

Le silence du spirituel

Texte mosaïque

L'appel au silence

Dans le couvent de San Marco à Florence, on peut trouver une représentation de saint Pierre de Vérone réalisée par le fameux peintre et religieux Fra Angelico (1400-1455), membre de l'ordre des Dominicains. Elle représente ce saint italien martyr à la tête fendue, porteur d'une plaie béante, le doigt posé sur la bouche et invitant au silence, comme on le fait par ce geste habituellement si significatif et commun, souvent adressé aux enfants. Pouce et autres doigts repliés ensemble, l'index seul vient se poser sur la bouche dans une orientation verticale et perpendiculaire à l'axe des lèvres pour exiger l'abstention de paroles, le recueillement. En l'occurrence, la figure du saint est très réaliste et suggestive, le regard ostensiblement adressé au spectateur et le visage du personnage apparaît comme une image en perspective, projetée dans l'espace. Une telle peinture date très probablement de 1440, elle appartient à l'art de la Renaissance. Celui-ci a fait de l'image un élément projeté dans l'espace et ses lignes de fuite et non plus une figure plane évoquant par convention le relief et les volumes naturels du réel. La profondeur est devenue perspective. Nous sommes ici à l'intersection historique du moyen âge tardif de style gothique et des temps nouveaux qui s'inventent en Italie dans la confrontation du christianisme et de l'humanisme. A une expression purement religieuse du spirituel propre à la peinture chrétienne, auparavant très hiératique et allégorique, vient s'adjoindre désormais une esthétique profane qui, si elle vibre toujours d'une spiritualité religieuse, l'intensifie par des images, des couleurs, des scénographies et des volumes, dynamisés par la projection perspectiviste et le réalisme des personnages. L'inspiration religieuse s'est faite cette fois plus librement images, volumes, espace, teintes, paysages, bâtiments, événements. Le motif spirituel s'est emparé des corps et des personnes réelles, de la chair et de la lumière profane, du jeu des pigments et d'une figuration géométrique du réel qui procède d'une multiplication des plans. Ce qu'il y a à symboliser du spirituel s'éclaire désormais d'une scénographie du monde vécu et de l'art pictural comme médium en soi, répondant à ses propres lois graphiques et chromatiques, à une géométrie amplifiée au sein de la quelle vient se nicher le symbolique. L'image n'est plus seulement une illustration culturelle du mystère religieux, mais, par inversion, la religion dans l'art pictural se voue aux images, devient elle-même un jeu avec l'image et la perspective qu'elle induit comme captation d'un réel. Et si dans la peinture chrétienne byzantine, chaque couleur ou posture donne à voir et symbolise une dogmatique, une vertu morale, ici la peinture, si elle ne cesse pas de représenter la légende chrétienne, se libère dans l'image, les corps et les couleurs, de l'entrave édicatrice et allégorique. Cessant de coïncider tout à fait avec la démonstration du canon de l'orthodoxie, la peinture libère la puissance cachée du spirituel que recèle la religion et qui n'est peut-être pas si étrangère à l'ordre du sensible, à son secret. En ce sens, l'appel au silence du tableau de Fra Angelico n'est plus une simple exigence d'intériorité, le moment d'un passage de la beauté de l'art à la vertu morale, l'entrée dans une crypte secrète habitée de voix intérieures, lieu des images votives. Le silence se déploie comme l'effet d'un monde physique envahi par la vibration des couleurs inhérentes à la représentation que la peinture donne du spirituel. Nature et représentation picturale conjointes retiennent le spirituel. Par ailleurs, il n'est pas si certain que les chrétiens aient toujours apprécié les images au commencement de l'Eglise. Par opposition à l'antiquité païenne, il y eut aussi parfois des interdits quant à la représentation picturale dans les premières églises. Néanmoins, pour les chrétiens, l'image a des fonctions culturelles fondamentales : spirituelle, hagiographique et de célébration. Elles appellent au recueillement et à la prière, magnifient la création et permettent l'édification à travers la mise en scène des récits bibliques et chrétiens. Avec cela, la peinture chrétienne de la Renaissance n'est pas totalement en rupture, mais vient aussi le prolonger.

Observons qu'elle s'inspire d'un néoplatonisme issu des intellectuels et des savants de la Renaissance, qui n'avait pas été lui-même sans influence à la fin de l'Antiquité sur la doctrine chrétienne.

La portée du spirituel

Le philosophe et théologien saint Augustin (354-430) dans son ouvrage *La Dimension de l'âme* (Chapt. 79), distinguait dans l'expression de la puissance de l'âme en sa visée sept degrés successifs hiérarchisés de connaissance : les corps comme existants externes, la sensibilité comme relation aux corps, l'art comme production de choses corporelles, la vertu comme intériorisation du vécu, la tranquillité comme détachement, la vision comme illumination, Dieu comme contemplation. A chacun de ces sept degrés correspondait un certain rapport de l'âme à la beauté qui augmentait de façon ascensionnelle, cela depuis la perception initiale des corps jusqu'au saisissement de l'âme en elle-même et par elle-même, puis, expérience ultime, dans son union à Dieu. Cette union était définie comme la quintessence de la beauté. De la sorte, on peut comprendre que, dès ses débuts, le christianisme médiéval sous l'influence du néoplatonisme avait fait du beau le viatique du spirituel. Mais qu'est-ce donc que le spirituel ? Il n'est pas dans la crainte des images. Il est difficile de le définir, si ce n'est à s'en tenir à des conceptions religieuses, à la métaphore d'un souffle issu de Dieu qui nous anime, transporte et élève, par delà l'existence corporelle immédiate. Et si le latin rend le principe vital inhérent au corps, ou *corpus*, par *anima*, c'est-à-dire son souffle ou sa respiration, par *animus*, il désigne quelque chose que l'on traduit plutôt par l'esprit en tant qu'il s'oppose au corps, l'intelligibilité ou la vie intentionnelle de la pensée. Néanmoins, l'esprit lui aussi est un souffle, en latin *spiritus* est synonyme de souffle, mais l'idéal chrétien et platonicien d'une âme immortelle indépendante du corps, corrélé à la notion d'*Esprit Saint*, lui accorde une dimension substantielle distincte. L'esprit est cette émanation médiane de Dieu qui relie l'âme individuelle à la transcendance. On a ainsi une triplicité, le corps, l'âme et l'esprit. En grec, on retrouve des oppositions lexicales et sémantiques équivalentes dans la distinction de *soma*, *psukhé* et *pneuma*. De sorte que si l'on ne veut pas détacher complètement corps et esprit, ni non plus supprimer la distinction du spirituel, disons qu'il s'agit par ce terme de désigner l'expérience d'une vie supérieure du corps et de la sensibilité, habituellement inapparente, d'un état nouveau d'intensification des perceptions ou d'une accentuation nouvelle et extraordinaire de notre présence aux choses et à nous-mêmes. Exprimé de façon platonicienne, il s'agit d'un état de jubilation diffuse où pensée et sentiment de la beauté du monde se mélangent étroitement dans notre sensibilité, élevant l'âme au-dessus d'elle-même. Et, en même temps, il s'agit d'une situation où pensée et sensibilité se trouvent placés en surplomb de nos perceptions, dans un *cœur à corps* qui à la fois nous mêle étroitement au monde et nous en détache tout autant, nous arrachant à l'apparente limitation de notre être. La pensée n'a pas d'étendue disait Augustin, elle n'est pas prisonnière des limites du corps et de ses perceptions actuelles. C'est alors aussi paradoxalement l'expérience d'une plus grande intériorité à soi par un acte de contemplation intense, mais celle-ci nous projette tout autant hors de soi dans l'étendue du monde, en une *ek-stasis*, un transport, un ravissement. Pour la médecine, plus trivialement, il s'agit d'un état pathologique de vive exaltation qui suspend la sensibilité et la volonté, le discernement. Pour les chrétiens, le moment du spirituel est la figure perçue par soi-même comme vivante du Christ en tant qu'expérience d'une réunion possible de soi et de Dieu dans la prière et la contemplation. Or un tel état peut-il se produire sans la suggestion de l'image, c'est-à-dire sans se soutenir d'une vision ? Nombre de récits témoignant de l'expérience mystique d'une illumination religieuse s'accompagnent de descriptions visuelles et visionnaires. Et, au couvent de San Marco, les cellules où vivaient les religieux dominicains sont ornées de scènes peintes par Fra Angelico du mystère chrétien : annonciation, adoration des mages, présentation au temple, scène, arrestation, crucifixion, descente de croix, résurrection, ascension. Dans le secret du recueillement et de l'isolement des chambres, l'image vient susciter pour la pensée la

présence du spirituel à travers la représentation iconique du mystère chrétien. Un récit dont on notera la double inscription traumatique et sublime. Passion tragique et malheureuse du Christ d'un côté, transfiguration et résurrection de l'autre comme délivrance et jubilation.

La séparation du spirituel

Dans ce même couvent, il y a une copie de cette peinture du saint appelant à faire silence. Cependant, ce n'est plus saint Pierre de Vérone qui est désigné sur les pancartes explicatives comme étant le protagoniste, mais saint Dominique, le fondateur en 1216 de l'ordre des Frères Prêcheurs auquel appartenaient Fra Angelico et le couvent de San Marco. Saint Dominique, ou Dominique Nuñez de Guzman, est ce prédicateur chrétien né en 1170 en Espagne qui combattit l'hérésie cathare et vaudoise à la fin du douzième siècle en France et en Italie, prônant l'apostolat, la pauvreté et la contemplation, ainsi que l'étude. Saint Pierre de Vérone était né lui en 1205 dans une famille cathare à Vérone, puis entré dans l'ordre des dominicains du vivant de son fondateur et donc en rupture avec les siens. Prédicateur à son tour et inquisiteur à l'encontre des cathares et autres hérétiques, à Milan et Côme, il fut assassiné le 6 avril 1252 par un agresseur qui le blessa à la tête à coup de serpe, puis poignardé. Il est ainsi la figure de ce saint martyr représenté dans l'iconographie chrétienne le plus souvent avec la tête fendue. A-t-il été victime de la vengeance d'un hérétique, du fait de son rôle d'inquisiteur ? Les cathares considéraient la création comme de nature mauvaise du fait de son envahissement par le mal et refusaient au Christ sa dimension charnelle et humaine, ne voulant voir en lui que le Dieu, bon et saint, et pas l'humain, dévoyé. On a pris l'habitude de les rattacher aux courants religieux dits manichéens ou dualistes. Le salut pour eux consistait en la dénonciation du monde vécu et en une ascèse absolue qui impliquait le rejet de la vie matérielle, pour accéder à une pureté spirituelle parfaite et posée comme absolument étrangère à la chair. Plus austères et puritains que les chrétiens de l'Eglise, ils exigeaient l'épreuve morale d'un détachement total de la chair et du sensible, condamnant la corruption du monde et du clergé. Divisant le monde en élus et disciples, croyant à la prédestination, ils s'imposaient des règles de vie draconiennes : refus de toute violence, alimentation végétarienne, abstinence sexuelle, prière régulière et contrôle stricts de ses paroles. Les cathares furent poursuivis et persécutés au treizième siècle par les armées des féodaux et princes catholiques et par la nouvelle inquisition créée pour lutter contre eux, plus particulièrement en France du sud et en Italie du nord. Dès les débuts du christianisme institutionnel, au deuxième siècle, un manichéisme chrétien dualiste comparable avait été rejeté et condamné par les Pères de l'Eglise comme une dénaturation du message chrétien. A contrario d'une telle condamnation, on peut être tenté d'y voir la quintessence de la spiritualité parce qu'il sépare absolument le spirituel et le corporel. Cependant, il jette sur ce dernier un voile d'opprobre qui aggrave la doctrine du péché originel en donnant au mal une valeur substantielle originelle. Ce qui revient à dénigrer le monde créé et à séparer Dieu et la création. C'est pourquoi, tout à l'inverse d'une affirmation positive, on peut y voir un renoncement à la vie réelle qui interdit de rassembler esprit et sensibilité, âme et corps, une sorte de glissement dans une apothéose de vide et de retrait. Il ressemble de la sorte à une confusion de la vie et de la mort, la négation de la vie matérielle et la dualité absolue de Dieu et du monde étant posées comme l'essence même du spirituel et de l'éternel. Et si le spirituel n'est plus du tout inclus dans le vivant, en quoi le vivant pourrait-il encore exprimer le spirituel ? Et si l'on s'en tient à une séparation radicale du spirituel, est-ce là encore l'expérience du spirituel telle qu'elle s'exprime dans l'opposition humaine et subjective vécue du sensible et du spirituel, du vivre et du mourir, du désir et du détachement ? N'est-ce pas plutôt ici la négation de la négation comme séparation sans médiation dialectique qui prédomine, un spirituel absolument dressé contre le sensible, et non pas la conciliation éthique des contraires dans une résolution qui accorderait sensibilité et pensée, nature et religion ? Les manichéens furent d'abord, au onzième siècle avant J-C, les adeptes perses antiques de la religion mazdéenne de Zoroastre qui

fondait le monde sur la lutte du bien et du mal, sans pour autant, eux, condamner absolument la vie concrète. Puis il y eut, avec l'extension de l'influence des philosophies gnostiques antichrétiennes au premier siècle, un christianisme dualiste et manichéen venu d'Asie mineure, porté par Marcion de Sinope (85-160) au début du deuxième siècle. Condamnée par Tertullien (160-220), l'un des premiers grands théologiens de l'Eglise, une telle doctrine faisait de la création le résultat de l'œuvre d'un demiurge despotique dont témoigne la Bible juive, de l'*Ancien testament*, qui a créé un monde imparfait propice au mal et qu'il faut opposer au Dieu du *Nouveau Testament*. Ce dernier, extérieur au monde et à la chair, est foncièrement bon et salvateur. Pour cela, Marcion haïssait le judaïsme. Au troisième siècle, en Perse, un certain Mani (216-277) fonda un syncrétisme qui mêlait mazdéisme, christianisme et bouddhisme. C'est de son nom que vient l'appellation de manichéens chez les historiens. Là aussi, le monde des ténèbres où règnent la matière et la mort s'oppose à celui de la lumière, lieu de la vie et de l'éternité. Seuls ceux qui se consacrent à la vie sainte et à la spiritualité pourront atteindre au salut et se libérer du cycle des réincarnations successives. Néanmoins, sur le plan théologique, condamner la vie et l'existence temporelle mortelles au profit d'une libération absolue de l'âme de la chair pour une vie éternelle, n'est nullement une doctrine émancipatrice, ne serait-ce que parce que l'immortalité de l'âme n'est jamais absolument certaine et qu'il n'y a pas non plus en soi de dignité morale à condamner la vie présente. De plus, on peut soutenir raisonnablement que la vie présente seule peut donner lieu à un triomphe du spirituel, si tant est qu'il y ait quelque chose de cet ordre dans le temps humain, une sainteté de la chair et de la vie qui procède d'une transcendance vécue comme expérience. Car, dès que le spirituel se voit délié de la chair, il n'y a plus aucune raison de se sentir solidaire de la vie et l'on peut se vouer à une mort érigée en délivrance absolue. Si une telle spiritualité pourra paraître sublime, puisqu'elle sublime le spirituel en son essence même d'expérience de pensée séparée de l'existence corporelle présente, comme vie éternelle, en même temps, elle anéantit toute valeur prêtée au vivre matériel par obsession de pureté, en lui déniait tout lien organique à la vie spirituelle. Or n'est-ce pas là exhiber le nœud d'une redoutable contradiction qui traverse l'ensemble des doctrines religieuses, y compris du christianisme orthodoxe ? Plus encore, sans avoir à se situer au sein de la dispute théologique, n'est-ce pas là pointer l'une des clefs problématiques de la dite vie spirituelle et, par delà sa définition, de la nature d'un psychisme humain confronté à la question de la dualité de la pensée et du monde, de soi et de la pensée ? Tout ce qui se pose en se composant éternellement s'oppose, dit l'adage héraclitéen. Car l'obsession du spirituel, au lieu de donner lieu à une magnification de l'existence présente, peut engendrer la recherche mortifère d'un accomplissement absolu de son être dans l'anéantissement du vivre. Un anéantissement pensé comme une transfiguration de soi. Or peut-on s'en remettre à la vie éternelle, si l'on n'accorde aucune place à celle-ci dans la vie réelle ? La plupart du temps, la théologie chrétienne, même si elle a condamné une vie réelle qui serait dépourvue d'exigence spirituelle et de recherche de la sainteté et du salut, n'a pas non plus dénigré la vie naturelle, voyant aussi en elle l'œuvre de Dieu. Saint Augustin, à son tour après Tertullien, réfutera les manichéens.

A la croisée du sacré et du profane

Considérons que cela n'a que peu d'importance que les deux saints soient confondus faussement sur les pancartes explicatives, même si saint Pierre de Vérone et saint Dominique de Caleruega ne sont pas tout à fait les mêmes personnes. Saint Dominique a acquis une réputation historique considérable du fait de la célébrité de l'ordre des Dominicains, ce qui est moins le cas de saint Pierre de Vérone. Aussi, on attribue à saint Dominique un rôle capital dans la croisade des Albigeois qu'il a effectivement accompagnée et soutenue, bien qu'il n'ait pas eu de responsabilité directe dans l'ordonnement des massacres commis et des exécutions ou supplices, contrairement à des allégations non justifiées à ce propos. Néanmoins, ce seront bien les Dominicains qui, en 1233,

après la mort de saint Dominique en 1221, seront chargés de l'inquisition en Occitanie contre les cathares. La croisade de 1208 à 1229, et après, fut d'une grande violence et les cathares du Languedoc pour beaucoup d'entre eux exterminés, ce qui permit l'annexion brutale de cette région plutôt libérale et déjà prospère au royaume de France. Sur une enluminure de l'époque, on peut voir des cathares dénudés, expulsés de la ville de Carcassonne en 1224 et conduits au supplice par des soldats en armes. Corps dénudés conduits au supplice, en silence. L'évocation est poignante. Souvent les grands crimes religieux restent prisonniers du silence de l'histoire et il y a une injonction à les taire qui vient des pouvoirs et des bourreaux. Il y a chez les bourreaux et les persécuteurs des stratégies pour cacher et taire, pour faire silence à propos des crimes commis, pour en nier la réalité. W. Benjamin (1892-1940) ne disait-il pas que le récit de l'histoire est toujours celui des vainqueurs et qu'il réduit au silence et à l'oubli les vaincus. Dans une vision allégorique, Benjamin écrit que seul l'ange de l'histoire, parce qu'il regarde en arrière et voudrait réconcilier les vivants et les morts, a encore connaissance des désastres passés et de la plainte des victimes. Mais revenons à notre tableau de San Marco et à ses copies. A chaque fois, il faut observer que le personnage peint est presque exactement le même, avec sa plaie frontale et c'est donc plutôt de saint Pierre de Vérone qu'il s'agit. Or, saint Dominique et saint Pierre n'ont-ils pas tous deux combattu les manichéens et vécu en prédicateurs chrétiens ? Ce qui est essentiel ici, c'est d'abord l'incitation, voire l'obligation au silence que le personnage représenté représente. Sur les panneaux explicatifs, toujours, il est indiqué que cette injonction au silence était posée sur les portes de l'église du couvent ouverte à tous. Elle avait fonction de rappeler aux pratiquants venus de la cité, du bourg, le silence en vigueur dans ce lieu consacré à la prière et à la liturgie chrétienne. Il faut savoir que les couvents des ordres religieux mendiants, à la différence des monastères, étaient situés dans les villes et ouverts à la population. Ils avaient pour fonction, mission, de renforcer auprès des laïcs la diffusion des pratiques et dogmes religieux. Symboliquement, ils se situaient à la frontière du sacré et du profane, localisés dans des quartiers populaires au point de jonction entre les vies spirituelle des religieux et séculière des habitants. L'une n'excluait nullement l'autre, la vie profane n'étant pas ici posée comme contraire à la vie spirituelle, à la différence des manichéens cathares. Et c'est une convention dont nous avons tous eu plus ou moins eu connaissance que celle de l'obligation au silence des églises catholiques quand nous les visitons, adeptes ou pas de cette religion. Comme si, pour l'impétrant, entrer dans le temple chrétien, dans le lieu de la célébration du sacré ou du spirituel, ne pouvait se faire que par l'observation d'une règle de silence. Le silence symbolise le passage du seuil, l'entrée, le franchissement qui sépare le profane du sacré, entendons ici qu'il s'agit par ce terme de désigner la communion dans l'expérience du spirituel. Disons encore qu'il y a un seuil de silence qui rend possible l'expérience du spirituel, le transport du sujet dans la contemplation et la prière en vue d'être *bellement dans la beauté*, comme l'écrit saint Augustin.

La règle de silence

Or qu'est-ce donc qu'un tel silence ? Que signifie-t-il exactement ? Est-il de l'ordre d'une imposition ? Faut-il être taciturne, s'abstenir d'être loquace, comme le préconise la *Règle de saint Benoît* ? Dans ses règles de vie monacale, Benoît de Nursie (480-547), qui fut à l'origine de l'organisation des premiers ordres monastiques chrétiens, les Bénédictins, citant le texte biblique des *Psaumes*, préconise une abstention de paroles. Dans les *Psaumes*, il est écrit : *J'ai résolu de surveiller toutes mes voies, pour ne pas pécher par ma langue ; j'ai placé une garde à ma bouche, je me suis tu et humilié, et je me suis abstenu même de parler de choses bonnes.* (Psaumes 38, 2-3). Saint Benoît écrit en ce sens que : *Le prophète nous montre par là que l'on doit quelquefois s'interdire de bons discours par amour du silence, à plus forte raison faut-il retrancher les paroles mauvaises pour éviter la peine due au péché.* (Règle de Saint Benoît, Chapt. 6) C'est apparemment la retenue dans le langage qui est ici préconisée, réserve que l'on peut admettre, mais est également affirmée la supériorité du

silence : *C'est pourquoi, étant donnée l'importance du silence, on n'accordera que rarement aux disciples, fussent-ils parfaits, la permission de parler même de choses bonnes saintes et édifiantes.* Que dit ici le christianisme à travers saint Benoît ? Au-delà des dangers de la parole que rappelle cet auteur, en citant un proverbe : *La vie et la mort sont au pouvoir de la langue* (Proverbes, 18-21), ce qui relève de la prudence, il affirme aussi la prévalence d'un devoir de silence qui est aussi soumission des disciples chrétiens au seul maître qu'est Dieu ou à l'autorité hiérarchisée de ses représentants. C'est l'humilité qui est préconisée. Mais ici, prophètes, prêtres et supérieurs en religion, à l'égal de Dieu et du Christ, sont érigés en autorités incontestables auxquelles disciples, moines et adeptes, doivent se soumettre absolument. Seuls les maîtres ont autorité pour parler et enseigner. Le silence n'est donc pas seulement prudence et contemplation, mais aussi soumission aveugle à une vision fortement hiérarchisée de la société religieuse et du droit à la parole. En ce sens, il ne s'agit pas dans l'importance accordée au silence que d'un *exercice spirituel*, le silence appelant à une écoute plus profonde de la parole de Dieu, ou à un recueillement de l'âme en elle-même. Il s'agit bien plus d'une discipline morale qui interdit l'expression spontanée. Faut-il y voir une réduction répressive au silence, un interdit de parole, une contrition qui signale un assujettissement et un devoir de soumission sans condition du peuple et des personnes à la loi religieuse et au pouvoir des prêtres ? On peut le concevoir ainsi et ne voir dans le catholicisme et les différents christianismes qu'une religion de répression et de mortification, une religion de la soumission aveugle, une religion du ressentiment contre la vie et le désir, comme le soutient Nietzsche (1844-1900) dans sa *Généalogie de la morale*. Un interdit de la parole. Il est difficile de nier qu'elle fut aussi cela, mais peut-être plus particulièrement encore avec la modernité, lorsqu'au dix-neuvième siècle le christianisme se fit profondément antisocial, antilibéral et puritain, profondément réactionnaire et antimoderne. Néanmoins, le manichéisme n'est pas meilleur, car dans la fascination pour le détachement il abandonne le théâtre de la vie réelle. Il est alors difficile de réduire tout christianisme à un simple ressentiment contre la vie. La célébration par des images de la vie spirituelle dans le christianisme occidental, si vivace et somptueuse, ne peut que contredire une telle condamnation, la montrer par trop réductrice. Peut-être que, dans cette injonction au silence, il ne s'agit-il pas que d'une réduction au silence, à la soumission, mais tout autant d'une incitation à une expérience distincte du silence, à l'écoute du silence en soi, à travers soi, au cœur de soi. Faire silence. Il s'agirait d'une expérience du non soi de soi au milieu d'un silence auquel on se contraint, d'une règle de silence. Un silence qui peut alors éclore dans le secret de soi, lorsque l'on se recueille en silence au milieu d'un silence environnant. Autrement dit, le silence serait le moyen d'actualiser la présence, la pleine présence du spirituel qui est l'autre nom du divin. Il y aurait là comme l'accès à un hors soi de soi qu'appellent la visite au temple et l'exigence du recueillement dans la prière et la contemplation. Ce qui pourrait encore exprimer la jubilation d'un soi qui se ressentirait comme saisi par de l'autre, par une altérité fondamentale. Car le silence n'a a priori rien d'ordinaire, ne serait-ce que parce que la plupart du temps nous sommes entourés de bruit et qu'il n'y a guère de silence autour de nous. Les cathares œuvraient, eux, à l'instauration d'une sorte de silence absolu et définitif, un silence sans images fait seulement de privations et de prières : non violence, chasteté, pauvreté, alimentation végétarienne, renoncement à la vie pour le seul et unique amour de Dieu. Ils condamnaient les images, toujours trop proches elles-aussi de la corruption du monde. Que reprochaient-ils au christianisme institué par l'Eglise ? De ne pas voir dans le réel du monde humain l'omniprésence du mal et de ne pas proclamer suffisamment l'hétérogénéité du salut et du monde, de ne pas opposer radicalement la vie spirituelle, en son exaltation, à la vie réelle. Faut-il leur donner raison ? Persécutés et poursuivis, ils deviennent pour nous héroïques et victimes. On pense alors au bûcher de Montségur, le 16 mars 1244, sur lequel furent assassinés les derniers représentants du clergé cathare occitan, ceux qui se désignaient eux-mêmes comme des *parfaits*. Néanmoins, derrière la recherche de la pureté absolue de l'âme, de la

perfection, n'y-a-t-il pas aussi le risque du fanatisme ? Certes la foi mystique pacifique ne saurait se voir confondue avec la violence sectaire et criminelle des fanatiques, ni avec celle des inquisiteurs. Néanmoins, dès que l'on rejette l'incarnation de l'esprit dans le corps, on délie le vivant du spirituel pour hypostasier ce dernier et le poser en un absolu qui nous exonère de la mort et de la vie du corps. Il y a là une foi sublime. Si l'on croit à l'immortalité de l'âme, cela est possible, mais conduit à sous-estimer le réel de la mort. Si, au contraire, on croit plutôt en la résurrection, corps et âme, cela est tout autre chose et c'est à cette conjonction que tient le salut. Mais pour cela, il faut concéder au corps un vécu du spirituel qui ne lui est pas étranger. Le spirituel n'est plus alors un refus de la vie, mais la quête du spirituel de la vie même dans l'expérience du vivre et en regard du drame de la mort. Ce n'est plus la même discipline, plutôt une ascèse qui n'est pas non plus le refus de la vie sensible, plutôt le contraire, une joie du corps même en tant qu'il est lui aussi lieu du spirituel. Pour cela, faut-il encore convoquer le silence ?

Le silence des images

Il y a longtemps cependant qu'un tel silence comme de règle a disparu de bien des églises occidentales. Dès que celles-ci ont quelque réputation par le caractère remarquable de leur architecture ou des peintures qu'elles présentent et se voient donc beaucoup visitées, les autorités catholiques ont cru bon de les sonoriser avec des musiques enregistrées. Ce sont souvent des musiques de valeur sacrée et liturgique, mais elles recouvrent et peut-être aussi dissimulent ce silence diffus qui règne désormais dans les cathédrales et autres nefs chrétiennes, lié à leur relative désaffection. Au reste, hormis durant le temps des cérémonies religieuses, pour les plus visitées, souvent le bruit occasionné par les visiteurs, déplacements, conversations, photographies, recouvre toute possibilité d'un silence en leur sein. Exceptionnellement, ce sont dans les nefs les moins connues et parcourues, et à des heures inhabituelles, que l'on peut entendre cet immense silence qui peut habiter une église quand elle s'avère déserte, désertée et ouverte cependant à un éventuel entrant qu'il soit fervent ou pas. Mais il y a silence et silence. L'absence relative de bruit qui règne dans ces édifices majestueux et toujours un peu nimbés de secret et de froid que sont les églises et les temples protestants n'est pas tout à fait comme le devoir de silence auquel le saint appelle. Un silence par défaut de présence n'est pas identique à un silence souhaité pour faire advenir le sentiment d'une présence. Indépendamment du silence de convention qu'exigent les lieux de culte chrétiens pour leurs visiteurs, la règle de silence est une contrainte religieuse. Dans les monastères et couvents, on évite le bruit et on apprend au quotidien à vivre en silence, dans un recueillement en principe appelé par la claustration et le devoir de prière. Dès que l'on parle, on recouvre le silence. Or seules les images se taisent et nous parlent sans mot dire. Seule une image peut nous inciter au silence dès qu'on la regarde. Dire à quelqu'un de faire silence, c'est encore lui demander par un bruit de paroles de se diriger vers le silence, de se recueillir en silence. Quelque chose de l'accès au spirituel, à l'intensification de l'intériorité ou de la perception, semble devoir dépendre du silence des images, comme s'il ne pouvait y avoir de ravissement et de transport spirituels sans le recours aux images. Le silence des images raconte pourtant quelque chose. *Ut pictura poesis*, dit l'adage repris par les auteurs de la Renaissance à Horace (65-8 AC), en lui donnant une valeur plus générale qui fait de toute peinture aussi une parole. En 1436, l'architecte, peintre et philosophe humaniste, Léon Battista Alberti, en fait le principe de la peinture dans son *De pictura*, traité dans lequel il théorise la perspective et qu'il faudrait plutôt désigner comme relatif à la représentation. Le tableau apparaît selon lui comme une fenêtre à partir de laquelle on peut contempler une histoire. Et effectivement, la peinture comme la poésie racontent quelque chose et si *la poésie est une peinture parlante, la peinture est une poésie silencieuse*, écrivait déjà Plutarque (46-125). Mais alors l'injonction au silence n'a de sens qu'à devoir faire silence pour entendre, écouter, un autre récit, une autre parole. Il ne s'agit donc pas que de regarder. Est-ce alors la parole silencieuse du peintre qui

représente que je dois écouter ou bien la parole de Dieu lui-même que je dois entendre et qui m'advient par des images ? Ici la chrétienté et l'art de la Renaissance divergent. Pour les chrétiens le silence éloquent des images appelle à l'écoute d'un silence intérieur dans lequel advient une parole révélée que l'image peut actualiser. Pour le peintre de la Renaissance, le silence des images fait voir en perspective la circonstance d'un récit, d'une scène de genre inspirée par l'art littéraire. D'un côté l'histoire vient se raconter sans mots dire au milieu d'un réel représenté, de l'autre la parole sainte vient à se figurer pour se faire entendre au creux de l'âme sur le fond d'une scénographie édifiante. Il se trouve que peu à peu, le premier se sera substitué au second, renvoyant le silence du spirituel dans l'image au silence, à un défaut de paroles. Le monde occidental, peu à peu, choisira la temporalité représentative et tonitruante du récit légendaire, puis historique et réaliste, et abandonnera la temporalité intemporelle et silencieuse des allégories symboliques du spirituel. Néanmoins, la césure silencieuse du spirituel ne cessera pas de travailler la conscience religieuse du monde occidental, jusqu'à ce que celui-ci redécouvre le vide au risque d'une absence ou d'un silence de Dieu.

La théologie du silence

A l'orée de la modernité, le monde occidental chrétien verra resurgir la théologie négative. Juifs, néoplatoniciens, gnostiques et musulmans avaient professé un Dieu unique ou principe premier irréprésentable. Au premier siècle de notre ère, le philosophe juif hellénisé Philon d'Alexandrie (20-45 AC) avait affirmé que Dieu était inconnaissable, indicible et incompréhensible. Au cinquième siècle, un certain Pseudo-Denys l'Aréopagite, auteur chrétien de langue grecque, dans son traité de *Théologie mystique* affirme l'impossibilité de toute connaissance positive de la réalité divine. Il s'agit d'une théologie de l'indémontrable, dite également apophatique. Pour atteindre à Dieu, il ne faut pas se limiter à se soucier de ce qu'il est, mais appréhender aussi ce qu'il n'est pas. En cela, la théologie négative fonctionne comme une *ontologie soustractive*, elle détermine l'être par le non-être ou par ce qui, dans l'être, se dérobe à l'être connu et représenté, à la prédication. Dès que l'on affirme quelque chose de Dieu, sur le plan symbolique, il faut aussitôt recourir à la négation et déployer l'expérience d'une théologie mystique qui permet de s'unir à Dieu indépendamment de toute connaissance. Au premier chapitre de son traité, Pseudo-Denys écrit : *Trinité supra-essentielle, très-divine, souverainement bonne, guide des chrétiens dans la sagesse sacrée, conduisez-nous à cette sublime hauteur des Écritures, qui échappe à toute démonstration et surpasse toute lumière. Là, sans voiles, en eux-mêmes et dans leur immutabilité, les mystères de la théologie apparaissent parmi l'obscurité très-lumineuse d'un silence plein d'enseignements profonds : obscurité merveilleuse qui rayonne en splendides éclairs, et qui, ne pouvant être ni vue ni saisie, inonde de la beauté de ses feux les esprits saintement aveuglés.* Opposant la théologie spéculative, qui pose de façon affirmative et démonstrative les principes de la foi, et la théologie symbolique, qui nomme et représente en s'appuyant sur la réalité sensible, à la théologie mystique, Pseudo-Denys préconise de : *pénétrer dans l'obscurité mystique où le langage et la pensée font défaut.* Il s'agit ici de se saisir de l'ineffable, de ce qui ne peut être dit et procède donc d'un silence fondamental, de ce qui apparaît dans : *l'obscurité très-lumineuse d'un silence plein d'enseignements profonds.* Le silence est ici le lieu d'une vérité supérieure et d'un accès à la réalité divine et au sens de la Révélation chrétienne. Plus tard, au milieu du seizième siècle, le poète mystique et saint chrétien, Jean de la Croix (1542-1591), parlera de manière très similaire de ces *ténèbres*, de cette *nuit obscure* ou *nuit spirituelle de la foi*, dans laquelle le chrétien vit et qu'il doit traverser pour atteindre à l'expérience suprême de l'amour de Dieu. Dans l'une de ses poésies (Poésies V, Souffrances de l'âme qui désire voir Dieu), il écrit : *Plus on s'élève, / Moins on comprend / Que c'est la nuée ténébreuse / Qui fait resplendir la nuit. / Voilà pourquoi celui qui le connaît / Reste toujours sans savoir / Une chose qui surpasse toute science.* Pour saint Jean de la Croix, comme pour Pseudo-Denys, l'accès à l'intelligibilité de la révélation suppose de s'écarter des sens, de l'imaginaire,

de la rationalité discursive, pour accéder à une vision des vérités divines qui relève tout autant de l'invisibilité, du non savoir que d'une *parole substantielle*. Cependant l'union avec Dieu est aussi ce qui surpasse toute parole. Pseudo-Denys écrit encore de ce qui se produit lorsqu'une telle union a lieu (Théologie mystique, Chpt. 1) : *Alors, délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans la mystérieuse obscurité d'une sainte ignorance, et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en celui qui ne peut être ni vu ni saisi ; tout entière à ce souverain objet, sans appartenir à elle-même ni à d'autres ; unie à l'inconnu par la plus noble portion d'elle-même, et en raison de son renoncement à la science ; enfin, puisant dans cette ignorance absolue une connaissance que l'entendement ne saurait conquérir*. De même, saint Jean de la Croix affirmant que l'amour de Dieu qui unit l'âme individuelle à lui ne peut se placer dans aucune tendresse sensible que la volonté pourrait toucher ou sentir, écrit dans sa *Montée au Carmel* (Livre III, fragment I) : *De la sorte l'âme aime d'une manière certaine et en réalité au goût de la foi ; elle fait le vide et la nuit dans tout ce qu'elle est capable de percevoir par les sens, l'entendement fait de même par rapport à toutes les connaissances, et sa foi monte au dessus de tout ce que l'on peut comprendre*. Et si saint Jean de la Croix contrairement à Pseudo-Denys n'invoque pas ici le silence, c'est bien à un évidement de l'esprit qu'il se réfère quant à l'accès à Dieu. Or vide de l'âme et silence ne sont-ils pas synonymes ? Tous deux renvoient à une expérience de suspension, à une déliaison de la pensée et du monde, à une absence de contenu de représentation et de perception. Pour ainsi dire dans l'expérience et le recueillement du silence, l'esprit accède au vide de Dieu, à ce vide pour la pensée qu'est Dieu et par là même à son silence qui est un au-delà de la parole. La nuit n'est-elle pas elle aussi une métaphore du silence ? Absence de lumière, absence de parole et de bruits, absence de présence, la nuit est aussi solitude et vide, séparation et silence. Qu'advient-il en ce vide silencieux déserté de toute présence, désencombré du monde vécu ? Extase, autre lumière et présence adviennent, tout cela dans une non-manifestation qui serait la manifestation même de l'absolu. L'absolu du silence de Dieu qui apparaît lorsque toute prédication vient à manquer. Notons cependant qu'il y a dans ces théologies négatives deux versions du silence. Dans l'une, celle de Pseudo-Denys l'esprit accède à l'union avec Dieu dans une dimension inconnaissable, *l'obscurité très-lumineuse d'un silence plein d'enseignements profonds*. Dans l'autre, celle de saint Jean la Croix, le silence est porteur de paroles, *c'est dans le silence que l'on entend les paroles de la Sagesse infinie* (La vive flamme d'amour, Strophe III, 17). Il y a donc deux conceptions superposées ou disjointes du silence du spirituel. L'une, en Dieu, fait cesser le bruit des paroles dans l'extase. L'autre, au contraire, fait entendre la parole de Dieu comme le secret de l'extase même. Or est-ce bien le même silence ? Un silence empli de l'extase, et qui se tait, est ici en opposition avec un silence qui fait entendre une parole méconnue qui résonne dans le secret de l'âme vouée à la contemplation. Entre l'extase du silence et celle de la parole, une différence semble résider au sein même du spirituel.

La théologie négative

La théologie négative, ce peut-être encore cette configuration de vide, de retrait, autour duquel se constitue par son absence la présence même de Dieu à sa création, ce qui suppose d'interroger le Dieu d'avant la création. La pensée ésotérique juive, plus radicalement encore que la théologie négative chrétienne, que l'on désigne sous le nom de Kabbale, a pu ainsi désigner Dieu par son écart, son exil du monde créé. Pour que la création se produise, il a fallu, selon cette conception, que Dieu se retire, se dissimule, en créant un espace vide dans lequel le monde a pu surgir. Au début du texte du *Sefer Ha Zohar* ou *Livre de la splendeur*, l'œuvre maîtresse de cette tradition, très probablement rédigée au treizième siècle en Espagne par le rabbin Moïse de Léon (1240-1305) et ses élèves, il est écrit : *Quand le roi voulu émaner et créer les mondes, la dure étincelle grava une gravure dans la lumière supérieure. Elle grava une gravure – le départ et la restriction de la lumière, qui laisse un*

endroit vacant et vide de lumière. C'est la fameuse doctrine du *Tsimtsoum*. A la différence de la théologie mystique chrétienne, fondée sur l'incarnation de l'esprit, on peut soutenir que cette sorte de théologie négative se fonde plutôt sur l'acte initiateur de séparation de Dieu et de sa création. En quelque sorte, Dieu est inaccessible et le principe de sa création, l'essence infinie dite *Ein Sof*, dont elle émane, ne peut-être connu directement. Seul le langage nous relie à lui à travers l'usage des lettres et du maniement des représentations symboliques secrètes et des nombres. Or une telle création s'est vue également dispersée, les vases contenant la lumière gravée brisés et l'homme se devant de la réparer. Un tel Dieu apparaît comme soustrait à l'être bien qu'il en soit la cause et la création dégradée par sa fragmentation. Il ne s'agit donc pas ici d'observer une règle de silence ni non plus de la quête d'une spiritualité détachée de la chair, mais plutôt de la recherche d'une correspondance profonde entre soi et le monde, ou d'une purification ou recherche d'équilibre entre des contraires qui s'interpénètrent, ainsi le masculin et le féminin. Une telle conception apparaît davantage comme une articulation subtile entre le corps matériel et l'âme humaine d'*en bas* dans leurs propriétés spirituelles communes qui proviennent d'*en haut*. En ce sens, il n'y pas ici une dualité dissociant aussi nettement que les manichéens et les gnostiques, *soma, anima et animus*, ou matière, corps vivant animé et principe spirituel animant, ni de condamnation de la vie comme mauvaise. Une autre triplicité notionnelle semble se détacher des textes des cabalistes qui ne supprime ni l'existence corporelle dans son lien au spirituel ni la recherche d'une union mystique de l'âme avec le principe qui émane de Dieu. Elle est, cette fois, celle d'une existence individuelle composée à la fois du *nefesh* qui anime le corps et la chair, du *ruwach* qui est l'âme individuelle et du *neshamah* qui relève de l'infini, de l'*arbre de vie*. De la sorte, cette théologie négative, si elle se situe bien au croisement du néoplatonisme et du judaïsme, à l'instar de celle issue du christianisme, ne peut pas se confondre avec les différents courants de la gnose chrétienne qui font du mal un élément substantiel de la création et de l'illumination spirituelle une extase qui permet d'échapper au corps matériel. Or qu'en est-il exactement de Dieu dans une telle disposition ? Si Dieu n'est pas identifiable à l'être connu, il n'est pas non plus contenu et discernable dans la parole transmise, qu'elle soit prophétique ou messianique. Pour le judaïsme ésotérique, il advient alors plutôt à travers le déchiffrement de ses lois dans l'entrelacement symbolique du monde comme quête initiatique de la trame théologique de la création. Ou bien, si ce n'est pas le cas et que Dieu ne fasse pas signe, il faut que ce soit l'indéterminé ou le vide de son retrait qui attestent de la manifestation paradoxale de sa présence et de son unicité. Le signe de ses traces se substitue ici aux formes de la présence ou bien l'absence, que signale le retrait, à la parole comme présence de la déité. C'est peut-être ainsi un autre régime du silence qui advient. Est-il encore celui du spirituel ? A la même époque que celle de la rédaction du *Zohar* en Espagne, dans l'Allemagne rhénane, un théologien dominicain du nom d'Eckhart von Hochheim (1260-1328), dit Maître Eckhart, professe à la limite de l'hérésie aussi une théologie négative. De façon assez peu explicite, c'est son style, il écrit (Sermons, 15) : *Le soleil correspond à Dieu : la partie la plus élevée de sa profondeur sans fond répond à ce qui est le plus bas dans la profondeur de l'humilité. Oui l'homme humble n'a pas besoin de le prier pour cela, mais il peut certes lui commander. Car la hauteur de la déité ne peut rien prendre en considération que dans la profondeur de l'humilité ; car l'homme humble et Dieu sont un non pas deux. Cet homme humble est aussi puissant sur Dieu qu'il est puissant sur soi-même.* Au-delà de la déclinaison métaphorique de l'incarnation christique et du rappel de la faiblesse de l'homme, Maître Eckhart professe ici plus avant, comme les mystiques, l'indivision effective de l'homme et de Dieu, l'humilité ayant : *uniquement son être dans le Un éternel et nulle part ailleurs*. En quelque sorte, il n'y a pas de séparation entre Dieu et la créature dans l'unicité du spirituel et l'homme possède un pouvoir théurgique. Néanmoins, pour qu'une telle unicité advienne, il faut se séparer de quelque chose, renoncer à toute possession conceptuelle de Dieu, distinguer Dieu et la déité. Suivant ici aussi Aristote, Maître Eckhart ajoute qu'un homme est un être

qui par sa dotation intellectuelle s'avère : *détaché de toutes matières et formes, ainsi que retourné dans soi-même*. De ce fait, en sa simplicité : *il entend toute multiplicité en lui-même et demeure invariable de lui-même*. En cela, son entendement est similaire à celui de Dieu et, retourné en lui-même, il peut recevoir sans intermédiaire : *l'effusion de Dieu ou l'être nu limpide*. Or celui-ci n'est autre que l'Un même, ce qui est encore autre que la saisie de la déité comme dépourvue de formes identifiables. En ce sens, la nature même de Dieu ne dépend pas de sa compréhension dans la théologie et l'unité de Dieu apparaît en tant que telle distincte du dogme de la Trinité. On observera que la tradition néoplatonicienne est ici fortement présente et il faut se souvenir qu'avant d'être christianisée, elle fut chez son théoricien principal Plotin (205-270) et ses successeurs, antichrétienne. Par ce biais néoplatonicien, Maître Eckhart vient renouer avec la thématique juive du caractère innommable du nom de Dieu. Et si l'intelligence, c'est l'anticipation des causes finales, alors : *La fin dernière de l'être est la ténèbre ou l'inconnaissance de la déité cachée, d'où brille cette lumière, et cette ténèbre ne l'a pas saisie. C'est pourquoi Moïse dit : « Celui qui est là m'a envoyé », lui qui est sans nom, qui est une négation de tous les noms et qui jamais n'acquiesce de nom. Et c'est pourquoi le prophète dit : « En vérité, tu es le Dieu caché » dans le fond de l'âme, là où le fond de Dieu et le fond de l'âme sont un seul fond. Plus on te cherche, moins on te trouve. Tu dois le chercher de sorte que tu ne le trouves nulle part. Si tu ne le cherches pas, alors tu le trouves*. Entendons que là où Dieu n'est pas, dans ce qui ne peut se dire et se signifier, en son absence et en son impossible à dire et à nommer, se tient véritablement la présence, la demeure ou la scène du spirituel. Elle se dit en hébreu *shékina*. Or une telle présence n'est-elle pas aussi au risque du silence ?

Le silence du spirituel

Pour nous postmodernes, le silence s'est trouvé désormais comme amplifié, cela depuis le silence d'un Dieu absent, retiré de l'histoire, jusqu'au divan du psychanalyste qui ne dit mot et se limite à écouter. Dieu a cessé depuis peu de faire entendre ses voix terribles, il s'est comme retiré des affaires courantes et c'est de ce défaut de présence que sont nées de terribles proférations meurtrières, comparables à celles des inquisiteurs et des fanatiques. Génocides et crimes contre l'humanité en sont les conséquences. Le nihilisme moderne est un défaut de religion modèle, une réaction négative morbide face au silence de Dieu, à l'incertitude des fins dernières. Il proclame que soit Dieu est encore et qu'il faut le faire entendre à tous sans restrictions, y compris par la terreur, soit que Dieu n'est plus et qu'il faut tout anéantir. Le sens du spirituel et son expérience ne nous sont plus donnés. Toute cette agitation tonitruante et destructrice ne fait que tenter de recouvrir par le brouhaha du nihilisme le silence de Dieu, son indétermination si ce n'est sa disparition. Les hommes ont du mal à endurer et aimer le silence, ils veulent des paroles et du bruit pour se sauver de leur condition d'êtres mortels, sexués et vivants. Or le silence est fait d'intervalles, de ce qui se tient entre les mots et les sons, entre les sorts, et qui ne peut ni se dire directement ni s'entendre de pleine voix. Pourtant, on s'efforce parfois d'écouter le silence, l'orbe de silence qui entoure la communication à l'âge du déferlement des signes. Cependant, peu d'entre nous se montrent capables de l'entendre, de s'isoler et de se retourner vers eux-mêmes. Or qu'est-ce donc que d'entendre le silence ? Peut-on jamais l'écouter ? A vrai dire la nature n'est jamais silencieuse, le vent, la pluie, les chants d'oiseaux, il n'y a jamais pas aucun bruit, si ce n'est peut-être dans la nuit des déserts. Mais Dieu non plus ne fait pas de bruit. En quelque sorte, il est silencieux, inatteignable, inconnaissable, absent du monde tel que nous le percevons. Les cathares et les gnostiques prétendaient que Dieu était ainsi, à distance absolue des hommes, dans la différence absolue du mal et du bien, de la vie sensible et de l'esprit. Ils professaient la négation du monde vécu comme seul salut. Ils ne voulaient pas d'un lien entre Dieu et le monde, si ce n'est dans son dénigrement. A leur rencontre, il faudrait plutôt s'en tenir à une théologie négative, voire soustractive. C'est à travers le retrait de Dieu, à travers sa soustraction à l'expérience que se révèle ou

se donne le site de l'existence humaine. Là est notre demeure. Le silence de Dieu est pour ainsi dire le consonnant de la parole humaine. Il serait temps de s'en rendre compte et d'advenir à la symphonie des voix du silence. *De profundis clamavi ad te, Domine* (Psaume 130). Au début de ce texte, dans la peinture de Fra Angelico, saint Pierre de Vérone nous est apparu comme la vision d'un personnage au crâne fendu, blessé à mort et vivant à la fois. Le saint ne serait-il pas la représentation d'un Dieu faillible ? D'un Dieu qui s'entend dans le silence d'un monde fragmenté et à la lumière des ténèbres. C'est possible. Entendons-nous donc au silence. Néanmoins, cette fente du martyr qu'il supporte est aussi la trace d'un traumatisme, d'une fêlure radicale et profonde, d'une chute violente. Le sujet qui invoque le silence est un être fendu, un esprit fêlé et blessé. Quelque chose le divise, le sépare, le scinde de façon ineffable et indéchiffrable. Il nous confie un secret. Accéder à l'être et à l'esprit se soutient d'une béance de l'âme dont la clef ne peut s'entendre que confinée au silence. Le silence du spirituel.

Emmanuel Brassat

Bibliographie

- Alberti. 1436. *De pictura*
Aristote. 335 AC. *Traité de l'âme*
Saint Augustin. 387. *La dimension de l'âme*
Saint Benoît. 530. *Règle de saint Benoît*
Ancien Testament 500 AC. *Psaumes / Proverbes*
Nietzsche. 1887. *Généalogie de la morale*
Benjamin. 1940. *Thèses sur le concept d'histoire*.
Pseudo-Denys l'Aréopagite. 500. *La Théologie mystique*
Saint Jean de La Croix. *Poésies* / 1585. *Montée au carmel* / 1584 *La vive flamme d'amour*
Moïse de Léon. 1270. *Livre de la splendeur*
Maître Eckhart. 1303. *Sermons*
Platon. 387 AC. *Banquet / République / Phèdre*
Plotin. 270. *Ennéades*