mais réellement, un chemin chrétien de l'homme à Dieu, c'est uniquement par le Christ, avec lui et en lui qu'il peut exister. Et ce mouvement s'appelle l'Eucharistie, l'acte par lequel, dans le Christ, nous rendons à Dieu la grâce que nous avons, par le Christ, reçue de lui.

Dieu nous donne l'espace d'un morceau de pain et le temps d'un partage. A nous de créer l'Eucharistie du Christ, avec cet espace, avec ce temps, mais aussi avec toutes choses visibles, et spécialement avec toute notre vie. « Soyez eucharistiques » (Col 3, 15), nous dit saint Paul : consacrez chaque chose du monde et de votre vie pour qu'il lui arrive ce qui arrive au pain.

Nous voici parvenus, non à une conclusion, mais à un sommet. Il me semble logique de me retirer maintenant pour laisser l'art parler. Je cède donc la parole à deux poètes dont l'Église a retenu les hymnes pour sa prière :

Le premier : Didier Rimaud

« Prenons la main
 Que Dieu nous tend.
 Voici le temps
 Où Dieu fait grâce
 A notre terre.
 Jésus est mort
 Un jour du temps.
 Voici le temps
 De rendre grâce
 A notre Père.

L'unique Esprit
 Bénit ce temps.
 Prenons le temps
 De vivre en grâce
 Avec nos frères. »²³

Le second, pour mettre un terme à ces mots, mais pas à leur projet. Ce sont des vers de Patrice de la Tour du Pin :

« Prenez son corps dès maintenant,
 Il vous convie
 A devenir Eucharistie. »²⁴

Claude DUCHESNEAU

23. Didier RIMAUD, dans *Prière du Temps Présent*, p. 1151.

24. Patrice de LA TOUR DU PIN, dans *Prière du Temps Présent*, p. 531.