

## Le christianisme et la violence des dieux obscurs, liens et écarts

Jean-Daniel CAUSSE

AIEMPR, XVIIe congrès international  
Religions et violences ?  
Strasbourg, 10-14 juillet 2006

Il existe une violence qui est celle des dieux obscurs ou, au singulier, du Dieu obscur. Cette violence prend ses racines dans une violence humaine archaïque, originaire, native en ce sens. C'est ce que je propose de thématiser brièvement dans un premier temps de ma communication, avant de reprendre la question sur un plan théologique. Ce second temps de mon exposé proposera alors de nous confronter à la face violente de Dieu que le christianisme a pu et peut toujours soutenir, non sans mystifier quelque fois cette violence divine sous les traits vertueux de la « bonté » ou de l'« amour ». Enfin, dans un troisième et dernier temps, je m'efforcerai de dire que si le christianisme a historiquement partie liée avec une violence divine, il la conteste également en déconstruisant une certaine image de Dieu.

### 1 - *Une violence originaire*

Qu'il y ait en l'humain une tendance native à la violence, c'est ce que Freud soutient dans l'espace qui est le sien. Cette conviction s'est imposée progressivement à lui alors que la psychanalyse était née dans une forte ambiance positiviste. Freud avait d'abord cru en effet que sa découverte de l'inconscient allait participer au perfectionnement de l'humanité civilisée et donc au recul progressif de la barbarie. Mais l'horreur de la première guerre mondiale comme aussi les avancées de sa recherche clinique finissent par le convaincre que l'être humain se trouve mobilisé, dit-il, par « une pulsion à haïr et à anéantir » ou, comme il le dit ailleurs, « une pulsion d'agression et de destruction »<sup>1</sup>. Ce qu'il faut entendre ici, c'est que la violence n'est pas un simple accident ou la dégradation historique d'une humanité qui serait bonne par nature. Elle est une tendance inhérente à l'humanité, tendance que l'on peut sans doute contenir, sublimer parfois, érotiser sans doute, mais qu'il serait illusoire de prétendre éliminer. C'est d'ailleurs une question que la psychanalyse pose au champ social : que faire avec la violence incurable ? On peut par exemple soutenir d'un point de vue sociologique que la misère sociale produit de la violence, ce qui est vrai. Il n'en reste pas moins qu'une société qui assurerait un haut niveau de bien être social à ses membres n'en aurait pas pour autant terminée avec la violence qui plonge ses racines dans un terreau plus archaïque.

Freud a voulu affronter avec lucidité une violence indéracinable qui se trouve au cœur de l'humain, mais sans jamais céder – ajoutons-le – au cynisme ni à la simple résignation. Freud est resté de bout en bout un praticien courageux qui entendait lutter contre la souffrance et le malheur de l'histoire toujours singulière des êtres humains. Sans doute s'est-il mieux attelé à cette tâche que les prophètes des lendemains qui chantent. Comment ne pas voir en effet que, la plupart du temps, les plus fragiles font les frais de notre grandeur d'âme et de

notre volonté de jeter un voile sur le côté sombre de l'âme humaine ? Freud soutenait simplement que la défense de l'humain a intérêt à ne pas s'appuyer sur une foi dans la bonté foncière de l'être humain.

Il faut à présent préciser la nature de cette violence originare dont parle Freud avant de la confronter à la problématique religieuse de la violence des dieux obscurs. Ce que l'on trouve à la source archaïque de nos violences, c'est une volonté tenace de toute-puissance. C'est la thèse freudienne. L'être humain ne peut pas renoncer à l'idée d'une complétude, c'est-à-dire une vie de pleine jouissance, une vie qui abolirait la limite et le manque. Or, une vie sans limite est structurellement l'impossible pour l'humain et si elle était possible, elle ne serait pas une merveilleuse jouissance, comme on peut le supposer, mais elle prendrait tout d'un coup le visage de la mort<sup>ii</sup>. En effet, pour chaque humain entrer dans le monde – advenir au monde des humains – suppose de s'inscrire dans une temporalité où toutes choses naissent, grandissent, se modifient et meurent. C'est peut-être d'abord cela l'expérience de ce que l'on appelle la castration. C'est l'expérience même de la temporalité. C'est que le temps nous signifie une condition, un rapport au monde qui est un rapport au manque. Or, en son mouvement premier, la violence surgit précisément du refus de la limite inhérente à notre propre humanité. La violence n'est pas seulement une réaction à des éléments conjoncturels, mais un déni des conditions de notre propre humanité. Elle dénie l'humanité de l'être humain. En son noyau irréductible, elle n'est rien d'autre que le refus de la naissance s'il est vrai que la promesse de vie passe par le deuil d'une toute-puissance fantasmatique. La violence, est une sorte de « contre-naissance ». Pour reprendre une expression de Daniel Sibony, la violence est donc ici une « haine de l'origine », c'est-à-dire en réalité une haine du manque qui est au cœur de l'humanité<sup>iii</sup>.

Le récit biblique de la Genèse, au chapitre 3, propose une lecture de cette violence qui n'a pas de commencement chronologique et dont chacun porte toujours la malédiction. C'est pourquoi seul un mythe, comme celui de la Genèse, peut en rendre compte. A un moment donné, ce récit met en scène Adam et Eve face à l'arbre du bien et du mal qui est un arbre interdit. Lorsque le récit parle de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal », bien et mal n'ont pas ici une connotation morale restrictive. Il s'agit d'indiquer plutôt une totalité du savoir, de l'avoir ou du pouvoir. L'Eden biblique n'est donc pas le lieu d'une totalité (et il n'est donc pas non plus le lieu paradisiaque d'une immortalité). La totalité y fait défaut *originaiement*. C'est cela l'unique interdit au sens d'une loi éthique fondatrice de l'« exister » humain : « tu ne pourras pas tout, tu ne seras pas tout-puissant, tu ne sauras pas tout ». Or c'est justement sur ce point que porte le retournement mortifère. Le serpent du mythe de la Genèse – et d'une certaine manière tout est là – fait apparaître l'existence *en tant que telle* comme une souffrance, une blessure, dont il faudrait guérir puisque exister suppose l'expérience de la limite. Ce n'est pas telle ou telle blessure qui doit être guérie, mais l'existence elle-même, c'est-à-dire le « manque-à-être » qui fonde tout sujet humain. Ce qui est bon et promesse de vie – que l'humain soit humain –, le tentateur le fait apparaître comme un mal et un malheur. Le mensonge qui produit la violence est une haine de l'humain qui est en réalité une haine de la finitude. « Vous serez comme des dieux », murmure alors le serpent antique, c'est-à-dire vous serez semblable à ce que vous supposez que doit être un dieu : un être à qui rien ne manque.

Le mensonge dont parle le récit de la Genèse est à l'œuvre dans l'humain et il vient du sentiment d'avoir été bafoué par une vie qui ne coïncide pas avec nos rêves de puissance. La violence n'est pas alors ici une réponse à quelque chose de précis. Elle est une façon de répondre par la négation à l'existence dans sa réalité concrète. Elle est une façon tragique de dire « non » à la vie en tant que telle pour dire « oui » à une vie divinisée qui est, à proprement parler, inhumaine parce que toute-puissante. L'incurable désir de toute-puissance est, en ce sens, une violence qui est à la source de nos violences historiques. Ce n'est pas sans raison, à partir de là, dans le récit de la Genèse, si la transgression a pour conséquence la violence meurtrière du frère (Caïn tue Abel), mais aussi la naissance de la responsabilité et de la conscience morale.

## 2 - Une violence divine

J'ai relevé qu'une volonté de toute-puissance se trouve à la racine de la violence. Faute de découvrir la joie qu'il y a à habiter sa propre humanité, l'homme la refuse en se laissant fasciner par le rêve d'être « comme un dieu », c'est-à-dire comme le dieu que l'on voudrait être soi-même si l'on était un dieu. L'être humain croit avec passion au dieu qu'il voudrait être : une divinité que rien ne limite et qui peut sans raison apparente jouer avec la vie des êtres humains. C'est à partir de là que l'on peut commencer à approcher la question des dieux obscurs, la violence des dieux obscurs. C'est le second temps de ma communication. Dans son *Séminaire XI*, sur les *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Jacques Lacan a mis en relation les dieux obscurs avec une logique sacrificielle dans le sens où le sacrifice est toujours une offrande faite aux dieux obscurs : « Il s'avère – dit-il – que l'offrande à des dieux obscurs d'un objet de sacrifice est quelque chose à quoi peu de sujets peuvent ne pas succomber dans une monstrueuse capture ». Et juste après, il ajoute : « Le sacrifice signifie que, dans l'objet de nos désirs, nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre, que j'appelle ici le Dieu obscur »<sup>iv</sup>.

Que veut-on dire ici par « dieux obscurs » ? Il y a une quinzaine d'année, dans un colloque montpellierain qui était consacré à la question du sacrifice, le psychanalyste Armand Zaloszcyc avait fort bien rendu compte de cette face obscure du divin à propos du récit biblique d'Exode 33 où Dieu déclare à Moïse : « Tu me verras par derrière, mais ma face ne peut être vue ». L'auteur écrit alors : « Ainsi Dieu se présente-t-il à celui qui l'interroge comme biface : d'un côté, il est savoir possible, de l'autre côté une face de nul savoir possible, une face obscure dont l'obscurité ne saurait nullement être réduite par le savoir aussi loin qu'on étende les lumières. Aussi subsiste-t-il toujours cette même interrogation : "cet Autre, que me veut-il ?", question du désir d'un Autre obscur »<sup>v</sup>.

Le sacrifice est une façon de répondre à la question : cet Autre que me veut-il ? Qu'est-ce qu'il veut de moi ? Cette question est adressée à la face énigmatique de l'Autre, c'est-à-dire à celui dont on peut toujours supposer que ce qu'il dit cache en réalité un autre « dit », une volonté secrète, opaque, obscure, une volonté dont il faut se prémunir coûte que coûte parce qu'elle signifie un mal pour nous. En effet, quel que soit le dire de l'Autre, aussi vrai soit-il, aussi complet soit-il, nous pouvons toujours lui demander ce qu'il veut vraiment dire, l'interroger pour savoir

si son dire ne cacherait pas un autre dire qui serait la négation de sa parole exprimée. Il est toujours possible de supposer derrière la parole de l'Autre une autre volonté qui serait capricieuse, arbitraire, tyrannique. Le sujet religieux en vient ainsi à supposer qu'il y aurait quelque chose que son Dieu réclame de lui, quelque chose qu'il faudrait lui offrir en sacrifice, quelque chose de soi-même à quoi il faudrait renoncer pour le constituer alors en objet sacrificiel. Le sacrifice est une réponse apportée à un Dieu dont il faudrait satisfaire la volonté infinie et arbitraire. Le sacrifice se soutient de la croyance selon laquelle l'Autre voudrait qu'on lui offre en une part de nous-mêmes pour lui faire plaisir. Dieu fonctionne ainsi comme une bouche dévorante insatiable : plus on cherche à la satisfaire, plus elle en demande puisqu'elle se nourrit précisément de nos renoncements. Ce que la clinique de l'obsessionnel ne manque pas de vérifier, avec la part de culpabilité que l'on trouve toujours présente. On peut évidemment se demander pourquoi une telle construction. Peut-être faut-il chercher la réponse au fond de nous-mêmes dans le sens où Dieu serait défini à l'image de ce que nous voudrions être comme Dieu : celui dont rien ne limite la jouissance et la puissance, celui sur lequel n'est apposé aucune barre, celui qui est en somme assez semblable au père fantasmatique de la horde primitive que Freud a mis en scène dans *Totem et tabou*.

C'est de cette violence divine dont parle, par exemple, le célèbre récit de la ligature d'Isaac en Genèse 22. Abraham se trouve confronté à un Dieu obscur qui semble habité par une volonté capricieuse, arbitraire, sans foi ni loi et qui exige de lui le sacrifice de son fils Isaac. Le Dieu de l'alliance qui avait promis une descendance à Abraham offre tout à coup la figure inverse d'un Dieu cruel et méchant qui semble prendre plaisir à la mort d'un enfant exactement comme le ferait un Moloch<sup>vi</sup>. Abraham est face à une exigence divine énigmatique à laquelle il se soumet, sans broncher, mais dont il ne faut pas taire le caractère effrayant et violent. On se souvient de la dramatique du récit et de son issue : Abraham, levant un couteau pour frapper son fils, trouve en lieu et place de l'enfant un bélier pour le sacrifice. C'est le bélier primordial qui doit mourir, l'animal-père, le père primitif, c'est-à-dire une lignée fantasmatique des ancêtres, mais aussi une divinité archaïque, une figure féroce de Dieu réclamant sans cesse des sacrifices.

Que le bélier soit une mise à mort ritualisée d'une figure de Dieu, Lacan en propose la lecture dans son Séminaire interrompu sur les *Noms du Père* (1963) comme aussi dans son séminaire sur *L'angoisse* (1962-1963)<sup>vii</sup>. Il part d'un article de Thomas Reik sur le *shofar*, une trompe en forme de corne de bélier que le peuple d'Israël utilisait au cours de cérémonies marquants l'alliance. Lacan souligne que cette sonnerie ressemble au rugissement d'animal que l'on abat, comme un taureau qui crie au moment où on le met à mort. La sonnerie du *shoffar* fait entendre le message suivant : Dieu est mort, c'est-à-dire, la figure primitive et sauvage de Dieu est morte et si Dieu il y a, alors il est seulement dans des paroles d'alliance. C'est cela le véritable athéisme : laisser retentir le *shoffar* qui atteste la mort du Dieu et l'entrée de Dieu dans l'espace du désir, donc de la parole.

Approchons à présent une autre violence de Dieu, bien différente de la précédente puisqu'elle prend ici le visage de l'amour et de la bonté<sup>viii</sup>. Elle est typique d'un christianisme où l'on se plaît à mettre en avant l'amour divin, quitte parfois à opposer hâtivement le Dieu de l'Ancien Testament que l'on tiendrait pour

un Dieu juge redoutable et le Dieu du Nouveau Testament qui offrirait, quant à lui, une figure miséricordieuse et bienveillante. Mise à part le fait que l'on trouve dans le Nouveau Testament de nombreux textes qui suggèrent une violence divine problématisée par exemple à partir de la notion de jugement, on s'interrogera surtout sur la violence possible de l'amour et même sur un amour qui fonctionne comme l'expression d'une profonde haine. C'est cette haine dont Lacan disait que les chrétiens l'ont « transformé en déluge d'amour »<sup>ix</sup>.

Sans pouvoir ici développer longuement, je souligne simplement que le trop-plein d'amour peut receler une forte violence, au point que l'on voit parfois certains enfants qui sont « adorés » par leurs parents et qui en même temps sont constamment malades. Cet « amour » a dans leur vie l'impact que l'on attribuerait normalement à la haine. Il détruit au lieu de faire vivre. C'est que le trop d'amour n'est pas l'amour. Il est une forme de la haine, et il en a les effets dévastateurs. Sur un plan théologique, la violence de Dieu peut prendre le visage, si typique d'une certaine lecture du Nouveau Testament, du Dieu dont l'amour sans limite est dévorant. Cette violence divine déguisée sous les traits de l'amour, un auteur comme Maurice Bellet l'a mis en évidence dans *Le Dieu pervers* : « Dieu est amour : il donne tout, il pardonne tout, il se donne lui-même jusqu'à mourir pour nous, en son Fils, sur la croix [...]. Dieu aime tant qu'il exige tout, veut pour lui tout seul notre désir, détruit tout ce qui eût fait notre joie trop humaine. À quiconque voudrait échapper à son amour implacable, Dieu oppose la menace terrifiante de la perte absolue, éternelle [...] Découverte terrible : le Dieu bon n'est pas bon, mais cruel [...]. Découverte interdite : ce blasphème serait la faute irréparable qui nous ferait perdre l'amour de Dieu, c'est-à-dire tout »<sup>x</sup>. En somme, le Dieu du jugement avait le mérite de la clarté. Il est beaucoup plus difficile de mettre à jour et de résister à une violence divine qui prend le masque fascinant de l'amour. La violence de Dieu n'en est pas moins présente dans la toute-puissance de l'amour et elle produit de la destruction.

L'histoire du christianisme est travaillée en profondeur par une mystification où Dieu opère en réalité exactement comme le tentateur de Genèse 3. Son amour consisterait à restaurer l'être humain dans un statut de plénitude et de toute-puissance et dès lors il fait apparaître la condition humaine comme un malheur, une faute même, dont il faudrait guérir. Il est souvent difficile de percevoir cette réalité qui est cachée sous une apparence contraire, mais l'amour divin opère alors comme haine de l'humanité de l'être humain. La violence divine, toute douceuseuse, murmure à son tour « vous serez comme des dieux » à l'homme qui ne peut plus que haïr sa propre humanité.

### 3 - *Une conversion de la violence*

Si la violence divine s'articule, d'une façon ou d'une autre, à un déni de la condition humaine et à une volonté de toute-puissance, le christianisme a pu et peut toujours, dans son histoire, en soutenir l'opération mortifère. Les exemples ne manquent pas d'une violence organisée par l'amour supposé de Dieu (dans les deux sens du génitif). Pourtant, ce même christianisme déploie, en son cœur constitutif, une critique assez radicale des figures du divin qui donnent corps à la violence. Sur ce plan, deux éléments sont à relever et ils seront aussi ma conclusion :

### a) *L'incarnation et la déconstruction des dieux*

On notera d'abord, sur un plan théologique, qu'une certaine connexion du religieux et de la violence se trouve défaits par le dogme chrétien de l'incarnation, c'est-à-dire par le travail de figuration d'un Dieu qui se trouve dépouillé de tous les traits que l'on peut normalement supposer chez une divinité toute-puissante. On en trouve une formulation exemplaire dans l'Épître de Paul aux Philippins qui reprend un des tout premier hymne liturgique : « Dieu s'est vidé de lui-même, prenant la condition d'un esclave et devenant semblable aux hommes, jusqu'à la mort, même la mort sur une croix » (Ph 3). Le christianisme opère ainsi une sorte de décomplétude du divin dans le sens où, dans le registre de l'incarnation, le Dieu qui devient homme répond au fantasme de l'homme qui veut être semblable à des dieux. Autrement dit, le Dieu chrétien procède à la destruction des dieux, c'est-à-dire à la mort des dieux que tout théisme protège pour se garantir de la finitude. En ce sens, on peut dire que le christianisme est, en effet, un athéisme.

On peut d'ailleurs éclairer, en ce point, la violence dont Jésus fait l'objet de la part de ses adversaires, et qui trouve son paroxysme dans la crucifixion. D'une part, la tradition des Évangiles substitue à l'image d'un être humain qui peut toujours subir la violence divine sous une forme ou une autre, l'image d'un Dieu qui subit lui-même la violence humaine et qui, en l'homme Jésus, se trouve mis à mort. Le Dieu qui fait violence devient le Dieu à qui l'on fait violence. Il révèle alors la violence présente au cœur de l'humain. D'autre part, et peut-être plus fondamentalement, se manifeste une explosion de haine à l'égard d'une figure messianique qui rompt avec notre soif de puissance et d'auto-divinisation. Ce que le récit biblique met en lumière, par la mise à mort de Jésus, c'est le désir humain d'un Messie puissant qui ne saurait ni souffrir ni mourir et qui en retour pourrait offrir la puissance à celui qui se fait son serviteur. Pourtant, le paradoxe c'est que la croix comme instrument de la violence devient, dans l'interprétation chrétienne, la marque ultime d'un Dieu inscrit dans le manque. Alors qu'on le crucifie pour tuer une certaine figure messianique, on consacre en réalité cette même figure messianique. On lui donne sa force constituante et on ouvre ainsi un apaisement possible de la violence dans l'espace de la croyance. En effet, la révélation d'un Dieu qui se donne à l'envers de nos aspirations permet, pour celui qui l'accueille au lieu d'en conjurer l'effet, une déliaison de la religion et de la violence. Reste que la thématique de la croix est marquée par l'ambivalence, et qu'elle peut tout autant servir l'apaisement de la violence que sa relance. La croix peut devenir ou redevenir l'expression même de la violence des dieux obscurs : sacrifice substitutif offert à la jouissance divine.

### b) *Un lieu pour l'énigme*

Pour faire barrage à la violence, il ne suffit pourtant pas de substituer un discours sur la faiblesse divine à un discours sur la puissance divine. Il est encore nécessaire de donner ou de redonner toute sa place à un non-savoir constitutif d'un rapport religieux au divin. En effet, si la puissance divine peut fonctionner comme savoir sur la volonté divine, le motif de la faiblesse divine peut opérer exactement dans le même registre. C'est le cas par exemple lorsqu'il s'agit de nouer la question de Dieu à celle du mal. Un discours a pu répondre à la question

du mal en ayant recours au concept de puissance et par l'idée selon laquelle rien n'échappe à Dieu. Même si on refuse parfois de se l'avouer, c'est alors la figure d'un Dieu méchant qui se dessine dès lors que la théologie prétend déployer un savoir sur la puissance divine face au mal. On trouve ici les classiques théodicées, et leurs contestations. Mais, d'un autre côté, la théologie peut faire fonctionner une logique semblable à partir de la notion d'impuissance de Dieu face au mal. L'effet est alors inverse, mais la logique demeure la même : fournir un système explicatif où le sujet croyant *sait*. Il lève l'énigme. Ainsi, par exemple, à propos du drame d'Auschwitz, le philosophe Hans Jonas soutient que si Dieu est resté silencieux ce n'est pas parce qu'il ne savait pas ou qu'il ne voulait pas, mais « parce qu'il ne pouvait pas »<sup>xi</sup>. On voit que le concept d'impuissance remplaçant celui de puissance maintient pourtant la même logique qui est de lever l'énigme par une prétention à savoir.

Quelque chose du rapport religieux à la violence se met en place lorsque défaille la capacité de se soutenir de la parole de l'autre, de lui accorder crédit, de lui accorder sa confiance et que l'on suppose alors le mensonge de l'autre : ce qu'il dit cacherait une volonté obscure, mauvaise. C'est exactement ce qui se passe à propos de la parole des origines, lorsque le serpent interroge : Dieu a-t-il vraiment dit ? Et s'il mentait ? S'il y avait en lui un autre désir que celui qu'il nous communique ? Faute de *croire* en la parole de l'Autre, le sujet religieux *sait* son vouloir, du moins est-ce ce qu'il prétend ? C'est pourquoi sans doute, Lacan, reprenant Freud, pouvait définir la paranoïa par l'incrédulité ou la non-foi (*Unglauben*), c'est-à-dire par l'incapacité de croire non pas dans le sens de croire à quelque chose, mais l'incapacité de croire au lien de la parole, l'impossibilité d'avoir confiance dans la possibilité de faire confiance. D'une certaine façon, celui qui *sait* ce que veut l'Autre et qui se met à accomplir la volonté des dieux obscurs est toujours celui qui ne peut pas *croire* en la parole de l'Autre. Son savoir supposé vient exactement à la place d'un croire en l'Autre. Il sait là où il ne peut croire, et c'est pourquoi justement il ne doute pas. Plus exactement, ne pouvant faire crédit à la parole, il s'établit dans la certitude d'un savoir sur le vouloir divin. Il sait au point même où défaille la capacité du croire. La violence – disons la violence des dieux obscurs – suppose toujours un savoir supposé au-delà de la parole qui, quant à elle n'est pas crue. Sur ce point et différemment, on se souviendra de l'attitude de Jésus dont rend compte la tradition des Evangiles : il se soutient d'une foi dans la parole de son Dieu et en même temps il ne lève pas l'énigme. Le croire redonne ici une place à l'énigme infranchissable : « mon Dieu, mon Dieu pourquoi... », dit-il alors sur la croix. Question sans réponse. Question qui instaure un lieu pour l'énigme radicale et qui, pour cette raison, rend possible le lien de la parole, un pacte symbolique dont il est possible de se soutenir et de vivre.

Jean-Daniel CAUSSE  
IPT : Faculté de théologie de Montpellier

---

<sup>i</sup> « Pourquoi la guerre ? » (1932), in Sigmund FREUD, *Œuvres complètes*, t. XIX, Paris : PUF, 1995, p. 75. Cf déjà les réflexions de FREUD en plein cœur de la première guerre mondiale dans « Actuelles sur la mort et la guerre » (1915), *Œuvres Complètes*, t. XII, Paris : PUF, 1988, p. 127-155.

<sup>ii</sup> Cf. S. FREUD, « Pour introduire le narcissisme » (1914), in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1982, p. 81-105.

- 
- <sup>iii</sup> Daniel SIBONY, *Le « racisme » ou la haine identitaire*, Paris, Bourgois, 1997, surtout p. 275-300.
- <sup>iv</sup> Jacques LACAN, *Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 246-247.
- <sup>v</sup> Armand ZALOSZYC, « Le sacrifice et notre destinée », *Dires*, octobre 1991, p. 8.
- <sup>vi</sup> Du point de vue de l'anthropologie religieuse, j'ai proposé une analyse de ce récit dans « Le jour où Abraham céda sur sa foi. Lecture psycho-anthropologique de Genèse 22 », *Études Théologiques et Religieuses*, 76, (2001).
- <sup>vii</sup> Jacques LACAN, *Les noms du Père*, Paris, Seuil, 2005 ; *Le séminaire X. L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004.
- <sup>viii</sup> Je me permets ici de renvoyer à mon étude dans *La haine et l'amour de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1999.
- <sup>ix</sup> Jacques LACAN, *Le Séminaire XX. Encore*, Paris, Seuil, p. 82
- <sup>x</sup> Maurice BELLET, *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p. 16-17
- <sup>xi</sup> Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris : Payot, 1984, p. 34.