

## **Silence attirant, silence effrayant. L'homme face au Silence**

### **Transition. Silence de l'homme et silence de Dieu**

#### *Un étrange silence*

Silence attirant... Silence effrayant... Je ne sais comment vous avez vécu cette plongée dans le silence à laquelle nous convie ce film, *Le grand silence*. Peut-être cette demi-heure a-t-elle été pour vous bienfaisante... Peut-être, au contraire, vous a-t-elle semblé interminable...

Ce qui est clair, en tout cas, c'est le contraste entre le calme et le silence qui habitent les murs de la Grande Chartreuse d'une part et la vie trépidante et bruyante du monde moderne d'autre part. Nous ne sommes plus habitués au silence. Le monde dans lequel nous vivons est un monde saturé de bruits, un monde où le silence fait le plus souvent défaut – on nous l'a assez rappelé hier. C'est un monde d'où le silence a été expulsé, et dans lequel on ne sait souvent même plus qu'il a été perdu.

Nous ne sommes plus habitués au silence, et celui-ci peut, dès lors, ou nous attirer ou nous effrayer. Il partage avec le sacré cette caractéristique d'être à la fois fascinant et terrifiant. Dans notre monde, il en est que le silence attire, et qui le recherchent. En quête d'enclaves de silence, ils se retirent dans la nature ou dans un monastère pour y reprendre souffle et pour s'y retrouver. Il en est d'autres que le silence effraie, et qui le fuient. Ne supportant pas le silence, ne pouvant l'endurer, ils n'ont de cesse de s'en défendre, de chercher à le meubler. Mais à vrai dire, il est sans doute plus juste de reconnaître que chacun de nous est tantôt attiré tantôt effrayé par le silence.

#### *L'expérience humaine et spirituelle du silence*

Les diverses interventions que nous avons entendues hier ont mis en évidence l'enjeu anthropologique de l'expérience du silence. On a souligné que l'expérience humaine est faite à la fois de mots et de silences, et que le silence fait partie de la définition même de la personne. On a parlé du silence comme présence à soi, comme expérience originaire qui indique le mystère dont l'être humain est porteur. On a rappelé que Camus définissait l'être humain par sa capacité à se taire et à faire silence, et que Cioran disait que c'est dans le silence qu'on connaît les instants de vie les plus pleins. On a souligné que tout homme a en lui une faculté de silence et qu'il est important de lui donner la chance de se développer, tant elle donne saveur à la vie humaine. L'importance de la pratique du silence pour la vie spirituelle a également été mise en évidence, ce que vient encore de confirmer notre brève immersion dans le monde des Chartreux, et on a souligné que cette pratique ne peut être cantonnée dans les murs étroits d'une tradition religieuse particulière.

De ce silence, les statuts de l'ordre des Chartreux disent que « seul [en] connaît les fruits celui qui en a fait l'expérience », et ils ajoutent ensuite : « Au commencement il faut faire un effort pour se taire ; mais si nous y sommes fidèles, peu à peu, de notre silence même naît quelque chose en nous qui nous attire à plus de silence » (1.4.3 ; cf. aussi 1.6 ; 2.14 ; 4.34). Si cela est vrai, alors il est sans doute important, en pastorale, de résister à l'érosion du silence dans la liturgie, d'oser offrir des temps et des lieux de silence, et d'apprendre à entrer

peu à peu dans un certain silence. Peut-être l'Église a-t-elle, à ce propos, à jouer une fonction « silenciaire » dans la société, au sens où l'entendait Jean-Paul Dessy.

Mais le silence n'est pas uniforme. Les exposés d'hier nous ont aussi permis, je pense, de nous en rendre compte. Qu'y a-t-il en effet de commun, par exemple, entre le silence sacré et le silence imposé par une dictature, ou entre le silence de celui qui n'accède pas à la parole et le silence de celui qui refuse de prendre la parole ? Et le silence n'a sans doute pas non plus tout à fait la même place et la même signification dans toutes les traditions spirituelles. Le dialogue entre Pierre de Béthune et Michel Deprèay nous a peut-être permis de l'entrevoir un peu. La méditation silencieuse et sans objet du bouddhiste, qui observe sans alimenter, qui évite de ruminer, diffère sans doute de la méditation silencieuse de celui qui rumine la Parole dans la *lectio divina*, et l'expérience de présence où même le soi n'existe plus contraste sans doute avec l'expérience d'un soi visité dans le christianisme.

Dans l'extrait de film que nous venons de voir, si Étienne et Benjamin manifestent leur désir d'embrasser la forme de vie monastique des Chartreux, on peut supposer qu'ils ne sont pas tout à fait allergiques au silence. Mais ils ne se vouent toutefois pas au silence, mais ce n'est toutefois pas le silence en tant que tel qui les a poussés à embrasser cette forme de vie monastique. S'ils l'ont embrassée, c'est bien plutôt, d'abord et avant tout, parce que le Seigneur les a séduits et qu'ils se sont laissés séduire (cf. Jr 20,7). Et si le silence tient alors une telle place dans la forme de vie monastique des Chartreux, ce n'est pas en tant que but en soi, mais c'est, selon les termes du prier dans le film, en tant que voie « pour se rendre disponibles pour Dieu seul », en tant que « chemin par lequel Dieu va [les] mener vers le sanctuaire intérieur de [leur] âme, où il désire [leur] révéler sa présence et [les] faire vivre de sa communion » (cf. aussi statuts 1.4.11).

### *Du risque d'idolâtrie du silence*

S'il est donc important, anthropologiquement et spirituellement, de faire place au silence, il n'est pas sûr qu'il faille pour autant faire du silence un absolu, et il n'est pas sûr non plus que le silence ait partout et toujours, hors contexte, la même signification et la même valeur.

Jean-Louis Chrétien attire l'attention sur les « périls » que court « toute pensée du silence », « dont le moindre, [dit-il], n'est pas de l'hypostasier, de parler du silence comme s'il formait une entité sous-jacente à tous les silences », alors que « la phénoménalité du silence, [c'est-à-dire la manière dont le silence apparaît], met en jeu des possibilités, des dimensions, des actes d'une grande diversité » : il y a le silence que nous écoutons et le silence que nous faisons, le silence extérieur et le silence intérieur, le silence qui nous tombe dessus et le silence que nous pratiquons, etc. Jean-Louis Chrétien critique alors l'idolâtrie du silence, l'adoration du silence qui n'est peut-être, dit-il, que « l'adoration de la négation qui supprime notre silence et notre parole ». Il s'interroge : « [Ce silence absolutisé], qui ne peut ni se tourner vers ce qui vient de lui, ni agir ni donner ni aimer ni parler, cet absolu sans pouvoir ni liberté n'est-il pas le plus limité de tous les absolus ? Ce néant radical, qui excède tout ce qui est humain, n'est-il pas encore une représentation trop humaine, le vide de notre propre esprit transformé en une idole ? ». Et il poursuit : « La moindre parole humaine et le moindre amour humain sont plus hauts et plus purs, de pouvoir librement se donner et avoir lieu, que ce néant suffoquant, auquel la philosophie grecque finissante voudrait les offrir en holocauste ».

Dans la même ligne, Martin Buber critique l'idée d'une profondeur sans surface. Il conteste l'idée selon laquelle « tout *Je* et *Tu* [ne serait] que surface », l'idée selon laquelle « dans la profondeur, il n'existe plus ni parole ni réponse », l'idée selon laquelle « il n'y a là, [dans la profondeur], que l'Être primordial et un, sans vis-à-vis ». D'après cette conception, nous devrions creuser sous le niveau superficiel du dialogue entre l'homme et Dieu pour « nous plonger dans [une] silencieuse unité [primordiale] ». Considérant que son expérience lui « enseigne qu'il existe, en effet, des états où paraissent s'être détachés de nous les liens qui constituent la personne et où nous éprouvons une unité indivise », il ne considère cependant pas avoir « atteint de cette façon (...) à quelque union avec [Dieu] ». Certes, dit-il, l'homme peut ainsi parvenir à « une unité primordiale », à « une unité de [lui-même] qui n'est pas décomposable, qui n'a pas de forme, qui n'est pas affectée d'un contenu ». Mais néanmoins, ajoute-t-il aussitôt, cette unité n'est rien d'autre que « l'unité de [son âme] », laquelle n'est jamais qu'« une des âmes humaines, et non point l' 'âme universelle' », une « unité (...) de créature », « un Être-comme-cela et non pas l'Être tout court ». Martin Buber reconnaît donc que, certes, « celui qui, par (...) la descente méditative dans les profondeurs, s'est enfoncé [en]-dessous du domaine de toute multiplicité régnant dans l'âme ne peut éprouver autre chose que l'unité elle-même dans le fait que la multiplicité n'existe plus ». Mais pour lui, « l'homme d'un pareil instant se trouve non pas au-dessus, mais [en]-dessous de la situation propre à la Création, qui est plus puissante et plus vraie que toutes les extases. Il se trouve non pas au-dessus, mais en-dessous du dialogue. Il n'est pas plus proche du Dieu caché qui est au-dessus du *Je-et-Tu* ; et il est plus éloigné du Dieu qui se tourne vers nous, du Dieu qui se donne en *Je* à un *Tu* et en *Tu* à un *Je*, que cet autre [homme] qui, dans sa prière, dans son culte, dans sa vie, ne quitte pas sa position de face à face et ne s'attend pas à une unité sans parole ».

Un passage du livre d'Isaïe, Is 45,18-19, me semble aller dans le même sens – je cite : « Ainsi parle le Seigneur, le créateur des cieux, lui, le Dieu qui a formé et fait la terre, qui l'a rendue ferme, qui ne l'a pas créée vide, mais formée pour qu'on y habite. C'est moi le Seigneur, il n'y en a pas d'autre. Je n'ai pas parlé en cachette, dans un coin ténébreux de la terre, je n'ai pas dit à la descendance de Jacob : 'Cherchez-moi dans le vide !'. C'est moi le Seigneur : je dis ce qui est juste, j'annonce ce qui est droit ! ». Dans ce passage, le Seigneur, dont on annonce qu'il va parler, est d'abord présenté comme créateur des cieux et de la terre, et il est précisé que cette terre, il ne l'a pas créée vide, *tōhû*, mais qu'il l'a faite pour qu'on y habite. Et quand le Seigneur parle alors, c'est, entre autres, pour dire qu'il a parlé et qu'il continue de parler – il y a dans le seul verset 19 quatre mentions du fait que Dieu parle ! –, et puis pour préciser, en outre, qu'il n'a pas parlé en cachette, dans un coin ténébreux de la terre, qu'il n'a pas dit à la descendance de Jacob : « Cherchez-moi dans le vide, dans le *tōhû* ! ». Ce passage oppose donc la parole du Seigneur au vide. Le même terme hébreu, *tōhû*, se trouve en Gn 1,2, où il caractérise l'état de la terre, qui est vide, avant l'émergence de la parole créatrice en Gn 1,3 : « Dieu dit ». D'après cet oracle du livre d'Isaïe, ce n'est donc pas dans un silence vide, dans ce silence vide qui précède la première parole créatrice, que le Seigneur est à chercher. De ce silence vide, le verset 18 indique d'ailleurs qu'il est inhabitable pour l'homme quand il énonce, en parallélisme antithétique, que le Seigneur n'a pas créé la terre vide, mais qu'il l'a formée pour qu'on y habite.

### *Dieu et l'homme en dialogue*

Ce passage du livre d'Isaïe insiste donc sur le fait que Dieu parle, et c'est là une caractéristique fondamentale du Dieu biblique : « dès les premiers mots de la Bible [en effet], une évidence s'impose : le personnage de Dieu parle, [et] il est d'ailleurs, dans ce récit, le

premier à parler » (Sonnet). Le Dieu biblique est un Dieu qui parle, et c'est de sa parole que surgit la création : « Dieu dit, et cela fut ». S'il ne faut certes pas escamoter le silence des deux premiers versets de la Genèse, ceux qui précèdent le premier « Dieu dit », il n'en reste pas moins, d'une part, que la série des « Dieu dit, et cela fut » qui leur fait suite est impressionnante et, d'autre part, que l'oracle d'Isaïe que je viens d'évoquer dit que ce n'est pas là qu'il faut chercher Dieu. Quant au prologue de l'évangile de Jean, il semble radicaliser encore l'importance de la Parole quand il affirme, tout de go : « Au commencement était le Verbe, la Parole, le *Logos* » (Jn 1,1).

Le Dieu biblique est donc, fondamentalement, un Dieu qui parle, et c'est même ce qui le distingue des idoles qui, elles, « ont une bouche et ne parlent pas » (Ps 115,5). Ce contraste entre le Dieu qui parle et les idoles qui ne parlent pas est particulièrement mis en évidence en 1 R 18. Dans une mise en scène grandiose, on y voit Élie, seul prophète du Seigneur, affronter sur le Mont Carmel quatre cent cinquante prophètes du Baal. Là, devant le peuple rassemblé, Élie met au défi les prophètes du Baal. Il leur propose d'invoquer, eux, le nom de leur dieu, et lui, le nom du Seigneur, pour qu'il envoie le feu sur un taureau placé sur un bûcher. Élie veut ainsi montrer au peuple quel est, du Seigneur ou du Baal, le vrai Dieu : « Le Dieu qui répondra par le feu, [dit-il], c'est lui qui est Dieu » (1 R 18,24). Bon joueur, Élie laisse d'abord les prophètes du Baal relever le défi. Dès le matin, ceux-ci se mettent alors à invoquer leur dieu, ils l'implorant d'envoyer le feu, ils crient vers lui : « Baal, réponds-nous ! » (1 R 18,26). Mais, dit le narrateur, « il n'y eut ni voix – *qôl* – ni réponse » (1 R 18,26). À midi, Élie se met alors à se moquer d'eux, avec ironie : « Criez plus fort, c'est un dieu : il a des préoccupations, il a dû s'absenter, il a du chemin à faire ; peut-être qu'il dort et il faut qu'il se réveille ». Les prophètes du Baal crient alors de plus belle, ils se tailladent, mais, répète le narrateur, jusqu'au soir, « il n'y eut ni voix – *qôl* – ni réponse, ni aucune réaction » (1 R 18,29). Et c'est alors qu'Élie, prophète du Seigneur, entre en piste. Après avoir demandé à trois reprises qu'on arrose d'abord bien l'autel de l'holocauste, histoire de rendre le défi encore plus difficile, il implore le Seigneur : « Réponds-moi, Seigneur, réponds-moi : que ce peuple sache que c'est toi, Seigneur, qui est Dieu » (1 R 18,37). Et là, aussitôt, rapporte le narrateur, « le feu du Seigneur tomba et dévora l'holocauste » (1 R 18,38). Ce récit oppose ainsi le Baal, qui est sans voix, qui est incapable de répondre, et dont Élie dit ironiquement qu'il dort peut-être, au Seigneur qui, lui, répond, au Seigneur qui, lui, ne dort pas.

Dans le récit biblique, Dieu parle le premier, mais il n'est pas le seul à parler : « Si Genèse 1 était ordonné à la souveraineté de la parole divine, dans l'absolu de la prolifération, les chapitres qui suivent nous font assister à l'engagement de Dieu dans l'interlocution avec son autre, l'être de parole créé à son image » (Sonnet). Dès Gn 3,9, on voit ainsi Dieu interpeller Adam – « Où es-tu ? » – et amorcer de la sorte un dialogue avec lui.

L'humain est donc invité, à son tour, à prendre la parole, à entrer dans le jeu de la conversation avec Dieu. Il est « celui qui entend le Dieu qui parle, et qui lui répond » (Sonnet). Adolphe Gesché souligne à plusieurs reprises ce fait qui, selon lui, fait la grandeur de l'humain : dans le christianisme, le croyant s'adresse à Dieu, et s'adresse à lui comme un « Je » parle à un « Tu », là où, face au dieu païen, le silence est de rigueur. Todorov avait mis en évidence le fait que, dans *l'Odyssee*, « la piété correspond au silence, [et] la parole se lie à la révolte » : dans *l'Odyssee*, la prise de parole devant les dieux est par nature impie, elle déchaîne la colère de ces derniers, et celui qui prend la parole devant eux s'expose au châtement. À l'inverse, Gesché souligne l'audace de l'homme biblique, « l'audace de Job [notamment], dont il fut dit par Dieu, après tous ses 'blasphèmes', que lui seul avait bien parlé (Jb 42,78) ». Poursuivant sa réflexion, Gesché pose alors en contraste l'invitation à garder le

silence de la liturgie païenne – *favete linguis* – avec l'audace de la foi de la liturgie chrétienne – *audemus dicere*, « nous osons dire » – : « Alors que la piété conservatrice ne prend point de risques et reste dans le silence, [dit-il], la parole créatrice, [elle], prend celui d'oser ». Et Gesché pose de même en contraste, à propos cette fois du parler *sur* Dieu et non plus du parler à Dieu, « [la] théologie païenne et [la] théologie chrétienne, la première étant une théologie négative et de silence, la seconde ayant audace d'affirmer ».

### *Le silence dans une religion de la Parole et du dialogue*

Ce qui, de Dieu, se trouve au premier plan dans le récit biblique, c'est donc le fait qu'il parle. Et ce qui, du rapport entre Dieu et l'homme, se trouve au premier plan dans ce récit, c'est, d'une part, le miracle de la disponibilité de Dieu à entrer en dialogue avec l'homme, et d'autre part, le miracle de la capacité de l'homme à entrer en dialogue avec Dieu.

Mais cela signifie-t-il pour autant qu'il n'y ait nulle place pour le silence dans le judéo-christianisme, nulle place pour le silence de l'homme, nulle place pour le silence de Dieu ? La journée d'hier nous a déjà suggéré qu'il ne faut peut-être pas opposer parole et silence, musique et silence. Elle nous a notamment donné d'expérimenter combien la musique a besoin du silence pour résonner. Elle nous a aussi rappelé combien le silence est essentiel à tout vrai dialogue, combien il est une composante de la relation à l'autre, disait Nicolas Monseu. Et de fait, le silence a aussi une place, et une place importante, dans le judéo-christianisme, une place qui a peut-être été un peu érodée au fil du temps, une place qui a peut-être été méconnue mais que la rencontre avec le bouddhisme nous invite à redécouvrir. Jean-Paul Dessy a rappelé la pratique de l'hésychasme et de la prière du cœur dès les premiers temps du christianisme, et Pierre de Béthune a dit combien sa rencontre avec le bouddhisme lui avait donné de découvrir une qualité de silence inouïe et de revenir alors à ce que la tradition chrétienne elle-même dit sur le silence, notamment dans la Règle de Saint Benoît et dans les écrits de Saint Bernard. Le silence a donc, dans le christianisme aussi, une place importante, mais il y est toujours lié, me semble-t-il, à la Parole et au dialogue. Il y aurait lieu, ici, d'évoquer le Nom imprononçable de Dieu, les silences du Verbe surgi du silence, etc, mais dans ce qui suit, je vais me contenter d'évoquer brièvement le silence dans le cadre du dialogue entre l'homme et Dieu. Précisons que dans le cadre du judéo-christianisme, puisque l'homme et Dieu sont capables de parler l'un à l'autre, ce silence est toujours un acte libre, c'est-à-dire, comme le rappelait Nicolas Monseu, une opération discursive, une non-réalisation d'un acte qui pourrait ou devrait avoir lieu dans une situation donnée.

### *Le silence de l'homme dans le dialogue avec Dieu*

Pour évoquer le silence de l'homme dans le dialogue avec Dieu, je me tourne d'abord vers les statuts de l'ordre des Chartreux. Ils indiquent ainsi le but de leur silence : « Notre application principale et notre vocation sont de vaquer au silence et à la solitude de la cellule. Elle est la terre sainte, le lieu où Dieu et son serviteur entretiennent de fréquents colloques comme il se fait entre amis. Là, souvent l'âme fidèle s'unit au Verbe de Dieu, l'épouse à l'Époux, la terre au ciel, l'humain au divin » (1.4.1). Le silence des Chartreux est donc orienté vers le dialogue – il est question de « fréquents colloques » – et vers la communion – il est question d'union de l'âme au Verbe, de l'épouse à l'Époux, etc. Ces mêmes statuts évoquent deux types de silence humain. Ils évoquent, d'une part, le silence comme écoute : « Dieu a mené son serviteur au désert pour parler à son cœur ; mais seul qui se tient à l'écoute dans le silence perçoit le souffle de la brise légère où le Seigneur se manifeste » (2.14). Ce silence comme écoute, comme disponibilité, comme hospitalité, ce silence qui donne à entendre, qui

permet d'entendre une voix venue d'ailleurs, on en a déjà beaucoup parlé hier. Les statuts de l'ordre des Chartreux évoquent aussi, d'autre part, le silence comme louange : « La prière de la communauté, devenue nôtre par la célébration liturgique, se prolonge dans la prière solitaire qui offre à Dieu un sacrifice intime de louange au-delà de ce que les mots peuvent exprimer » (6.41.4).

Mais il est aussi, à côté de ce silence positif et dialogal de l'homme, un autre silence, négatif celui-là, par lequel l'homme cherche à rompre le dialogue avec Dieu. C'est, par exemple, le silence d'Adam et Ève qui, entendant la voix du Seigneur, se cachent (Gn 3,8.10), ou le silence de Jonas qui rompt le dialogue avec Dieu et prend la fuite, qui se réfugie dans le silence pour se dérober à sa vocation prophétique (cf. Jon 1). Un tel silence, dit André Néher, atteint « la création dans la structure [dialogale] que le Créateur entendait lui donner ».

### *Le silence de Dieu dans le dialogue avec l'homme*

Je me tourne maintenant vers le silence de Dieu. Dans le récit de la création, après avoir parlé pendant six jours, le septième jour, Dieu interrompt son discours dans un sabbat de parole. Par son silence, il fait place à la parole de l'homme : « Le silence de Dieu / me laisse parler. Sans son mutisme / je n'aurais rien appris à dire », dit le poète argentin Roberto Juarroz. Le silence de Dieu, qui laisse l'homme parler, suscite peut-être aussi la parole de l'homme, et peut-être aussi parfois avoir une portée salvifique, une portée thérapeutique, à l'instar du silence du psychanalyste qui, comme l'a rappelé Benoît Gillain, permet les projections et les élaborations. Le passage de 1 R 19, qui a été proclamé hier lors de la prière du milieu du jour et auquel il a été fait allusion au début du film *Le grand silence*, suggère quant à lui un silence éloquent de Dieu quand il évoque le passage de Dieu à l'Horeb, devant Élie, dans une expression paradoxale, celle d'une « voix de fin silence, *qôl d'māmāh daqqāh* » (1 R 19,12). Je me suis déjà arrêté sur 1 R 18 où, sur le mont Carmel, aucune voix – *qôl* – n'avait répondu aux prophètes du Baal, tandis que le Seigneur, lui, avait répondu à Élie par le feu. La voix de fin silence dans laquelle passe le Seigneur en 1 R 19 le distingue donc du Baal dont l'absence de voix avait été soulignée à deux reprises par le narrateur en 1 R 18. Mais le fait que cette voix soit une voix de fin silence contraste aussi avec la réponse que le Seigneur avait donnée par le feu sur le mont Carmel – ici, à l'Horeb, juste avant qu'il ne soit question de cette « voix de fin silence », il est d'ailleurs précisé que « le Seigneur n'était pas dans le feu ». Le fait que la « voix de fin silence » succède ainsi à la réponse par le feu peut suggérer soit une coexistence des deux, le fait que Dieu parle tantôt par le feu, tantôt par une voix de fin silence, soit une correction ou une relève de l'une par l'autre, le fait que la voix de fin silence prend la relève de la réponse par le feu. Mais quoi qu'il en soit de l'option retenue, il est en tout cas clair que Dieu peut se révéler dans un silence éloquent, dans une voix de fin silence. Notons par ailleurs que cette évocation du passage du Seigneur dans une voix de fin silence est insérée dans le cadre d'un dialogue dans lequel le Seigneur et Élie s'adressent l'un à l'autre la parole.

Mais il est ici aussi, à côté de ce silence dialogal et attirant de Dieu, un autre silence, plus effrayant celui-là, par lequel Dieu semble rompre le dialogue avec l'homme. Dieu se tait, Dieu ne répond pas, Dieu oublie, Dieu dort, etc. : la Bible reporte ainsi sur Dieu lui-même nombre de termes auxquels elle a recours pour dire l'incapacité des idoles à entrer en dialogue. Et ce silence-là, ce retrait-là de Dieu est, pour le croyant, une épreuve douloureuse : « Si pour moi tu restes muet, je ressemblerai aux moribonds » (Ps 28,1), « Tu as caché ta face, et je fus épouvanté » (Ps 30,8). Face à ce silence, face à ce retrait de Dieu, le croyant élève alors fortes plaintes et supplications. Il interroge Dieu sur le but de son silence : « Pourquoi

dors-tu, Seigneur ? (...) Pourquoi caches-tu ta face ? » (Ps 44,24-25). Il interroge Dieu sur la durée de son silence : « Jusqu'à quand Seigneur ? M'oublieras-tu toujours ? Jusqu'à quand me cacheras-tu ta face ? » (Ps 13,2). Il enjoint Dieu de sortir de son silence et de parler : « Ô Dieu, sors de ton silence ; Dieu, ne reste pas inerte et muet » (Ps 83,2).

### *Le silence du Dieu caché*

Si le silence de Dieu, le fait qu'il cache ainsi son visage, suscite le plus souvent plaintes et supplications, il est toutefois un passage étonnant du livre d'Isaïe où le fait que Dieu se cache suscite bien plutôt une exclamation admirative : « Vraiment, tu es un Dieu qui se cache, Dieu d'Israël, sauveur ! » (Is 45,15). Cette exclamation admirative, qui se situe dans le cadre d'un oracle de salut (Is 45,14-17), lie le fait que Dieu se cache et le fait que Dieu sauve. Le prophète y reconnaît l'œuvre de salut opérée en secret par le Dieu caché durant la catastrophe de l'exil. Notons au passage que cette œuvre silencieuse du Dieu caché fait peut-être plus encore que combler les brèches, en ce sens qu'elle suscite véritablement quelque chose de neuf. Dans l'état actuel du livre d'Isaïe, cet oracle précède Is 45,18-19, passage sur lequel je me suis déjà arrêté, où le Seigneur dit ne pas avoir parlé en cachette, dans un coin ténébreux de la terre. On ne peut qu'être frappé du paradoxe qui surgit du rapprochement de ces deux affirmations : celui d'un Dieu qui se cache, *mistattēr*, mais qui ne parle pas en cachette, *bassētēr*. C'est le paradoxe du Dieu caché qui est simultanément le Dieu révélé ou, ce qui revient au même, du Dieu révélé qui est simultanément le Dieu caché. C'est le paradoxe du mystère de Dieu qui, quand il se révèle, se révèle précisément comme ce qu'il est, c'est-à-dire comme mystère.

Ce paradoxe, c'est à la croix qu'il est le plus manifeste. Là, la Parole est réduite au silence. Là, la Parole s'abîme en silence. Mais n'est-ce pas précisément là que se révèle par excellence que « le secret de Dieu ne signifie pas le *Deus absconditus*, [le Dieu caché] lointain de l'au-delà, mais le *Deus revelatus*, [le Dieu révélé] présent au milieu des aliénations du monde » (Kasper) ? N'est-ce pas précisément là, dans cette kénose de la Parole – et ici, bouddhisme et christianisme peuvent peut-être se rejoindre, dans cet oubli de soi et dans cette compassion ; et ici, le Christ rejoint tout homme dans son humanité nue –, n'est-ce donc pas précisément là, dans cette kénose de la Parole, qu'elle se donne à entendre avec le plus de force, dans un don qui va « bien au-delà de [toute] parole formulée et formulable » (Balthasar) ? N'est-ce pas précisément là qu'elle descend jusqu'en ces lieux ténébreux que l'homme ne peut habiter, jusqu'en ce silence de mort du shéol, pour en retirer l'homme qui en est prisonnier ? N'est-ce pas précisément là qu'elle opère, en silence, le salut de l'homme ? Nietzsche ne disait-il pas, comme l'a rappelé Nicolas Monseu, que les grands événements sont les plus silencieux ? C'est sans doute vers cela, vers cette œuvre de salut secrète du Dieu caché, que nous oriente le grand silence du Samedi Saint. Ce jour-là, nous faisons l'expérience qu'« il est bon d'attendre en silence le salut de Dieu » (Lm 3,26). On a pu écrire, dans un article récent, que ce silence du Samedi Saint était « l'ombilic de la constitution d'une véritable théologie du silence » (Ambrosio). Peut-être faudrait-il dire qu'il est aussi, dans le christianisme, la matrice de l'expérience du silence. N'est-ce pas d'ailleurs ce que semblent indiquer les statuts de l'ordre des Chartreux quand ils affirment que « la cellule solitaire est (...) le lieu où l'âme, enveloppée de silence (...), participe à la plénitude du mystère qui ramène dans le sein du Père le Fils crucifié et ressuscité des morts » (6.41.4) ?

Dans cette intervention « de transition », je n'ai pu qu'esquisser ou rappeler quelques petites choses qui nécessiteraient de plus amples développements – c'est sans doute la loi du genre... Nul doute que les exposés de Paul Scolas, de Loyse Morard, de Daniel Procureur et

de Philippe Vermeersch nous permettront d'aller plus loin dans la réflexion. Je les remercie déjà chacune et chacun, tout comme je remercie encore les intervenants d'hier, pour leur apport précieux à cette session.