

# FRAGMENTATION ET POÉTIQUE DE LA FOI

## 0. INTRODUCTION

En mai 1989 le magazine *Lire* s'engageait dans un article polémique et impitoyable sur l'état résiduel de l'influence chrétienne (de l'Eglise) sur la littérature française contemporaine et sur la culture tout court (1). Dououreux constat: «hormis quelques rares exceptions, les grands intellectuels catholiques ont disparu de notre scène» (2); la portée chrétienne sur les lettres françaises, jadis si féconde, engagée et attrayante a rétréci comme une peau de chagrin. Même constat d'ailleurs si l'on se penche sur la présence toute symbolique de la pensée chrétienne dans le cadre feutré de l'Académie Française, obligée autrefois. On objectera qu'il y a toujours quelques figures (Guitton, Frossard,...) à siéger parmi les Immortels. On est, néanmoins, bien loin d'une *intelligentsia* compacte et militante.

Dieu, qu'il paraît loin le temps où «le catholicisme s'écrivait» et fournissait une manne d'hommes épris de l'Evangile et de culture, à la pensée foisonnante, clairvoyante et captivante! Tous disparus, les «Grands» qui firent à leur façon le siècle qui, au dire de Malraux, précède celui que sera religieux ou ne sera pas. Tous partis: Claudel, Bernanos, Mauriac, Mounier, Emmanuel, Clavel, Maritain, Cesbron, T. de Chardin, ..., sans relèver à la hauteur. Le dramatique divorce entre l'Eglise et la culture, littéraire notamment; ou, si l'on veut, le fait que le christianisme: ne produise plus (de) la culture et (de) l'art serait, d'après le très médiatique Mgr Lustiger, l'un des symptômes du mal qui parcourt et l'Eglise, et la société elle-même (3). Alors, malaise ou crise profonde?

Il y a, bien sûr, çà et là ce fameux et ambigu retour du religieux, du sacré et du tragique abordé notamment par le penseur chrétien J-M. Doménach, mais qui ne se traduit concrètement qu'en un amalgame de phénomènes décousus et stéréotypés; ce que Max Weber désignait par «polythéisme des valeurs». Bien sûr, il y a ces conversions surprenantes et ces élans mystiques, voire déconcertants. Citons le récent passage d'Eugène Ionesco, dramaturge de l'insolite et auteur de *Rhinocéros*, au catholicisme; ainsi que la conversion engagée de Roger Garaudy (et d'autres intellectuels) à... l'Islam. Soulignons également l'expérience spirituelle de l'écrivain et président de la société des gens de lettres, Didier Decoin, livrée dans *Il fait Dieu* (4).

Il y a finalement ce nouvel investissement de la part d'auteurs et cinéastes athées ou agnostiques sur des *sujets* tirés nostalgiquement du *patrimoine* spirituel chrétien et revisités pour la circonstance; reprises et relectures théologiques plus ou moins libres. Citons Maurice Pialat et **Sous**

le soleil de Satan de Bernanos, Alain Cavalier et Thérèse, Scorcese et The Last Temptation of Christ, Saramago et O Evangelho segundo Jesus Cristo.

Quoi qu'il en soit, face aux décénies antérieures, on est bien loin du compte. Ou bien, — et c'est là que nous nous plaçons — toute Poétique de la foi s'inscrit, dorénavant dans un cadre nouveau et complexe, profondément marqué par la fragmentation et la recherche du sens.

## 1. DE L'APOLOGIE À LA FRAGILE DICTION DE DIEU

Le XX<sup>ème</sup> siècle aura, certes, connu une oeuvre littéraire inspirée et éclairée par une conscience chrétienne active et engagée. Toutefois, il nous faut reconnaître que l'ensemble des grandes figures, écrivains et intellectuels catholiques du siècle ainsi que leur production étaient *grosso modo* irrémédiablement et implicitement placés sous le signe référentiel de la Modernité (5) dans ses différents récits (6), et marqués par l'athéisme de *réappropriation*, qu'il fût de matrice marxiste ou freudienne. Il s'agissait, en effet, de faire valoir par le biais de la pensée et de la littérature une spécificité chrétienne à même de se poser en alternative crédible aux puissants évangiles athées et modernes qui s'étaient appropriés, dans un mouvement prométhéen, l'emprise du christianisme sur le temps et le sens, et l'avaient traduite en un langage sécularisé et profane (7). Les grands écrivains et penseurs catholiques partageaient un espace littéraire, culturel et idéologique où foisonnaient, dans une mouvance plus ou moins humaniste, divers courants de pensée et plusieurs évangiles concurrents. Il suffit de se rappeler la stupéfiante influence marxiste, toute imprégnée de projet, d'eschatologie terrestre et d'idéal révolutionnaire, sur certains écrivains et intellectuels (8).

Alors les grands auteurs et intellectuels catholiques du siècle se sont mis à cerner implicitement ou explicitement la condition toute particulière de l'homme moderne, sans cesse tenté de nier Dieu et d'usurper ses attributs; enclin également à se désespérer de son sort existentiel. Ainsi, le poète Pierre Emmanuel menait-il une *révolution parallèle* où n'était pas étrangère la question de l'homme moderne. Gabriel Marcel prônait une philosophie de l'ici et du maintenant teintée d'espérance. E. Mounier, dans un effort synthétique, essayait de concilier l'apparemment inconciliable: Christianisme et Révolution, refusant toutefois et sans ambages la perception matérialiste du Réel. Sa démarche valut le dégagement original et osé du personalisme face à l'hégémonie intellectuelle et idéologique de Sartre et des marxismes, et se trouva à la source d'un véritable renouveau chrétien. Jacques Maritain, soucieux de restaurer une spiritualité authentique et crédible à l'intention d'une culture (moderne) pénétrée de et modelée par la Raison, sut, tout en demeurant rigoureusement fidèle à l'orthodoxie

ecclésiale, puiser chez Saint Thomas d'Aquin l'inspiration d'une vaste synthèse foi-raison. Gilbert Cesbron, en témoin de l'angoisse humaine dans le cadre des réalités concrètes de la société moderne, prôna sur fond d'unité spirituelle profonde l'engagement social. Teilhard de Chardin élaborait sa synthèse christique et dynamique sur les données déconcertantes de la Science moderne, conscient qu'il fallait *réactiver* l'Evangile face à d'autres récits, à l'époque dignes de foi (9).

Il s'agissait bel et bien pour la plupart des auteurs chrétiens du siècle d'élaborer et de proposer une re-construction (alternative) de la culture moderne autour d'un nouvel idéal humaniste, tout en résolvant en précurseurs, le dramatique divorce entre l'Eglise et la Démocratie né de l'enchevêtrement des événements révolutionnaires de 1789. Mais une fois effondrés les différents récits et le Projet modernes (10); une fois paradoxalement éclatée la rationalité auto-transparente en une atomisation de langages et de codes, quelle configuration donner à une Poétique de la foi? Quels en seront les traits sous-jacents et implicites? C'est, en effet, toute une question de langage et de nomination en période postmoderne et postchrétienne qui se pose et dont la solution,— jamais définitive —, ouvre une *chance positive* (11) d'une approche non-idolâtrique de l'acte de croire, et de l'écrire.

## 2. POÉTIQUE DE LA FOI ET LANGAGES

Partant du caractère irrémédiablement ontologique du discours et de l'abordage linguistique d'Emile Benveniste, Dominique Bourg ébauche une théorie du paradoxe du discours ancrée sur l'ambivalence sémantique de *être* où coexistent dans nos idiomes indo-européens respectivement les fonctions copule (marque grammaticale d'identité); et de plein exercice, purement lexicale cette fois, et qui revient à dire qu'une chose *est* (12).

En français cette distinction est désormais abolie ou, si l'on veut, «[...] la copule 'est' contient [toujours déjà] implicitement un 'cela est'» (13). Le signifié du verbe être et dès lors toujours donné au discours, unissant de la sorte être et dire. Toutefois, le rapport discours-vérité, notamment le discours sur Dieu, ne saurait se borner à l'adéquation due à l'expérience, c-à-d supposant l'extériorité au discours. Bien au contraire, selon D. Bourg,

«l'extériorité absolue n'est pas la qualité afférente à une entité tierce présumée au discours, mais est elle-même le tiers élément résultant du seul dédoublement contradictoire du discours. L'autre absolu du discours procède de son auto-référence, du retour du discours sur lui-même. Il n'y a rien qui du dehors vient au discours» (14).

Ce que D. Bourg explicitera plus loin: «En d'autres termes le discours obtient une double possibilité contradictoire: il implique à la fois un dehors absolu et l'absoluité du dedans (15)». Et D. Bourg de conclure que, au discours référé à lui-même correspond dans la tradition judéo-chrétienne la notion de *Deus revelatus* (Dieu révélé, Parole de Dieu), tandis qu'au discours ouvert à l'expérience et à l'adéquation correspondrait dans cette même tradition le *Deus absconditus* (Dieu caché), rendant de la sorte possible «[...] la condition sans laquelle le nommer Dieu judéo-chrétien ne saurait avoir de sens. [...] En conséquence, l'extériorité absolue au discours implique une séparation radicale, une discontinuité totale d'avec le monde du discours, le monde tout court» (16).

Donc, plus que jamais en cette période postchrétienne et postmétaphysique, le religieux chrétien ne peut être dûment conçu sans contradiction, sans le scandale de l'absence et de la kénose, sans une relation paradoxale de l'extérieur et de l'intérieur discursifs; sans une dialectique tendue de la limite. C'est l'expérience christique elle-même qui nous enseigne que «de Dieu nous n'en pouvons rien dire si ce n'est l'impossibilité où nous sommes d'en dire quoi que ce soit» (17). La Poétique de la foi en ces temps postchrétiens aura tendance à refléter ces considérations et ces tensions.

Jean Ladrière dans son **Articulation du Sens** (18), après avoir longuement caractérisé les langages de la science et de la philosophie, considère la spécificité du langage de la foi et de son articulation. Il semblerait que, pour J. Ladrière, ce langage se place loin, aux confins de la science et de la philosophie (et même de la théo-logie). En fait, dans la mesure où la révélation ne consiste pas qu'en une manifestation du mystère divin, elle guide un certain mode de compréhension et d'intelligibilité qui suppose un savoir. Cependant, ce savoir spécifique ne naît que d'une annonce, de la parole révélatrice qui, contrairement aux discours scientifique et philosophique «[...] introduit une discontinuité dans l'expérience: [...] la parole apporte ce qui n'était pas encore, elle est nouveauté, elle ne répète pas, ne réeffectue pas; elle fait, simplement» (19). Ce qui est donné dans le révélé, c'est justement l'invisible par le langage. Il s'agit d'un appel qui fait appel à ce qui, en nous, est de l'ordre (susceptible) de l'appel, du profondément décisif, de l'accueil et de l'éthique.

Langage de l'éthique, certes, mais aussi et surtout du symbole au sens le plus rigoureusement étymologique du terme: échange et articulation. En effet, à l'opposé du signe qui désigne, connaît et met en rapport un signifiant et un signifié, le symbole, comme le rappelle L-M Chauvet, met en rapport des signifiants entre eux; opère la reconnaissance sociale (l'échange) et, partant, assigne une position dans le réseau sémantique et social de l'échange (20). La dichotomie discours-parole de Ladrière peut

revêtir sans trop de changements celle de Chauvet entre le signe et le symbole. Deux logiques symétriques s'opposent dans leur visée:

«[...] la logique du signifiant/signifié (signe), qui est celle de la connaissance discursive rationnelle, tend vers le maximum de justesse et d'univocité dans l'information, la logique du symbole, qui est celle de la reconnaissance réciproque, de l'échange réversible entre sujets, et donc la parole pleine, cultive l'*ambivalence* du désir et de l'échange et s'alimente de l'équivocité de ce qui n'est jamais 'désignable' de manière transparente» (21).

En dépit de toutes les souplesses dogmatique, anthropologique et linguistique acquises (conquises) par le christianisme ces dernières décennies, la Poétique de la foi de nos jours demeure l'objet d'un rude soupçon.

Les Lumières, comme le souligne Michel de Certeau, ont tendance à rejeter toute *fable* mystique et symbolique du côté, jugé inférieur, de la fiction (22). Le dogmatisme ecclésial regarde d'un oeil inquisiteur ces exposés décousus et si peu orthodoxes. Enfin, les ébauches postmodernes d'une Poétique, comme celle de la Relation proposée par Edouard Glissant, retiennent bien souvent du christianisme l'expérience moderne d'un *récit* légitimant, ainsi que l'ambiguïté du concept de filiation (23). Quoi qu'il en soit, cette Poétique n'en demeure pas moins le reflet d'une époque postchrétienne, la nôtre, où les auteurs relèvent le défi de la Parole. Deux fragments nous guideront dans les méandres d'une poétique livrée à la difficile tâche d'une *diction* fragile de Dieu.

### 3. JEAN SULIVAN ET LE MIROIR BRISÉ (24)

«Je m'imagine mort. J'ai recueilli le dernier soupir du scribe. Je gratte les fonds de tiroirs pour me faire quatre sous. Je suis l'héritier spirituel. Je fais une oeuvre *anthume*, du moins espérons. Je brûle les déchets. On n'est jamais bien gratté que par soi-même» (25).

On a bien du mal à définir le genre littéraire sous lequel se cache ce **Miroir brisé** de Jean Sullivan. Nouvelles? Maximes dégagées? Lexique à usage moral et spirituel sans moralisme? Une chose est sûre, l'écrivain,— ou plutôt le scribe, comme il aime à se qualifier lui-même pour mieux nous confondre —, nous livre sous forme de fragments détachés, ses pensées les plus immédiates et ses états d'âme les plus profonds. Ecrivain et prêtre, «clochard de la culture et de la foi» (26), mais refusant d'être pris pour «[...]

le distributeur de vérités, le Grand Défenseur, consacré, oint du Seigneur» (27), Jean Sullivan écarte énergiquement toute «mythologie» de l'écrivain-prêtre-catholique. **Miroir brisé** se présente plutôt comme un journal volontairement non-daté, un témoignage chrétien quand le christianisme «clochardise», où s'organise une recherche humble du sens, un éclairage modeste du Réel; où se poursuit l'oeuvre anthume entamée dans le **Voyage intérieur**.

Il ne faudrait donc pas trop attendre d'un écrivain qui a assumé son époque et la société où il vit et qui, — reflet de son temps —, ne produit que du fragment:

«Je ne suis qu'un écrivain. Pas de message, pas de révélation. Je veux dire ceci: la matière que j'utilise est une matière souvent chrétienne, en tout cas une expérience chrétienne de petit chrétien. [...] Si j'étais assis parmi les Trônes et les Dominations sans doute parlerais — je en Grand Chrétien, fonctionnaire de la civilisation chrétienne...» (28).

**Miroir brisé** peut très bien se laisser lire en guise d'essai sur la Poétique de la foi à l'âge des jeux de langage et de l'éphémère. Ici, le prêtre et l'écrivain se rejoignent en un exercice ambigu d'un sacerdoce dangereux et prophétique du Salut et de la Parole «capable de faire tenir ensemble deux fidélités dans une tension crucifiante et vitale» (29). C'est qu'en plus, de nos jours, poésie et foi semblent bien vouloir partager un même cheminement de reflux, une même destinée du dire: «Plus les hommes se laisseront modeler et annexer par le dehors plus la poésie comme la foi jailliront en geyser. La spiritualité ne baisse jamais de niveau. Elle reflue. Quand le soleil disparaît, il se lève sur d'autres rivages» (30). La foi serait, à en croire Jean Sullivan, un degré poétique intense où se joue la sincérité du langage.

**Miroir brisé** lance des débris de considérations passagères sur le langage, vu prioritairement en tant qu'*existential* heideggerien, condition toujours déjà donnée, ce qui fait dire au narrateur de *Debout, soldat de Dieu*: «Je me réveillais en nage. Les mots revenaient: L'homme produit des paroles comme l'arbre des feuilles, les nuages, la pluie...» (31), ou bien que «les mots voient pour nous, plus menteurs et plus vrais. N'écrire que dans les périodes de dépression» (32). Le langage n'est pas un «fidèle reflet du Réel; il donne toujours plus ou moins que la réalité. La parole est ce «[...] filet que je lance pour ramener à la lumière des morceaux de pensée que j'organise, que je dresse» (33). Toutefois, ce langage et cette parole s'estompent devant la force de la Révélation et surtout de ses *paroles d'abîme*, fragments

bibliques où Dieu surgit comme l'Inaccessible, et creuse autour de Lui le désir, le vertige et l'abîme (34).

Car le Dieu de **Miroir brisé** n'est plus métaphysique; il montrera sa face «[...] au-delà des sentiments et des mots» (35); il est ce «Grand Gaspilleur» qui jette à profusion du Sens; il est «le Dieu ténébreux, innommable» (36) qui, paradoxalement, est aussi le Dieu de la grande descente, du parcours kénotique et, en ces temps postchrétiens, de l'Absence (Attente): «seulement regarder le monde comme le livre de Dieu. Le livre est écrit en braille et ne livre que l'*Absent-Présent*» (37). Renouant avec toute une ligne mystique qui passe par Nicolas de Cues et Me Eckart, la pensée de Dieu est une pensée du Tout et du Rien, une contradiction sans cesse dépassée. Le "Grand Gaspilleur d'amour" ne parvient pas, en cette période d'Absence, à être défini: Le Sur-Etant-Non-Etre? (38).

Vers ce Dieu absent, kénotique et indicible, tend une ascèse de sincérité et de modestie, un cheminement écarté de toutes fausses «mythologies» où se place l'écrivain chrétien en période postchrétienne, «l'insaisissable jonction où *je* et cela que j'appelle Dieu s'effleurent comme l'asymptote effleure la courbe. Nul ne peut voir Dieu sans mourir» (39).

Toute une conception artisanale de la littérature et de l'écrivain (du scribe) finit par se dégager au long de **Miroir brisé**, souvent par un déversement lyrique et impromptu, jamais sous forme de théorisation littéraire. Alors, que l'on ne se fasse pas d'illusions,

«l'écriture est conquête et découverte. Je dis l'écriture, avec ce grand E, non par idolâtrie, mais pour la distinguer des ajustements mentaux plus ou moins réussis [...], l'important, c'est le rythme... Ne jamais oublier que nous sommes en *littérature* et qu'il ne faut pas sacraliser» (40).

La «finalité» essentielle, s'il en est, de la littérature se borne à «l'approfondissement» de soi. C'est-à-dire la lutte contre le pré-jugé et le pré-sentiment. C'est-à-dire contre la convention ou l'idolâtrie. Le reste suit sans qu'on y pense» (41). Pas étonnant que les personnages des nouvelles ou romans-express contenus dans **Miroir brisé** soient des esprits ivres de vérité et de sens. Le bâtonnier Lucien Solage est ce retraité qui découvre en fin d'existence que sa vie n'a pas eu de sens, et se mêle aux événements de mai 68 en compagnie de Brune, jeune femme éprise d'engagement social et politique. Raoul est ce parvenu hautain qui sombre dans la tristesse quand on lui rappelle l'exigence éthique: «L'amour, Raoul... Es-tu aveugle à ce point, oublies-tu la charité, par-dessous toutes les grimaces et contrefaçons, que vivent tant d'hommes qui ne parlent jamais?» (42). C'est aussi Gloria, la jeune confidente d'un prêtre divisé par le doute, qui finit par délaisser

toute «vie intérieure» et se lance dans l'engagement. Elle découvrira en la personne misérable de M. Borg la kénose de Dieu: «Le Fils de l'homme est encore trop proche, il faut l'oublier dans l'Histoire, c'est pourquoi il s'est absenté, et les images de Dieu il faut les effacer sans cesse pour le voir dans la pauvreté des hommes» (43).

Jean Sullivan nous livre le témoignage possible du moment théologique actuel marqué par l'Absence. L'oeuvre anthume se charge de rassembler des morceaux de Sens, ce Sens même que le Gaspilleur a fragmenté dans le désordre: «Ce n'est pas la présence de Dieu qui nous enveloppe, mais son absence. Seulement le monde est rempli de signes de son passage...» (44). L'écriture s'apparente à un moyen du salut pour celui qui ne veut plus «[...] éprouver le sentiment de décomposition à chaque seconde» et qui écrit, entre autres choses, «à cause d'un certain besoin de sainteté» (45), comme une ascèse solitaire, fragmentée et patiente, «une piété tendue, factice: un royaume hors du risque», mais c'est déjà oublier la terrible exigence d'une Poétique de la foi aux confins de la métaphysique; «un autre passage restait à franchir. Mais nul ne peut voir Dieu sans mourir» (46). Parole d'abîme.

#### 4. JOSÉ AUGUSTO SEABRA ET POEMAS DO NOME DE DEUS (47)

*Frequento ainda os deuses  
solícitos. Reclamo  
as libações e os ritos.  
Derramo entre o incenso  
os restos do infinito. (Dos Deuses) (48).*

S'il est vrai que, comme le rappelait D. Bourg, toute nomination, tout discours sur Dieu, dans le cadre chrétien, est irrémédiablement marqué par le paradoxe et la limite du dire (49), cette analyse iconoclaste s'appliquera parfaitement à **Poemas do Nome de Deus** de José Augusto Seabra, en tant que fragment postchrétien et postmétaphysique.

La *diction* de Dieu qui se dégage de ces poèmes parvient, dans un effort d'activation maximale du symbole, à échapper aux tentations du langage et de l'imaginaire, toujours enclins à l'idolâtrie de la représentation. Il s'agit, en fait, d'un travail courageux et difficile d'épuration du langage, appliqué à Dieu en ces temps d'Absence et de fragmentation. Nous sommes d'ailleurs immédiatement prévenus dans la préface qu'il est question d'un «livre d'Amour, Troisième Personne de la Trinité» (50) ou de ce qui, — dans la Tradition chrétienne la plus fidèle —, tient de l'infini (No aqui/do nada/ indefinido) (Do Indefinido) (54) et de l'indicible: l'Esprit Saint.

Mais le Poète a sciemment entremêlé, sous forme de prétexte, son épuration théologique aux références historiques et épiques de la Patrie, comme repères de la Mémoire, «a tremular ao sol de nau em nau/o teu nome sem nome, o Deus, Macau.» (Do Nome) (52). La Mémoire provoquée et invoquée à se pencher avec nostalgie sur l'Empire perdu ne retient qu'un goût de résidu. L'épopée narrée avec regret fait entre-tisser et le destin du poème, et celui du langage, et celui de l'épopée elle-même:

*Nafragámos nas sílabas exactas  
do Canto, pelo abismo devolvidos  
ao sal originário, devorando  
o poema nas lágrimas malditas.  
E salvamos as águas. Regressamos  
ao colo doutra pátria já perdida. (Do Canto) (53)*

Il n'est pas étonnant que le «reste» soit l'un des thèmes les plus glosés dans ce recueil. Le Poète ne cueille, en fin de mémoire, que «[...] a amargura/do sal que se consuma/com o fulgor da ideia/enquanto ao sol flutua/rasando a maré cheia/num resto de epopeia?» (Da Epopeia) (54); ou bien encore «a última epístola/lida pela alma/da pátria. Tão tarde/para a eternidade?» (Das Ruínas) (55).

L'entremêlement des références théologiques et épiques, ainsi que leur appel à la Mémoire reposent sur une conception transitoire du temps. António Ramos Rosa, dans sa préface à **Fragmentos do Delírio** (56), caractérisait à juste titre la poésie de J. A. Seabra comme étant marquée par le temps fugace, l'absence, le vide et le néant (57). Cette remarque est valable pour **Poemas do Nome de Deus**, qui ne livre que du passager, du fragile; l'instant qui n'est déjà plus là. Nous nous risquerions même à y voir, à l'instar de notre époque, un investissement non plus sur du métaphysique solide ou sur de la durée, mais bien au contraire, sur du fragmentaire. Le poème subit sans cesse, dans un état de précarité extrême, la menace de la transitivité du temps: «Que tempo não chegou/e ficou sem indício/nas dobrás doutra história/que nunca teve início?» (Do Tempo) (58). Le poème n'arrive pas vraiment à se dire. Il fuit. Il disparaît. Il n'est plus; englouti par la machine du temps: «Ficou só o momento/de florir por engano» (Da Rosa) (59).

Cette poétique du provisoire et de la fragilité du dire se révèle sous forme d'un espace (angle) sémantique et symbolique dont les deux côtés recouvriraient respectivement la Femme du Poète, présence implicite et référence sous-jacente: Norma, «no rasto de um outro Oriente», comme on lit dans la dédicace (60); et le dépassement de tout temps et de tout dire, l'Infini ou, si l'on veut, l'Indéfini. Une lecture lévinasienne de cette poétique nous paraît ici tentante et opératoire.

Totalité et Infini lie la catégorie du féminin à l'habitation, au recueillement et à l'intériorité <sup>(61)</sup>. D'autre part,

«l'idée de l'infini [...] conserve pour la réflexion le noeud paradoxal qui déjà se noue dans la révélation religieuse. Celle-ci, liée d'emblée dans sa concrétude à des obligations envers les humains — idée de Dieu comme amour du prochain — est 'connaissance' d'un Dieu qui, s'offrant dans cette 'ouverture' demeurerait aussi absolument autre ou transcendant» <sup>(62)</sup>.

L'idée de l'infini, et donc l'intelligibilité qu'on peut en avoir, est toujours une «pensée dégagée de la conscience [...], celle du dégagement à l'égard de l'être, celle du dés-inter-essement» <sup>(63)</sup>. Quoi qu'il en soit, la pensée de l'Infini, contrairement à toute autre pensée, mène «vers une pensée qui pense plus qu'elle ne pense — ou qui fait mieux que de penser. Elle va au Bien-Affectivité — ou Désir» <sup>(64)</sup>.

L'intériorité (liée au féminin) et le désir trans-temporel de l'Infini nous semblent être les deux pôles référentiels de **Poemas do Nome de Deus**; les deux côtés de l'angle. Le Poète a rempli l'espace sémantique ouvert par cet angle par des fragments symboliques de Sens, des restes d'épopée et d'Histoire, sur fond d'Orient et de nostalgie: «enquanto ao sol flutua/rasando a maré cheia/num resto de epopéia?» (Da Epopéia) <sup>(65)</sup>.

De ces fragments, nous retiendrons pour notre propos ceux qui implicitement ou explicitement rejoignent le *patrimoine* culturel et symbolique chrétien. Comme le rappelait Dominique Bourg et comme le soulignent plusieurs théoriciens du phénomène religieux, la *diction* de Dieu dans le christianisme subit de plein fouet les exigences de la limite et les contraintes du paradoxe. D'une part, le rapprochement incarnationnel et kénotique de Dieu permettrait une intelligibilité (un logos) et une *diction* de Dieu autorisée et non-idolâtrique; mais d'autre part, la Tradition chrétienne (mystique, notamment) a toujours misé sur la totale Transcendance de Dieu, sur son indicibilité absolue et son caractère parfaitement Autre. Dieu est demeuré,— à l'instar de l'idée d'Infini lévinasienne qui lui correspond —, source éthique et suprême objet du Désir. Alors, entre dire et taire, le Poète choisit de s'avancer symboliquement; tâchant, — comme il l'annonce dans la préface —, de ne pas «invoker vainement son Nom», dans la droite ligne des tabous et préceptes bibliques <sup>(66)</sup>.

La recherche unissante du Sens par-dessus tous les instants, en eux-mêmes insignifiants, se convertit en un travail extatique de la Mémoire sur le temps, «o lugar infinito de não estar/na presença a fugir do onde ou quando/que é só pura memória de chegar», où le Poète se dévie des

tensions idolâtriques du dire: «o teu nome sem nome» (Do Nome) (67). Ces fragments de Sens sont référés au «símbolo final, esmaecido», Sym-bole suprême et absolue Re-connaissance (Do Símbolo) (68). L'épuration non-idolâtrique et non-métaphysique se poursuit par la puissance métaphorique et symbolique de l'Ogive, «o ancoradouro/do outro lado/tão luminoso/de só ficar/no puro longe/de entressonhar» (Da Ogiva) (69). Le Poète n'hésite pas à s'introduire discrètement dans la symbolique trinitaire et dans l'intimité de l'Autre: l'Esprit Saint, «corpo vivo de Deus/em pessoa pensado/e em pessoa sofrido/porque em pessoa amado» (Do Espírito Santo) (70); toutefois l'abordage désirant ne peut aboutir qu'à l'épuration du dire, bien au-delà de la logique, de la philosophie ou même (surtout) de la théologie: «No aqui/do nada/Indefinido» (Do Indefinido) (71).

A ce **Poemas do Nome de Deus**, nous sommes tentés d'appliquer l'observation de Michel de Certeau sur l'oeuvre des mystiques des XVIème et XVIIème siècles: «cet entrelacs de similitudes et de différences compose peut-être un lieu — Là se trouve ce livre, né de croisements séducteurs (tantôt trompeurs, tantôt créatifs) entre l'historiographie et la mystique. Il est le produit de tensions qui n'ont pas de solution» (72). Disons qu'il s'agit là d'un remarquable effort d'assemblage symbolique de morceaux, pour une époque divisée entre le regret du grand Récit, la chance du fragment et le défi à l'éthique.

José Domingues de Almeida  
Universidade do Porto

#### BIBLIOGRAPHIE

(1) Cf. A.A.V.V. — "Dieu recherche intellectuels désespérément", *Lire*, n° 164 mai 1989.

(2) *Ibidem*.

(3) Cf. LUSTIGER, Jean-Marie — *Le Choix de Dieu*, Paris, Ed. de Fallois, 1987, p. 141.

(4) Cf. DECOIN, Didier — *Il fait Dieu*, Paris, Julliard, 1975.

(5) Cf. VALADIER, Paul — *La Iglesia en proceso, catolicismo y sociedad moderna*, Santander, Sal Terrae, 1990, pp. 191-206.

- (6) Cf. LYOTARD, Jean-François — *A condição pós-moderna*, Lisboa, Gradiva, 1989.
- (7) Cf. VATTIMO, Gianni — *O Fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, Lisboa, Presença, 1987, pp. 7-42.
- (8) Cf. NAVILLE, Pierre — *La Révolution et les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1975.
- (9) Cf. CHARDIN, Pierre Teilhard de — *Science et Christ*, Paris, Seuil, 1965, pp. 178-183.
- (10) Cf. LYOTARD, Jean-François — *O pós-moderno explicado às crianças*, Lisboa, Dom Quixote, 1987, pp. 53-89.
- (11) Cf. VATTIMO, Gianni — *A sociedade transparente*, Lisboa, Edições 70, 1991, pp. 9-19.
- (12) Cf. BOURG, Dominique — *Transcendance et discours*, Paris, du Cerf, 1985, pp. 1 19s.
- (13) *Ibid.*, pp. 119-129.
- (14) *Ibid.*, p. 127.
- (15) *Ibid.*, p. 128.
- (16) *Ibid.*, p. 128s.
- (17) *Ibid.*, p. 145.
- (18) Cf. LADRIERE, Jean — *A articulação do sentido*, São Paulo, E.P.U., 1977.
- (19) *Ibid.*, p. 214s.
- (20) Cf. CHAUVET, Louis-Marie — *Du Symbolique au symbole*, Paris, du Cerf, 1979, pp. 13-79.
- (21) *Ibid.*, p. 50.
- (22) Cf. CERTEAU, Michel de — *La Fable mystique*, 1, Paris, Gallimard, 1982, p. 23.
- (23) Cf. GLISSANT, Edouard — *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 59-75.
- (24) Cf. SULIVAN, Jean — *Miroir brisé*, Paris, Gallimard, 1969.
- (25) *Ibid.*, p. 101.

- (26) *Ibid.*, p. 115.  
(27) *Ibid.*, p. 48.  
(28) *Ibid.*, p. 44.  
(29) *Ibid.*, p. 184.  
(30) *Ibid.*, p. 103.  
(31) *Ibid.*, p. 39.  
(32) *Ibid.*, p. 99.  
(33) *Ibid.*, p. 130.  
(34) Cf. *Ibid.*, p. 175.  
(35) *Ibid.*, p. 105.  
(36) *Ibid.*, p. 99.  
(37) *Ibid.*, p. 168.  
(38) *Ibid.*, p. 218.  
(39) *Ibid.*, p. 212.  
(40) *Ibid.*, p. 44.  
(41) *Ibid.*, p. 204.  
(42) *Ibid.*, p. 32s.  
(43) *Ibid.*, p. 291.  
(44) *Ibid.*, p. 151.  
(45) *Ibid.*, p. 203.  
(46) *Ibid.*, p. 124.

(47) Cf. SEABRA, José Augusto — *Poemas do Nome de Deus*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1990.

(48) *Ibid.*, p. 43.

(49) Cf. BOURG, Dominique — *Transcendance et discours*, pp. 129-146.

(53) *Ibid.*, p. 17.

(54) *Ibid.*, p. 19.

- (55) *Ibid.*, p. 41.
- (56) Cf. ID., — *Fragmentos do Delírio*, Ponte Delgada, Eurosigno, 1990.
- (57) Cf. *Ibid.*, p. 9.
- (58) ID., — *Poemas do Nome de Deus*, p. 59.
- (59) *Ibid.*, p. 35.
- (60) *Ibid.*, p. 9.
- (61) Cf. LEVINAS, Emmanuel — *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 137s.
- (62) ID., *Transcendance et Intelligibilité*, Genève, C.P.E., p. 22.
- (63) *Ibid.*, p. 24.
- (64) *Ibid.*, p. 27.
- (65) SEABRA, José Augusto — *Poemas do Nome de Deus*, p. 19.
- (66) *Ibid.*, p. 13.
- (67) *Ibid.*, p. 15.
- (68) *Ibid.*, p. 29.
- (69) *Ibid.*, p. 37.
- (70) *Ibid.*, p. 39.
- (71) *Ibid.*, p. 49.
- (72) CERTEAU, Michel de — *La Fable mystique*, 1, p. 22.