



La toute-puissance du Dieu du théisme dans le champ de la perversion

Jean Ansaldi

Volume 47, Number 1, février 1991

La toute-puissance en question

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400578ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400578ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ansaldi, J. (1991). La toute-puissance du Dieu du théisme dans le champ de la perversion. *Laval théologique et philosophique*, 47(1), 3–11.
<https://doi.org/10.7202/400578ar>

LA TOUTE-PUISSANCE DU DIEU DU THÉISME DANS LE CHAMP DE LA PERVERSION

Jean ANSALDI

RÉSUMÉ. — Le théisme se caractérise par un savoir préalable sur Dieu, savoir antérieur à la lecture des Écritures. Il a déjà été mis en cause par Luther, et Freud l'a lui-même attaqué en lisant l'association «théisme—toute-puissance» dans le cadre de l'obsessionnalité. Grâce à l'apport de la réflexion et de la clinique lacaniennes, il est maintenant possible d'affiner encore et de tester une lecture perverse de cette association. L'article qui suit applique cette démarche sur un texte théologique particulier, qui là-dessus en représente beaucoup d'autres, l'Institution chrétienne de Calvin.

Le théisme me semble bien caractérisé par cette citation de Descartes: «Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immobile, indépendante, toute-puissante, et par laquelle toutes les autres choses qui sont [...] ont été créées et produites»¹. Il se caractérise par un savoir préalable sur Dieu, savoir antérieur à la lecture des Écritures. Il a déjà été fortement mis en cause par M. Luther²; également décisive sur ce point me semble l'attaque de Freud, qui a lu l'association «théisme—toute-puissance» dans le cadre de l'obsessionnalité. Je crois néanmoins que, grâce à l'apport de la réflexion et de la clinique lacaniennes, il est maintenant possible d'affiner encore et de tester une *lecture perverse* de cette association.

1. R. DESCARTES, *Méditations*, Paris, UGD, 1965, p. 165.

2. M. LUTHER, *Sur Jean* 16/20; *Wa* 28, 135: «Regarde ce que St-Jean redit sans cesse dans la totalité de son Évangile: on doit renoncer à toutes ces cogitations belles et élevées par lesquelles la raison et les philosophes cherchent Dieu dans sa majesté, hors du Christ. Il entend que Christ repose dans le berceau et dans le sein de sa mère, qu'il soit sur la croix, et eux, ils entendent escalader le ciel pour savoir comment Dieu siège et gouverne le monde. Ce sont là cogitations vides et dangereuses... elles sont attachées à tout ce qu'on ne peut ni voir ni toucher. Si tu veux atteindre Dieu et comprendre ce qu'il fait, ce qu'il pense, ne le cherche que là où il est caché... C'est pourquoi un chrétien doit chercher et trouver Dieu uniquement dans le sein de la vierge ou sur la croix ou dans la Parole où Christ se manifeste.»

Pour éviter de rester dans l'abstrait, je vais mettre en œuvre cette démarche sur un texte théologique. Nous n'avons que l'embarras du choix. Il est néanmoins loyal qu'un théologien protestant commence par balayer devant sa porte; c'est donc vers l'*Institution chrétienne* de Calvin que je vais me pencher, tout en ayant la certitude que la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin relèverait d'une herméneutique comparable³.

I. L'INSTITUTION CHRÉTIENNE: UNE ÉNIGME

Il existe une indéniable différence entre le Calvin prêchant, commentant les Écritures ou écrivant des lettres pastorales et le Calvin rédigeant l'*I. Ch.* Le premier s'inscrit dans une christologie fortement pensée et active, le second, tel Thomas d'Aquin en sa *Somme Théologique*, déroule une impitoyable logique à partir d'un Dieu tout-puissant posé hors la christologie pendant une large partie du texte, et dont le principal projet semble être *la recherche de sa propre gloire*.

Le déroulement même de l'*I. Ch.* n'est pas sans poser plusieurs énigmes, en particulier celle que constitue l'existence de ce véritable «Traité de la Providence» que sont les chapitres XVI, XVII et XVIII du Premier livre. Cette coupure a été naturellement relevée par plusieurs auteurs: G. Vincent parle d'une incohérence à l'intérieur même d'une cohérence novatrice⁴; E. Fuchs postule l'exagération d'un homme qui se serait laissé entraîner par sa propre logique⁵.

De telles interprétations — j'en ai sauté beaucoup d'autres — contiennent naturellement une part de pertinence; elles me laissent toutefois insatisfait: pour moi, une rupture de cohérence ou un trait qui fait coupure ne relève pas de l'accident à mettre entre parenthèse mais bel et bien de *l'ordre d'un lapsus* qui dit, mieux que de longues pages, la vérité cachée d'un système, le désir qui sous-tend une œuvre.

Pour essayer de comprendre, je vais risquer une hypothèse de travail. Si elle se vérifiait, elle n'entendrait pas conduire à une lecture réductrice, pas plus à dire une vérité nouvelle qui percerait le secret ultime du livre; mais seulement à produire une nouvelle intelligibilité dont la pertinence se réduirait au champ épistémologique ouvert par l'hypothèse. Il ne peut s'agir que d'une mise en forme à partir d'un point de vue; en aucun cas je n'entends capturer puis réduire la totalité des significations de l'*I. Ch.*

Cette hypothèse à tester est la suivante: l'*I. Ch.* — comme d'ailleurs la *Somme théologique* — est en partie compréhensible à partir de la *structure perverse*. Par là il ne peut être question d'éclairer des personnalités — les morts n'entrent pas dans une relation transférentielle — mais tout au plus d'appliquer une grille de lecture à

3. Je précise que cette étude porte sur le texte de 1559 de l'*Institution chrétienne* (dorénavant *I. Ch.*). Elle utilise l'édition Labor et Fides, Genève, 1955.

4. G. VINCENT, *Exigence éthique et interprétation de l'œuvre de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1984, pp. 288 sq.

5. E. FUCHS, *La morale de Calvin*, Paris, Cerf, 1986.

un produit fini. J'ai été conduit à cette hypothèse par un article de D. Roquefort⁶; mais aussi par une incise de Lacan: «Assurément le christianisme a éduqué les hommes à être peu regardant du côté de la jouissance de Dieu»⁷.

II. GÉNÉRALITÉS SUR LA STRUCTURE PERVERSE

Avant de tester cette hypothèse, il importe de rendre compte à grands traits du propre de la structure perverse, en rappelant aussitôt que ce terme doit être totalement débranché de ses connotations morales pour être réduit à son opérationnalité technique.

1. Cette structure se situe à mi-chemin de la névrose (*refoulement* de la castration) et de la psychose (*forclusion* de la castration). *Le pervers dénie* (*Verleugnung*). Dans un même mouvement il confesse la loi de la finitude humaine et la refuse.

La Philosophie dans le boudoir du Marquis de Sade nous en fournit une illustration littéraire. Eugénie, fraîchement sortie du couvent et initiée aux jeux du sexe par un groupe de rencontre, met le comble à ses turpitudes: abordant sa propre mère, elle en joue outrageusement puis se met en devoir de coudre hermétiquement le sexe de celle-ci. Par là, elle avoue l'impossibilité de la mère à même l'acte où elle viole l'interdit⁸.

2. Précisons encore: *le pervers dénie la castration, c'est-à-dire la finitude*; mais il s'agit d'abord de la castration de l'Autre, lieu que la mère occupe un temps mais pas exclusivement. Il s'agit alors pour lui de faire la preuve que l'Autre n'est pas marqué par la finitude, qu'il est porteur du phallus (signifiant de la plénitude imaginaire) et reste donc inscrit dans la toute-puissance.

Le pervers, se faisant serviteur de *la jouissance de l'Autre*, (et non de son désir), s'efforce de produire le phallus de celui-ci sous la forme du *fétiche*; tout dévoué à cette même jouissance, il se doit d'inscrire celle-ci sur le corps d'un tiers (sadique) ou du sien (masochiste), en oblitérant dans tous les cas le sujet de ce corps.

Naturellement, on l'aura compris, ce refus de la castration de l'Autre n'est que l'envers du refus de sa propre castration: la jouissance du pervers consiste justement à participer à cette toute-puissance de l'Autre. *Il n'y a de pathologie que liée, d'une manière ou d'une autre, à l'occultation de la finitude humaine*⁹.

Trois étapes vont nous permettre de vérifier cette hypothèse de travail: un Dieu non-barré par la croix, un Dieu constitué en toute-puissance jouissante, une oblitération de l'homme en tant que sujet possible.

6. D. ROQUEFORT, «Judas: une figure de la perversion», in *Études théologiques et religieuses*, 1983/4, pp. 501-514.

7. J. LACAN, «Kant avec Sade», in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 772.

8. D. SADE, *La philosophie dans le boudoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 269-287.

9. Pour une analyse plus complète de la structure perverse, cf. entre autres S. FREUD, «Le fétichisme», in *La vie sexuelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1969, pp. 133 sq.; *Le désir de la perversion* (collectif), Paris, Seuil, 1967; J. ANSALDI, «Quelques remarques sur la perversion», *Dires*, Revue du Centre d'études freudiennes de l'Université de Montpellier III, 1986/4, pp. 12 sq.

III. UN DIEU NON BARRÉ PAR LA CROIX

Dans son Premier livre, Calvin met indéniablement en œuvre un savoir sur Dieu en-dehors de la christologie, et même en-dehors de son inscription dans l'alliance avec Israël, cette dernière, tout autant que la première, impliquant l'engagement de la divinité dans un pacte qui limite sa liberté par la fidélité qu'elle s'impose. Ce faisant, le Réformateur échappe à l'inversion épistémologique que Paul opère dans ses Épîtres aux Corinthiens : l'essentiel de Dieu peut être ici dit sans le Christ, les Écritures fonctionnent d'elles-mêmes malgré le voile qui les couvre et qui n'est ôté qu'en le Christ, etc. Sur ce thème, je ferai trois remarques :

1. Le plan de l'*I. Ch.* est éclairant : Calvin peut définir Dieu, décrire son action providentielle et créatrice, comprendre l'homme et la nature des Écritures, avant d'aborder en quoi que ce soit la christologie ou la sortie d'Égypte. L'étude du péché n'arrive qu'en début de Second livre¹⁰.

Or ce mouvement est clairement assumé, qui s'inscrit consciemment dans une séquence chronologique avec un *en premier lieu* de la révélation générale et un *puis après* de la révélation spéciale¹¹. Cette affirmation est souvent répétée : « Car cette espèce de connaissance, par laquelle il leur a été donné de savoir quel était le Dieu qui a créé le monde et le gouverne, a précédé en premier degré ; puis après celle qui est plus privée, et qui emporte pleine foi avec soi, a été ajoutée en second lieu »¹².

Cette structure séquentielle permet au Réformateur de définir Dieu hors du Christ. Certes, à cause du péché, cette connaissance n'est plus opérante et du même coup le discours calvinien fonctionne comme *secundus usus legis*. Mais parce que la chute est accidentelle, Calvin se croit en situation de dire ce qu'aurait été « une pure et sainte connaissance à laquelle l'ordre naturel nous mènerait si Adam eut persisté en son intégrité »¹³.

C'est pourquoi le Dieu qui fonctionne dans cette partie de l'*I. Ch.* est très proche de celui que posera Descartes et que contestera Pascal : tout le monde a une idée de la divinité ; Dieu la réactive en nous de telle sorte qu'elle soit ineffaçable¹⁴.

On assiste donc ici à une prise à contre-pied, à une *dénégation* du jaillissement premier de la Réforme et de sa théologie de la croix inscrite en pleine clarté lors de la *Controverse de Heidelberg*. La figure universelle du théisme fait un retour spectaculaire.

2. Cette médiation christologique paraît si peu décisive que, devant l'échec de la voie créationnelle, le Dieu de l'*I. Ch.* ne répond pas par l'alliance en Christ, ni même par celle avec les Pères, mais par le don des Écritures. Celles-ci sont analysées dès le chapitre IV du Premier livre, bien avant le pacte libérateur avec le peuple.

10. Je rappelle qu'il ne s'agit que de l'*I. Ch.* ; ailleurs Calvin a su parler de la création de manière très christologique. Cf. son admirable commentaire à Jean 8/58, entre autres.

11. I, II, 1.

12. I, VI, 1. C'est moi qui souligne.

13. I, II, 1.

14. I, III, 1.

Or ces *Écritures participent de l'infinitude de Dieu* qui, même là, ne s'expose pas aux aléas de l'humain. Calvin ne connaît pas les distinctions de Luther entre Parole externe et Parole interne, entre le Seigneur des Écritures et l'Écriture comme «servante», etc. Certes divers auteurs, dont N. Malet et G. Vincent, ont mis à jour une utilisation calvinienne complexe des textes bibliques¹⁵; mais ce faisant, ils décrivent une pratique de fait. Or, à son niveau d'expression consciente, *le Réformateur rattache les Écritures à la toute-puissance de Dieu*: «Elles (les paroles de la Bible) ne peuvent avoir pleine certitude pour les fidèles [...] sinon qu'ils tiennent pour arrêté et conclu qu'elles sont venues du ciel, comme s'ils oyaient là Dieu parler par sa propre bouche [...]. Nous arrêtons indubitablement qu'elle (la Bible) nous a été donnée de la propre bouche de Dieu par le ministère des hommes, comme si nous contemplions à l'œil l'essence de Dieu même»¹⁶.

Autrement dit, le bloc «Dieu créateur—Écritures», placé en début de livre, fonctionne sans failles, sans finitude, hors l'alliance et hors le Christ. L'Autre n'est en rien marqué par quelque limitation que ce soit qu'il s'imposerait.

3. Plus parlant encore me paraît le fait que *cette structure créationnelle inclut le salut par les œuvres* comme son projet premier. Par là Calvin prend à contre-pied l'Épître aux Galates mais aussi Luther, eux qui postulaient que l'alliance de foi n'était pas accidentelle mais première, celle des œuvres de la loi n'étant qu'une parenthèse.

Or Calvin est explicite à ce sujet: spontanément la pensée connaît «qu'il lui est d'autant convenable, en tant qu'il est Dieu, de rendre aux méchants le salaire qu'ils ont mérité, que de donner au juste la vie éternelle»¹⁷. C'est d'ailleurs à partir de cette «connaissance spontanée» que peut se postuler une vie éternelle puisqu'il est patent que, la justice de Dieu n'étant pas entièrement accomplie ici bas, «nous avons incontinent à conclure qu'il viendra une autre vie en laquelle l'iniquité aura sa punition, la justice son salaire»¹⁸. On sait comment Kant reprendra le même argument dans sa *Critique de la raison pratique*.

Ici, face à la toute-puissance de Dieu, s'avoue le désir de l'homme de se construire lui-même, Dieu réglant les comptes en fin de parcours. Toutefois Calvin n'ira pas jusqu'au bout de sa logique puisque la réponse obéissante de l'homme sera à son tour incluse dans la toute-puissance d'un Dieu qui décrète éternellement justification et damnation. *La logique du texte est sans cesse entrecoupée de dénégations successives.*

IV. TOUTE-PUISSANCE DE DIEU ET JOUISSANCE

Pourtant la christologie finit par arriver dans l'*I. Ch.* et, avec elle, Dieu semble bien se donner à travers des médiations, de même que le salut être offert *sola fide*. Il est indéniable que les Livres II et III nous situent dans une toute autre théologie:

15. Pour G. VINCENT, cf. *op. cit.*; pour N. MALET, cf. *Dieu selon Calvin*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1977.

16. I, VIII, 1 et 5.

17. I, II, 2.

18. I, V, 10.

le Christ devient le centre de l'action de Dieu; la finitude paraît bien être la seule voie d'accès de Dieu à l'homme et réciproquement.

Pourtant cette section contient son propre déni: le *sola fide*, arrimé au *solus Christus*, s'achève dans la doctrine de la double prédestination qui retire ce qui vient d'être affirmé.

1. De cette prédestination on en connaît la définition: «Nous appelons prédestination, le conseil éternel de Dieu, par lequel il a été déterminé ce qu'il voulait faire de chaque homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à l'éternelle damnation. Ainsi selon la fin pour laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à la mort ou à la vie»¹⁹. Cette décision se fonde en Dieu seul et les justificatifs suivent: «Il a été toujours libre à Dieu de faire grâce à qui bon lui semble»²⁰. Les réprouvés ne le sont pas «pour une autre cause sinon qu'il veut les exclure de son héritage»²¹.

Nous sommes bien en face d'un déni: d'une part, en cette section, la christologie et donc l'inscription de Dieu dans la finitude sont posées, et, par suite, le salut *sola fide* confessé; d'autre part ce mouvement est biffé par le fait que l'essentiel a été décidé ailleurs, avant la fondation du monde. Du même coup, rien ne se joue plus de capital autour du Christ et de la foi: *ils ne sont plus que les moyens par lesquels Dieu inscrit dans l'histoire ce qu'il avait arrêté de toute éternité dans son conseil secret*.

2. Mais en même temps que se dénie la christologie et la théologie de la croix, le projet caché d'un tel renversement se donne à connaître: *refuser la prédestination c'est refuser la gloire de Dieu*. Calvin n'arrive pas à débrancher le thème de la toute-puissance des connotations de pouvoir et, par suite, à lire celle-ci dans les cadres d'un amour sans limites; de même le concept de gloire n'est en rien éclairé par le texte johannique qui localise celle-ci dans la croix: «Dieu suscite les réprouvés pour manifester en eux sa gloire»²². Le comble me paraît être atteint quand Calvin inscrit la cause de la «chute» en Dieu lui-même et en son bon plaisir: «Je confesse que ç'a été par le vouloir de Dieu, que tous les enfants d'Adam sont chus en cette misère, en lesquels ils sont détenus. Et ce que je disais au commencement, qu'il faut toujours revenir au seul bon plaisir de Dieu dont il tient la cause cachée en lui-même»²³.

3. Toute-puissance infinie, gloire reliée non à la croix mais au «bon plaisir»! L'inscription de Dieu dans la finitude du Christ est bien confessée mais aussitôt déniée, l'essentiel se jouant ailleurs, en fonction du bon plaisir de Dieu, je veux dire de sa jouissance.

Posant un Autre que rien ne vient barrer et dont seule importe la jouissance (et non le désir), le théologien s'inscrit bien dans un discours de structure perverse.

19. III, XXI, 5.

20. *Ibid.*

21. III, XXIII, 1.

22. III, XXII, 11.

23. III, XXIII, 4. C'est moi qui souligne.

Mais il va de soi que cette jouissance de l'Autre et sa non inscription dans la finitude ne sont pas sans que ne s'avoue quelque part, et dans une incise latérale, ce qu'il en est de la demande de l'homme: le refus de sa propre finitude. En effet, cette doctrine de la double prédestination est «pour nous délivrer de crainte parmi tant de périls et assauts mortels; *bref pour nous rendre invincibles* »²⁴.

V. EFFACEMENT DE L'HOMME COMME SUJET POSSIBLE

E. Fuchs vient de consacrer un livre pour montrer la solidité et la cohérence de l'éthique calvinienne qui implique sérieux et responsabilité. La démonstration emporte souvent la conviction mais elle n'est obtenue, de l'aveu même de l'auteur, que par la mise entre parenthèse des «exagérations» d'un Calvin qui se serait laissé emporter par sa propre logique²⁵. Encore une fois, je ne crois pas que les ruptures puissent être ainsi laissées de côté sans autre, car elles sont un lieu où se dit quelque chose sur la vérité d'un projet. Un coup d'œil sur le «Traité de la Providence», en fin de Premier livre, peut nous aider à préciser.

1. Dieu ayant créé le monde continue à le gouverner. Il n'y a donc aucun hasard: accidents, naufrages, attaques de brigands, tout est régi par Dieu en son conseil secret²⁶. En tout cela, il n'agit pas comme une cause première et lointaine, *mais immédiate et spéciale*. Cette cause doit être invoquée quand «il tombe une branche d'un arbre sur un passant et le tue»²⁷. Ainsi les hommes ne font rien, en bien ou en mal, «sans le congé secret de Dieu»²⁸. Celui-ci n'agit pas seulement de l'extérieur mais fonctionne comme cause sur le psychisme, ne laissant même pas aux hommes la possibilité d'une rétractation mentale. «Il besogne intérieurement au cœur des hommes», non seulement pour les tourner vers lui, mais aussi lorsqu'ils désobéissent.

On le voit, la clôture de la pertinence théologique dans l'*opus proprium Dei* que Luther avait posé comme un axiome est ici «oubliée», comme *est déniée la théologie de la croix, en vue de construire une théologie de la gloire*. C'est qu'il s'agit de sauvegarder, coûte que coûte, et le prix à payer en est grand, le caractère absolu de Dieu, fût-ce par la dénégation de ce même Dieu en alliance, fût-ce au prix de l'existence d'un sujet humain autonome. Calvin ne peut arriver à prendre acte que Dieu lui-même puisse choisir un statut bornant sa toute-puissance et sa jouissance. *Que Dieu ait choisi de désirer à partir du manque de la croix plutôt que de jouir à partir d'un plein apparaît au Réformateur comme un dire blasphémateur*²⁹.

24. III, XXI, 1. C'est moi qui souligne.

25. E. FUCHS, *La morale selon Calvin*, p. 163.

26. I, XVI, 2.

27. I, XVI, 6.

28. I, XVII, 1.

29. On mesure ce qu'avaient de libérant les limites épistémologiques posées par Luther: «C'est pour moi une règle constante [...] que d'éviter les questions qui nous entraînent jusqu'au sanctuaire de la haute majesté divine. Il vaut mieux et il est plus sûr que nous nous arrêtons à la crèche de l'homme qu'est Jésus [...] C'est en se détournant des formes où Dieu s'enveloppe, de Dieu en son incarnation, et en cherchant Dieu dans sa réalité nue, que les hommes font le premier pas sur le chemin de l'erreur.» («Commentaire à la Genèse», in *Œuvres* XVII, pp. 300 et 302)

2. Toutefois, pour que cette jouissance soit complète, il faut qu'à la toute-puissante d'un Dieu cause immédiate et directe de tout, soit adjointe la thèse de sa radicale innocence. Pour cela une distinction est opérée entre le commandement explicite de Dieu et son vouloir secret: «Quand Dieu accomplit par le méchant ce qu'il a décrété en son vouloir secret, ils ne sont pas pour autant excusables, comme s'ils avaient obéi à son commandement, lequel ils violent»³⁰.

Dieu, cause immédiate et directe de toutes choses, est simultanément déclaré innocent du mal: sa jouissance est sauve.

3. S'ensuit-il inévitablement une totale passivité de l'homme? Certes pas! En effet, ce qui est *nécessaire* vu du côté de Dieu apparaît comme *contingent* vu du côté de l'homme³¹. Ainsi du marchand égaré qui se fait égorger par des bandits, on peut dire: «Sa mort n'était point seulement prévue par Dieu, mais était décrétée par son bon vouloir». Par contre, un tel événement étant fortuit pour l'homme, il lui appartient de tout prévoir, de tout soigner, etc.³² Autrement dit, il n'y a de sujet psychologique et éthique que de l'apparence, que du simple fait que les causalités divines lui échappent. *Le sujet n'existe que dans l'illusion*.

Thomas d'Aquin était allé encore plus loin dans l'expression: après avoir décrit les causes nécessaires en Dieu, tant sur le plan de la Providence que sur celui de la sotériologie, il insiste sur l'importance du secret absolu, sinon: «les non prédestinés tomberaient dans le désespoir et les prédestinés tomberaient dans la négligence»³³. Ici l'ignorance fonde l'existence du sujet éthique.

Le Dieu chrétien mourra, prophétise Nietzsche, non d'être trop bon mais d'être plus méchant que les hommes.

VI. CONCLUSION

1. Cette brève étude n'avait pas pour objet de dénoncer une théologie: un tel dérapage n'est pas le tout de Calvin ni de Thomas. Par ailleurs il guette toute entreprise théologique: le théisme est en effet sa menace car il emporte dans ses plis le désir idolâtre de chaque homme devenu incapable de dissocier gloire et pouvoir. Le «Dieu» de l'*Institution chrétienne* et de la *Somme théologique* dort en chacun de nous, prêt à nous submerger dans notre quête théologique, construit qu'il est à la contre-image de l'homme et donc à l'image de son désir narcissique.

2. Le remède est évident, testé qu'il a été par Paul, Bernard de Clairvaux, Luther, Kierkegaard et bien d'autres: se refuser à connaître quoi que ce soit de Dieu ou de l'homme en soi; ne jamais s'inscrire dans une série diachronique «création—chute—rédemption», *mais toujours construire à partir de la sotériologie*, à partir du Dieu manifesté en finitude. Enfin ne jamais se donner des lieux de savoir absolu qui nous

30. I, XVIII, 4. Le texte étant sans cesse entrelardé de dénégations, cette affirmation coexiste avec une autre précisant qu'il n'y a pas deux volontés en Dieu (I, XVIII, 4).

31. I, XVI, 1.

32. I, XVI, 9.

33. S. Th., Ia, q. 23.

feraient encore échapper à la finitude : littéralisme biblique, infaillibilité pontificale ou conciliaire, *ex opere operato* sacramentel, etc.

La folie de la croix est scandale pour tout homme dont la figure adamique atteste l'impossible acceptation de la castration symbolique et dont Freud nous apprend que ce n'est jamais qu'avec un sentiment d'« horreur » qu'il la perçoit chez l'Autre.

3. Je l'ai dit, l'*I. Ch.* est loin d'être le tout de Calvin dont les apports, en d'autres textes plus pastoraux, ont une coloration bien différente. Le danger vient plus souvent des disciples qui ne retiennent de leur maître que les insistances les moins dialectiques. Pour le sujet qui nous concerne, mon collègue H. Bost a attiré mon attention sur les tables de 1555 et de 1582 par lesquelles Théodore de Bèze entend résumer toute l'histoire du salut.

Un coup d'œil sur la *Tabula prædestinationis* ne peut que conforter la lecture clinique qui vient d'être faite : *l'axe même du fléchage central atteste que tout mouvement en Dieu n'a d'autre fin que lui-même et sa propre jouissance*. Les actions latérales mettent en scène les sujets humains en tant justement qu'ils ne sont pas sujets mais simples objets de la jouissance d'un Autre qui ne peut s'ouvrir au désir par manque d'inscription dans la finitude. La christologie en effet n'est pas située sur l'axe central comme si Dieu y jouait son destin et s'y impliquait jusqu'au bout ; *elle est tout juste évoquée latéralement comme adjuvant*, comme moyen par lequel un projet divin se manifeste dans l'histoire alors qu'il est entièrement conçu et réalisé hors de l'histoire.

Toute-puissance d'un Dieu fonctionnant hors de toute inscription dans la finitude de l'incarnation et de la croix, et dont le seul projet est sa propre gloire, inscription du sujet humain dans l'illusion... La structure perverse d'une telle écriture théologique n'appelle pas d'autre démonstration.

Devant un tel aboutissement, comment ne pas prendre le risque de la répétition : ce n'est que dans les limites de la finitude de Dieu en Christ qu'un savoir théologique s'avère possible, en se souvenant toutefois que cette finitude n'est pas pour Dieu destin mais choix d'amour. *Au théologien à ne pas dire le oui et le non face à ce choix divin.*