

... et Dieu? « Un son de fin silence »

Jean-Claude Petit

Dieu interdit

Volume 6, numéro 2, octobre 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/024965ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/024965ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Petit, J. (1998). ... et Dieu? « Un son de fin silence ». *Théologiques*, 6 (2), 99–109.

<https://doi.org/10.7202/024965ar>

Résumé de l'article

Dans la 'question de Dieu' il faudrait réapprendre à entendre la 'queste' d'où elle tire tout son sens. Le chemin de cette quête pourrait bien passer par l'écart qui nous garde à distance de nous-mêmes. En théologie, la 'question de Dieu' n'a finalement tout son sens que parce que Dieu est vraiment le Dieu d'une question, et non la réponse à nos interrogations.

... et Dieu? « Un son de fin silence »

Jean-Claude PETIT
Faculté de théologie
Université de Montréal

« *Tais-toi et cesse d'aboyer à propos de Dieu.* »
Maître Eckhart, sermon 83

« *Nous devons nous remettre à parler de Dieu à voix basse.* »
Eugen Drewermann

À la fin de son ouvrage sur les « fonctionnaires de Dieu », Eugen Drewermann rappelle une très belle prière de Nicolas de Cues. Dans son émouvante simplicité, elle rappelle discrètement l'immense enjeu des analyses que l'auteur a proposées dans ce livre important. Je l'évoque ici d'entrée car elle nous introduit tout droit, je pense, au cœur de notre propos. Cette prière se trouve dans un petit livre que Nicolas, alors Cardinal, fait paraître en 1453 sous le titre « *De visione Dei sive de icona* », « Le tableau ou la vision de Dieu ». En voici un extrait :

Comment puis-je te posséder, Seigneur, moi qui ne suis pas digne de comparaître dans ton regard? Comment ma prière parvient-elle à toi qui es totalement inaccessible? Comment te demanderais-je? (...) Mais, surtout, comment te donneras-tu à moi, si tu ne m'as pas donné moi-même à moi-même? Et, tandis qu'ainsi je me repose dans le silence de la contemplation, toi Seigneur, au sein de mes entrailles, tu me réponds par ces mots : « Sois à toi-même et je serai à toi. (...) Si je ne suis pas à moi-même, toi non plus tu n'es pas à moi. (...) Tu ne m'obliges pas, mais tu attends que ce soit moi qui choisisse d'être à moi-même. C'est de moi donc que cela dépend et non de toi, Seigneur...

Cependant, comment serai-je à moi-même si toi, Seigneur, tu ne me l'as pas enseigné¹ ?

Nicolas de Cues fait manifestement référence ici à une expérience, l'expérience d'une distance, d'un écart éprouvé, au cœur de ce que nous sommes, entre nous-mêmes et nous-mêmes. Il estime que l'expérience de cette distance et du chemin qu'elle trace a quelque chose à voir avec l'expérience de Dieu. Elle serait même le lieu de cette expérience : c'est sur ce chemin de soi-même à soi-même que Dieu peut être rencontré, qu'il peut être vraiment question de lui, lui qui est pourtant « totalement inaccessible ». C'est là qu'il peut devenir l'objet d'une vraie « question ».

En même temps, Nicolas sait très bien qu'il est renvoyé à lui-même, « tu ne m'obliges pas, tu attends que ce soit moi... », mais comme à une impossible possibilité. Le parcours que personne ne pourra franchir à sa place, il en fait l'objet de sa prière pour qu'il reçoive ce don de lui-même à lui-même dans lequel il entrevoit le don même de Dieu.

Cette prière de Nicolas de Cues est, à la vérité, bien étonnante. Elle va en tout cas à contre-courant d'une autre tradition, qui, elle, nous est plus familière et dont nous sommes le plus souvent portés à penser qu'elle est plus importante et plus conforme à ce que nous estimons être l'exigence chrétienne : celle qui veut, précisément, que pour rencontrer Dieu nous devrions nous arracher à nous-mêmes, nous « oublier » comme on dit, pour être tout entier aux autres, bien sûr, mais surtout à ce tout-autre qui serait le Dieu de la foi chrétienne, dont nous saurions ainsi ce qu'il attend de nous et ce que nous devrions faire pour lui. Il y a bien, en effet, une longue et pesante tradition théologique et spirituelle, des sermons, des traités, des catéchismes, qui se sont nourris de cette conviction et qui l'ont entretenue à leur tour. Maurice Bellet a vigoureusement dénoncé dans un ouvrage célèbre, la perversité de l'image de Dieu que dans ses figures courantes cette tradition véhicule².

¹ Nicolas DE CUES, *Le tableau ou la vision de Dieu*. Introduction et trad. par Agnès Minazzoli. Paris, Cerf (La nuit surveillée), 1986, p. 45.

² M. BELLET, *Le Dieu pervers*. s.l., Desclée de Brouwer (Connivence), 1979.

Ce n'est pas la conviction, ni l'expérience, de Nicolas de Cues. Mais ce n'est pas non plus la conviction ni l'expérience d'un autre grand penseur de notre tradition. Mille ans avant Nicolas, saint Augustin pensait la même chose. Dans son commentaire de l'Évangile de *Jean*, Augustin est souvent conduit à parler de la quête de Dieu et de l'idée que nous pouvons nous faire de lui. Alors qu'il commente le chapitre 5 de cet évangile, il prononce cette phrase étonnante mais qui parle de la même expérience que celle de Nicolas :

Si tu es loin de toi, dit Augustin, comment peux-tu t'approcher de Dieu? Je te parlais de Dieu, et tu croyais que tu allais comprendre; je te parle de ton âme, je te parle de toi. Comprends, c'est-ici que je te mettrai à l'épreuve³.

« Si tu es loin de toi, comment peux-tu t'approcher de Dieu? » Ici aussi il est question d'une distance, d'un écart entre soi-même et soi-même, et cet écart, à nouveau, a quelque chose à voir avec notre rapport à ce que nous appelons Dieu.

Augustin, comme Nicolas de Cues, parle donc d'un chemin qu'il s'agit de parcourir, sur lequel nous avons à nous engager nous-mêmes. Mais ni lui ni Nicolas ne nous disent quelque chose sur le parcours lui-même, s'il sera long, ni même si nous pourrons le parcourir au complet. Ils disent seulement que c'est en marchant vers soi qu'on marche vers ce que nous appelons Dieu. Ils savent aussi très bien, cependant, qu'il s'agit d'un chemin périlleux. Nicolas en fait l'objet d'une prière, Augustin parle d'une mise à l'épreuve.

Je pense que c'est d'une expérience analogue dont il est question à la fin de l'évangile de *Luc*. On y raconte l'histoire de deux hommes qui étaient en chemin sur la route qui va de Jérusalem à Jéricho. La perspective d'une vie nouvelle et d'un nouveau commencement, dont ils avaient brièvement entrevu toute la force transformatrice pour eux-mêmes et leurs proches, vient de s'écrouler brutalement. Le récit nous dit qu'ils ont « l'air sombre »; ils sont comme brisés dans ce qu'ils ont de plus profond. Or voici, alors qu'ils marchent tout en s'efforçant de tenir tout cela ensemble, qu'un autre marcheur les

³ S. AUGUSTIN, *In Joh.*, tr. 23,10 (Bibliothèque augustinienne, 72; p. 385).

rejoint et continue de faire route avec eux. Plutôt que de les distraire, l'étranger s'emploie à les garder au plus près d'eux-mêmes, refaisant avec eux pour ainsi dire le chemin vers ce qu'ils étaient devenus mais n'étaient pas capables de reconnaître. Il fait même mine « d'aller plus loin ». Arrivés là où ils voulaient aller, les deux marcheurs l'invitent à rester avec eux. C'est alors qu'il refait devant eux le geste symbolique de son propre « passage », mais pour disparaître ensuite à leurs yeux. Ils ne le retrouveront qu'en se remettant à nouveau en route, « refaisant le chemin vers Jérusalem ».

Cette tradition d'expérience, dont le récit des marcheurs d'Emmaüs, le nom d'Augustin, celui de Nicolas de Cues, tracent un arc que nous pourrions prolonger jusqu'à nous, cette tradition est susceptible, elle aussi, d'être mal interprétée et utilisée au service de tout autre chose que d'une véritable recherche de Dieu. On s'en est, d'ailleurs, beaucoup méfié, croyant y déceler l'œuvre d'un subjectivisme dangereux ou l'expression d'une quête narcissique de soi. La conséquence terrible de ce grave malentendu a été, pendant des siècles, l'exclusion du champ de la théologie, du rapport à l'expérience concrète que l'être humain fait de lui-même dans son monde. Mais on ne l'a pas moins pervertie lorsqu'on a voulu s'y rallier, croyant voir dans « l'expérience humaine » le champ d'application des injonctions de la conscience en qui on s'est plu à reconnaître la voix même de Dieu. Mais la moralisation de l'accès de l'être humain à lui-même est une terrible méprise qui a bien davantage éloigné les hommes et les femmes de Dieu qu'elle ne les en a rapprochés. Alors que les discours traditionnels sur Dieu laissent de plus en plus indifférents, ce qu'Augustin et Nicolas insinuent recèle peut-être une authentique possibilité de redonner un sens chrétien à cette question de Dieu que toutes nos ruses n'arrivent pas à étouffer complètement, et à l'inscrire là où il y va finalement de celui-là même qui la « pose ».

J'entrevois ici deux pistes, comme emmaillées l'une à l'autre, dont le sillon qu'elles tracent indique une tâche, énorme, urgente, pour la théologie. Je les évoque brièvement.

La première me paraît concerner la posture de notre discours sur Dieu. Celui-ci n'a finalement de sens, me semble-t-il, que s'il se déploie comme une véritable « question ». Dans notre usage de la langue, et je dirais d'une manière toute spéciale en théologie, ce mot

de « question » s'est peu à peu vidé de son sens. Ce que nous appelons « question » est pratiquement devenu le faire-valoir de ce qui nous intéresse beaucoup plus et que nous appelons une « réponse ». Il est vrai que la « question » paraît jouir d'une grande fortune. On ne compte plus les livres et les articles, en théologie tout spécialement, qui ont « question » dans leur titre, mais comme seul impératif de marketing ou comme astuce soit-disant pédagogique, alors que ces ouvrages ne présentent rien d'autre qu'une « réponse » à la question qu'ils ont fait semblant de poser. La « question de Dieu » en théologie n'est le plus souvent pas beaucoup plus que l'étalement d'un vaste savoir sur ce qu'on estime être Dieu, le plus souvent à cent lieux d'un authentique questionnement.

Je ne sais pas d'où vient dans notre tradition cette conviction que « question » et « réponse » s'appartiennent en tout, se commandent l'une l'autre, comme si la « question » était le moment transitoire, bien que nécessaire, vers ce qui seul importerait, à savoir la réponse. « Question », pourtant, ne dit rien de tel. « Question » ne parle pas de « réponse », mais d'abord et essentiellement de « cheminement ». Dans « question » c'est « quæstio », me semble-t-il, qu'il faut entendre, c'est-à-dire ce qui résonne encore dans notre mot « quête » et qui parle d'abord de déplacement. La « quête », la « quæstio », trouve son sens d'abord de la mise en chemin qu'elle provoque et du cheminement qu'elle nourrit.

Il y a des choses qui ne se montrent que lorsque nous les cherchons et qui s'évanouissent lorsque nous cessons de les chercher. Je pense que ce qu'en tradition chrétienne nous appelons Dieu en est une. C'est ce qu'ont dû apprendre, à leur corps défendant, les deux marcheurs épuisés qui s'en allaient à Emmaüs. C'est sans doute l'écho d'une expérience analogue qu'il faut entendre dans une parole plus ancienne encore qu'on peut lire au livre du *Deutéronome* : « Ton Seigneur ton Dieu, tu le trouveras, si tu le cherches » (4,29). Non pas : après l'avoir cherché ou parce que tu l'auras cherché, mais « en le cherchant ». C'est à nouveau – faut-il s'en étonner? – aussi l'expérience d'Augustin. « Ayons donc l'intime conviction, écrit-il, que le sentiment qui nous porte à chercher le vrai est plus sûr que celui qui nous fait présumer savoir ce que nous ne savions pas : nous cher-

cherons donc, comme si nous allions trouver, mais nous ne trouverons jamais qu'en ayant toujours à chercher⁴. »

Si Dieu n'est pas d'abord quelque chose que l'on trouve mais quelque chose que l'on cherche, il est encore bien moins une « réponse » à nos propres questions. Maître Eckhart emploie à ce propos une image toute simple :

Sache que si tu cherches de quelque manière ton bien propre, tu ne trouveras jamais Dieu parce que tu ne cherches pas exclusivement Dieu. Tu cherches quelque chose en même temps que Dieu et c'est exactement comme si tu faisais de Dieu une chandelle avec laquelle on cherche quelque chose, et quand on trouve les choses que l'on cherche, on rejette la chandelle⁵.

Plus près de nous, Karl Rahner, qui s'y connaissait lui aussi dans la pratique de l'interrogation, a vu, comme Eckhart, l'impasse d'une telle illusion.

Si toutes les questions de notre esprit ne trouvent leur ultime réponse que dans la connaissance de Dieu, qu'en est-il alors de cette ultime réponse si ce Dieu demeure de toute éternité le mystère insaisissable, même alors lorsque dans la lumière éternelle nous le contemplerons face à face⁶?

La deuxième piste concerne directement la première : le chemin de cette « quête », le lieu de cette « question », c'est celui qui va « de moi-même à moi-même ». Que de choses on semble déjà savoir à ce propos ! Le nombre de ceux qui se présentent ici comme des guides est proprement effarant. L'illusion se répand qu'il est possible de baliser ce chemin, et d'accompagner quelqu'un sur un chemin qui n'est pas le sien.

⁴ *De Trinitate*, IX, I, 1 (Bibliothèque augustinienne, 16, p. 75).

⁵ MAÎTRE ECKHART, sermon 4 (trad. J. Ancelet. Hustache).

⁶ K. RAHNER, « Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft » (« L'inépuisable transcendance de Dieu et notre souci à l'égard de l'avenir. ») dans : *Zugang zur Theologie. Fundamental-theologische Beiträge*. Wilfried Joest zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. F. MILDENBERGER und J. TRACK. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1989, pp. 202-203.

Nicolas de Cues parle bien de quelque chose comme d'une « distance », d'un écart, entre « moi-même » et « moi-même ». Augustin évoque lui aussi une « distance », un « éloignement » de soi-même. Mais savons-nous vraiment ce qui en est de cette distance? Est-ce bien une distance à parcourir, comme entre deux pôles dont nous aurions par ailleurs quelque connaissance et qui donneraient ainsi à notre marche sa direction? La « distance de moi-même à moi-même » indique-t-elle vraiment un parcours dont il serait possible ou en tout cas souhaitable d'en connaître d'avance l'issue? Savons-nous, pouvons-nous savoir d'où nous partons quand nous pensons partir de « nous-mêmes », et savons-nous, pouvons-nous savoir où nous allons quand nous allons vers « nous-mêmes »?

Est-ce que la « distance », l'« écart », dont il est question chez Augustin et Nicolas n'est pas plutôt un lieu à habiter, qu'un « chemin à faire »? Je me pose en tout cas la question : n'est-ce pas finalement parce qu'il y a précisément cette faille, cet écartement, qu'il y a une telle chose qu'une « question de Dieu », que ce que nous appelons Dieu peut devenir une véritable question, un véritable « absolute concern », pour le dire avec les mots de Paul Tillich?

S'il en était ainsi – je pense en tout cas que c'est ainsi qu'il faut comprendre Augustin et Nicolas – la « question de Dieu » devient inséparable de la « question de l'homme ». Elle n'est pas la « question de l'homme » mais elle ne va pas sans elle. La « question de l'homme » porte pour ainsi dire en elle la « question de Dieu ». La « question de Dieu » y a son lieu. Il me semble que la théologie se retrouve alors devant une lourde tâche.

On parle beaucoup de Dieu en théologie. On semble même le faire en toute connaissance de cause. On le fait même souvent avec beaucoup d'assurance, d'autant plus, sans doute, qu'on semble savoir beaucoup de choses à son sujet. En fait, la théologie, ou du moins une certaine théologie, n'est pas seule à afficher cette prétention. Une multitude de mouvements religieux, de courants de « spiritualité », en font autant et même un peu plus. La théologie en tout cas fonctionne souvent à partir de cette certitude qu'on peut savoir des choses sur Dieu et même qu'en fait nous en savons beaucoup. Au point, justement, d'en déployer tout une « science », tout un « savoir », une « théologie » précisément.

Ce qu'on lisait jadis dans l'« Initiation théologique » traduisait bien une ligne de force d'une tradition plusieurs fois centenaire, qui ne s'est pas beaucoup affaiblie depuis car elle continue de soutenir la prédication, l'enseignement habituel ainsi qu'une lourde pratique qu'on dit chrétienne. Ici, à titre d'exemple :

La toute première affirmation révélée : "Dieu est" répond si bien au désir du cœur et de l'esprit humain que sa présence paraît s'expliquer simplement : c'est une affirmation évidente. Mais en réalité qu'en est-il? Et quelle réponse doit faire à cette première question le théologien soucieux de vérité divine?

La réponse est à demander à Dieu lui-même. Que nous révèle-t-il sur ce point⁷?

Non! Il faut refuser de jouer à ce jeu. Le théologien ne parle pas à Dieu. Et Dieu n'est pas une réponse, surtout pas à une « question » que l'homme lui aurait posée. Ce que nous appelons la « Révélation » n'est pas une réponse. Comme le dit Rahner, « la révélation n'est absolument pas une victoire gnostique sur le mystère procurée par Dieu lui-même, même dans sa « vision » immédiate, mais c'est l'histoire d'une connaissance de plus en plus radicale de Dieu *en tant qu'il est le mystère*⁸. » Ne faisons pas comme si nous pouvions savoir clairement ce que cela veut dire ici, en recouvrant ce « mystère » de tout ce que nous croyons savoir par ailleurs sur Dieu. Je préfère la conclusion qu'en tire Rahner lui-même pour qui « dans cette perspective il y aurait sans doute dans le traité de la Révélation bien des choses à dire et à expliquer autrement qu'on ne le fait d'ordinaire⁹. » La « Révélation » n'est pas une « réponse ». Pourrions-nous dire qu'elle est comme une histoire de l'homme dans laquelle Dieu est vraiment « en question »?

Si la « Révélation » n'est pas une « réponse », il semblerait, en revanche, qu'il y ait beaucoup de « questions » en théologie. Je l'ai dit plus haut. On n'aurait qu'à parcourir la littérature courante pour

⁷ M. PAISSAC, « Dieu est », dans : *Initiation théologique*, T. 2. Dieu et sa création. 2^e éd. Paris, Cerf, 1953, p. 39.

⁸ K. RAHNER, « L'obscurité de Dieu » dans : *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au Père Yves Congar*. Paris, Cerf, 1974, p. 262.

⁹ *Ibid.*, p. 262.

s'en convaincre. Mais lorsqu'on y regarde d'un peu plus près, on se rend vite compte que « question » n'est le plus souvent qu'un autre mot pour « problème », « problème » qu'une bonne érudition et la maîtrise d'un certain nombre de règles permettent la plupart du temps de solutionner. Pourquoi n'y aurait-il pas de vraies questions en théologie, de celles dont le même Rahner disait qu'elle n'ont de sens, finalement,

que là où non seulement l'objet en question est fondamentalement compréhensible, mais encore où il reste problématique [où il y a une véritable distance (qu'il faudra encore préciser) entre l'étant questionnant et l'étant questionné]. En d'autres termes : on ne peut poser la question de l'être que si elle n'est pas déjà dépassée de toutes parts par une réponse, par une compréhension exhaustive de l'objet en question¹⁰.

Ce que Rahner dit ici de la « question de l'être » vaut de la « question de Dieu ».

Il faut, pour cela, que la théologie accepte d'habiter cet espace creusé au cœur de l'homme, cette entaille d'inquiétude, comme un lieu où elle devrait se sentir chez elle. Elle n'a pas du tout à le combler, ce n'est pas sa tâche et, quoi qu'elle en pense, elle n'en a pas les moyens. Qu'elle y habite, tout simplement, et assez longtemps pour entendre, et dire ensuite si elle le peut, le Dieu dont il y est question. Il est très difficile, je le sais, de poser des questions vraiment neuves ou de se mettre à questionner, c'est-à-dire à chercher d'une autre façon. « Il faut pour cela se libérer des cadres confortables dans lesquels nous nous sommes installés, et parvenir dans une certaine mesure à un renoncement à soi et à une autotranscendance. Car les questions neuves sont des questions auxquelles on ne peut répondre en se tenant sur le terrain où l'on est déjà, ce sont des questions qui nous attirent sur un nouveau terrain¹¹. »

¹⁰ K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*. Traduction et édition comparée par Joseph Hofbeck. s.l., Mame, 1968, p. 92.

¹¹ T.F. TORRANCE, *Science théologique*. Paris, P.U.F., 1990 (1969), p. 251.

Plutôt que de s'entêter dans ce qui lui paraît être des certitudes ou ne se contenter que d'en chercher des formulations qui lui paraîtraient mieux adaptées aux sensibilités du jour, continuant de travestir en savoir l'expérience de la foi, la théologie devrait se savoir conviée à « trouver dans le doute, comme le souhaitait Michel de Certeau, le lieu d'un travail ou d'une tâche de la foi¹² ». La dramatique humaine, ce qui constitue le tissu le plus rugueux de cette « quête », de cette « quæstio » dans laquelle l'être humain va péniblement vers lui-même, devrait constituer les plus authentiques et les plus urgentes « questions » de la théologie. Et sans essayer trop vite d'y répondre. Il y a ici des choses à apprendre, et peut-être aussi à enseigner.

En acceptant d'être ainsi déplacée du « savoir » maîtrisé et transmissible, qui a nourri pendant des siècles sa pratique d'enseignement, vers l'« interprétation » d'une expérience humaine, la théologie ne succombe pas au chant des sirènes du subjectivisme ou du souci narcissique. La posture de l'interrogation ou du questionner n'est pas un simple correctif à l'objectivité du savoir et de ses certitudes. Sans doute, s'agit-il d'un autre registre, dans lequel il est difficile de se tenir, car il ne conserve intact rien de ce qui y apparaît, mais n'est-ce pas là la conséquence la plus propre de toute rencontre avec ce qu'on appelle Dieu? La crainte d'une possible blessure à la hanche dont on sait bien, qu'à l'instar de Jacob, elle ne nous permettrait plus de marcher comme avant, nous fait facilement éviter les chemins de la question et nous empêche peut-être de réaliser qu'il faut aussi apprendre à questionner. Particulièrement dans le domaine de la foi.

Il y a des questions qui ne reçoivent de réponse que si on les laisse sans réponse et si on les accepte. Si l'on essaie de les résoudre d'une autre façon, on se fait illusion et l'on cherche

¹² M. DE CERTEAU, « La parole du croyant. » *Esprit* (oct. 1967) 459. Il n'est pas facile, en français, de faire parler ce mot « doute ». On n'y entend plus la « dualité » qui lui a donné naissance. Son correspondant allemand « Zweifel » laisse mieux entendre qu'il s'agit de cet écart qui garde à distance les « deux » (Zwei) qui s'appartiennent.

dans des idéologies trompeuses un remède apaisant qui n'est guère efficace¹³.

Si Augustin ou Nicolas de Cues ont raison, alors seulement il pourra être question de Dieu. Mais sans tapage, à voix basse, comme Dieu lui-même, au dire d'Élie, quand il parle à ceux qui le cherchent :

Fuyant la cruauté de Jézabel, idolâtre de Baal, Élie se rend au désert où il se couche et veut mourir. La mort lui est refusée, il est sommé de se remettre en route et il marche quarante jours, quarante nuits, jusqu'au mont Horeb. Là-haut s'opère une théophanie – la plus surprenante des théophanies, car la plus dépouillée. Une théophanie qui évacue, annule, renie la gloire et la puissance, qui renonce au grandiose. Une théophanie de rien, d'une infinie discrétion. Une théophanie minimaliste. Éclatent coup sur coup : un grand ouragan, un séisme, un feu violent. À chaque fois il est précisé que Dieu ne s'y trouve pas. Le spectaculaire n'est mentionné que pour mieux être rejeté, dénoncé comme illusion, voire imposture. Trois formidables coups pour rien. Ou, plutôt, s'il s'agissait des trois coups annonçant la levée du rideau, appelant le spectateur à l'attention, à la concentration, à la plus vigilante écoute? Car c'est effectivement alors, alors seulement, que quelque chose advient – un inouï je-ne-sais quoi. Ce qui a lieu? « Un son de fin silence » (Ir 19,12). Il faut avoir aiguisé son ouïe à l'extrême, s'être entraîné à l'absolu de l'attention, pour devenir apte à percevoir un souffle si ténu. Il faut s'être soudé, s'être soi-même exploré jusqu'au plus obscur de sa conscience, au plus lointain de ses pensées, avoir maintes fois accompli le tour de son domaine intérieur par cercles toujours croissants et cependant plus resserrés, enfin avoir atteint l'intime désert de l'oubli de soi, pour pouvoir être effleuré, touché, visité par un tel inaudible soupir¹⁴.

La théologie n'a pas à parler plus fort que Dieu.

13 K. RAHNER, *Les chances de la foi*. s.l., Le Centurion, 1974, p. 174.

14 Sylvie GERMAIN, *Les échos du silence*. Paris, DDB, 1996, pp. 46-47.