

Elian CUVILLIER, « Repères théologiques sur l'accompagnement des convertis. Un regard protestant », dans Roand LACROIX – Isaïa-Claudio GAZZOLA éd.s., *Initier à la vie chrétienne : un chemin de conversion* », Paris, Cerf, 2025, p. 181-193.

## REPERES THEOLOGIQUES SUR L'ACCOMPAGNEMENT DES CONVERTIS UN REGARD PROTESTANT

J'aborderai la question de l'accompagnement des convertis dans le contexte du protestantisme luthéro-réformé en quatre temps. Je définirai d'abord la foi chrétienne comme le nouage de trois dimensions qui la structurent. Ensuite dans les parties deux à quatre, je reprendrai chacune de ces dimensions en lien avec la question de la conversion et de son accompagnement.

### 1. La foi chrétienne comme nouage

Je propose de penser la foi chrétienne comme un ensemble articulant trois dimensions articulées les unes avec les autres de telle manière que si l'une est absente les deux autres sont bancales<sup>1</sup>.

La première est la foi elle-même à comprendre ici comme la relation vivante que le croyant entretient avec le Christ (la *fides qua creditur* : la foi de celui qui croit). Cela concerne d'abord, en lien avec notre thème, la subjectivité de l'individu expérimentant des événements qui font vérité dans son existence de croyant. Je pense ici, bien sûr, à l'expérience de conversion, quelle que soit la forme que celle-ci peut prendre.

La seconde est la foi de l'Église, c'est-à-dire les constructions et représentations élaborées depuis bientôt 2000 ans et dont nous sommes héritiers (la *fides quae creditur* : la foi en laquelle on croit). Je comprends ici l'Église comme le lieu où s'élaborent et se discutent les constructions théologiques liées à l'expérience de la foi. Pour le nouveau converti cette dimension ecclésiale offre des images et des représentations au moyen desquelles il peut mettre des mots sur l'indicible de l'expérience croyante, un « imaginaire » qui fonde la communauté des croyants.

Enfin, la troisième dimension est constituée par les Écritures comme texte symbolique au sens de ce qui fait lien, qui structure, texte sans lequel rien ne serait possible dans l'économie de la foi chrétienne. On dira de ce texte qu'il est ce à quoi doivent venir se référer, se confronter et se réformer non seulement l'expérience croyante mais aussi les élaborations théologiques qui en découlent (dans le catholicisme on associerait la Tradition à ce troisième élément).

Ces trois dimensions, je propose de les désigner comme les trois « E » fondamentaux de la foi chrétienne : l'Expérience, l'Église et l'Écriture. Ces trois E doivent absolument tenir ensemble comme des anneaux borroméens : ils constituent un entrelacs de trois cercles étroitement unis ensembles de telle manière que la suppression de l'un libère les deux autres et défait ainsi le lien singulier qui les unit :

---

<sup>1</sup> Cf. Jean ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris, Cerf, 1991.

Elian CUVILLIER, « Repères théologiques sur l'accompagnement des convertis. Un regard protestant », dans Roand LACROIX – Isaïa-Claudio GAZZOLA éd., *Initier à la vie chrétienne : un chemin de conversion* », Paris, Cerf, 2025, p. 181-193.



- Si l'Expérience spirituelle du croyant, isolée de l'Église et de l'Écriture, devient le seul critère autour duquel s'organise la foi, le risque est alors l'hypertrophie d'un « moi » souverain et envahissant dont Blaise Pascal disait qu'il est haïssable car il « voudrait être le tyran de tous les autres » (Pensées 455).

- Si l'Église, comme lieu où se transmettent les différentes manières de rendre compte du contenu de la foi chrétienne, est isolée de l'expérience vivante du croyant ou des Écritures qui régulent l'une et l'autre, le risque est soit la fossilisation de la foi, soit la dérive doctrinaire ou institutionnelle.

- Si les Écritures fonctionnent toutes seules, comme dans une certaine compréhension dévoyée du *Sola Scriptura*, par exemple quand elles sont séparées des autres *solis* de la Réforme (*Solus Christus, Sola Fide, Sola Gratia, Soli Deo Gloria*), c'est alors le risque, malheureusement bien connue en protestantisme, du fondamentalisme et de son corollaire, la dérive autoritaire et sectaire.

Je reprends maintenant ces trois dimensions qui constitueront les trois temps de ma réflexion sur l'accompagnement des nouveaux convertis.

## 2. L'Expérience de la conversion une « impossible possibilité »

C'est Kierkegaard, relu par Jean-Daniel Causse<sup>2</sup>, qui me servira de guide dans ma réflexion. Ce dernier souligne que Kierkegaard conçoit le christianisme comme ce qu'on ne peut confesser sans l'éprouver à la manière d'un choc et d'un scandale. Un scandale qu'on cherche toujours à édulcorer, à rendre inoffensif ou, en tout cas, plus facilement acceptable. On rejoint ici Saint Paul qui tient la révélation chrétienne pour un scandale et une folie parce qu'elle a pour sujet central la prédication du Christ crucifié, c'est-à-dire un Dieu qui se manifeste sous la forme d'un « anti-Dieu », un Dieu à contre-image du divin tel qu'on peut classiquement se le représenter<sup>3</sup>. Pour Causse, trois éléments permettent de penser le devenir chrétien, au sens où l'entend Kierkegaard, c'est-à-dire ce que l'on peut nommer une forme de conversion à l'impossible.

a) « Kierkegaard soutient d'abord que la tâche suprême de la pensée consiste à penser non le pensable, mais l'impensable, c'est-à-dire en réalité l'existence elle-même, s'il est vrai que nous sommes toujours plus, ou autre chose, que ce qu'on peut penser. Un sujet authentique

---

<sup>2</sup> Jean-Daniel CAUSSE, « La conversion chrétienne : une impossible possibilité ? Approche dans le champ de la psychanalyse » dans Béatrice BAKHOUCHE, Isabelle FABRE, Vincente FORTIER éd., *Dynamiques de conversion : modèles et résistances*, Brepols, Publishers, 2012, p. 117-123.

<sup>3</sup> Cf. 1 Co 1,23 : « Nous prêchons Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens ».

Elian CUVILLIER, « Repères théologiques sur l'accompagnement des convertis. Un regard protestant », dans Roand LACROIX – Isaïa-Claudio GAZZOLA éd.s., *Initier à la vie chrétienne : un chemin de conversion* », Paris, Cerf, 2025, p. 181-193.

est toujours en *excès* du savoir. Une telle pensée de l'impensable, Kierkegaard la situe sous le nom de "paradoxe" »<sup>4</sup>. Le paradoxe réside en ce qu'il « s'agit de conduire la pensée jusqu'au point où elle s'abandonne parce que plus rien ne l'assure »<sup>5</sup>. Pour Kierkegaard le paradoxe est « le scandale de la raison, c'est-à-dire étymologiquement une pierre d'achoppement, ce qui heurte, fait trébucher et blesse. Le Christ, sous sa forme humiliée, a été ce paradoxe. Il est le scandale de la raison, et l'ouverture à l'espace de la foi, non pas que "croire" soit sans la raison, mais qu'elle la porte jusqu'à son point d'abandon »<sup>6</sup>.

b) Causse souligne ensuite un deuxième élément : « le paradoxe n'est pas ce qu'on peut apprendre, mais ce qu'il faut *rencontrer*. [...] La rencontre du paradoxe, Kierkegaard l'appelle "l'instant", notion dont on voit l'importance pour interpréter la conversion religieuse. L'instant est le temps approprié à la rencontre du paradoxe, mais pour autant qu'on comprenne bien qu'il s'agit d'une temporalité non-chronologique, c'est-à-dire un temps qu'aucun chronomètre ne peut mesurer, ni aucune photographie fixer. D'une certaine façon, ce temps n'est repérable que dans l'*après-coup*. On en perçoit seulement les effets, les conséquences, mais en lui-même il reste illisible. Pour utiliser un autre vocabulaire, on dira que l'instant appartient au registre du *kairos*, c'est-à-dire qu'il est ce temps favorable, opportun, qui fait effraction dans la linéarité du *chronos*. Le temps ordinaire de l'existence peut à tout moment être l'occasion d'un *kairos* qui fait advenir quelque chose de nouveau et disons même d'inouï »<sup>7</sup>. Pour Causse, « avec la catégorie de l'instant, nous sommes ici proche de ce que Lacan appelle, de son côté, le *réel* dont il dit justement qu'il est ce qu'on peut rencontrer, qui produit alors un effet de vérité, mais qui est en lui-même toujours soustrait au savoir. Le réel est un "tout à coup", un "soudain" de l'imprévisible rencontre qui reste insu et qui fait entrer dans une nouvelle composition subjective de soi. C'est sur ce plan kierkegaardien qu'on peut situer la conversion religieuse »<sup>8</sup>. Causse souligne enfin, à la suite de Lacan, que « la différence entre cette forme de rencontre du réel et l'hallucination du psychotique, réside dans la possibilité pour le premier de construire dans l'*après-coup* de nouvelles cohérences symboliques et imaginaires qui organisent un monde commun, alors que le second se débat dans le délire de sa propre solitude. Ainsi, la rencontre du réel ne peut s'évaluer qu'à ses effets multiples et parfois contradictoires »<sup>9</sup>.

c) Le troisième grand thème de Kierkegaard tient dans la considération que la foi, et avec elle le christianisme, demeure dans le fond une « impossible possibilité »<sup>10</sup>. C'est comme impossible toujours maintenu *comme tel* qu'il *advient*. Kierkegaard appelle « chrétienté » le christianisme sans le paradoxe, sans le scandale, et donc un christianisme qui est devenu une

---

<sup>4</sup> Jean-Daniel CAUSSE, *op.cit.*, p. 119.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 119-120.

<sup>10</sup> On retrouve ce thème dans la pensée de Derrida quand il soutient que « la possibilité de l'impossible » n'est pas que l'impossible se convertisse en possible (il ne serait plus alors impossible), mais que l'impossible devienne possible *en tant qu'il est et qu'il reste* l'impossible ; par exemple, Jacques DERRIDA, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 136.

Elian CUVILLIER, « Repères théologiques sur l'accompagnement des convertis. Un regard protestant », dans Roand LACROIX – Isaïa-Claudio GAZZOLA éd.s., *Initier à la vie chrétienne : un chemin de conversion* », Paris, Cerf, 2025, p. 181-193.

simple sagesse conforme au siècle, une religion raisonnable, une éthique ou une esthétique. Le christianisme a toujours pour destin tragique de devenir chrétienté. Kierkegaard écrit que « la chrétienté a aboli le christianisme sans bien sans rendre compte », comme Nietzsche faisait des dévots les auteurs de la mort de Dieu. C'est pourquoi, conclut Kierkegaard, « il faut essayer de réintroduire le christianisme dans la chrétienté »<sup>11</sup>. C'est peut-être cela que nous offrent les nouveaux convertis : ils réintroduisent le christianisme dans la chrétienté !

### 3. L'Église et l'accompagnement pastoral du nouveau converti

L'accompagnement pastoral du nouveau converti n'est pas de l'ordre de la paternité, de la direction, du conseil, du partage. Il est un accompagnement, c'est-à-dire une marche à côté de, en compagnie de. Dans cet accompagnement, le pasteur a une fonction, un rôle, ou une place particulière qu'il faut pouvoir définir. Mais ce n'est pas si simple de définir cette spécificité, et peut-être qu'il faut justement que ce ne soit pas simple. Il faut qu'il y ait une certaine difficulté, une zone d'incertitude, lorsqu'il s'agit de définir le travail d'accompagnement pastoral des nouveaux convertis. En cette affaire, ce qui singularise le pasteur – excusez-moi de le dire sous une forme tautologique – c'est qu'il est *pasteur*. Le pasteur est avant tout un pasteur, et tout est là. C'est cela qui fait le spécifique : ce n'est pas un contenu du dialogue, ce qui va se dire, mais un cadre. Quand un nouveau converti s'adresse à un pasteur, il sait très bien qu'il ne s'adresse pas à une assistante sociale, ou un psy, ou un autre interlocuteur. Il sait qu'il parle à un pasteur. Et c'est là le cœur du dispositif.

C'est que la fonction pastorale porte en elle-même, *de facto*, un référentiel. C'est ce que Tillich disait à ce propos. Il disait que « l'accompagnateur pastoral (*pastoral counselor*) parle toujours en relation avec la dimension de l'éternel ». Il ne faut pas entendre ici un discours tenu sur Dieu – il peut ne pas en être question explicitement –, mais plutôt un cadre présupposé à l'écoute, un espace offert qui n'est pas la simple mise en présence de deux personnes parce qu'il inclut ce que j'appellerais du *tiers* ou de *l'Autre*. Il y a ce qui vient entre l'un et l'autre, dans l'entre-deux, pour ouvrir chacun à une réalité qui n'est ni de l'un ni de l'autre parce qu'elle relève d'un ultime dont nul n'est le propriétaire. Pour utiliser le langage tillichien, le pasteur exerce son ministère en fonction d'une « préoccupation ultime » (*ultimate concern*), c'est-à-dire l'horizon d'un essentiel présent au cœur de toute existence. Autrement dit, si la préoccupation ultime peut être le présupposé de la pastorale d'accompagnement, c'est qu'elle n'est pas un supplément ; elle ne vient pas s'ajouter à la réalité puisqu'elle est en son centre ou en son essence.

Mais quel est le contenu de l'accompagnement ? Il est question ici d'accompagnement spirituel c'est-à-dire, comme je l'ai déjà formulé, une marche à côté, pas devant. Le principe de base de cet accompagnement c'est l'ignorance de ce qui est bon pour l'autre, le refus de lui dire ce qu'il doit faire. S'il n'y a donc pas de directives, au sens où je saurais ce qu'il convient d'enseigner, d'apprendre, de désigner comme but au nouveau converti, l'accompagnement n'est cependant pas sans contenu. En effet, selon la définition que j'ai donnée de ce qui constitue

---

<sup>11</sup> Søren KIERKEGAARD, *L'école du christianisme* (1850), Paris, L'Orante, 1982, p. 36.

Elian CUVILLIER, « Repères théologiques sur l'accompagnement des convertis. Un regard protestant », dans Roand LACROIX – Isaïa-Claudio GAZZOLA éd.s., *Initier à la vie chrétienne : un chemin de conversion* », Paris, Cerf, 2025, p. 181-193.

la foi chrétienne, le cœur de l'accompagnement du nouveau converti sera articulé autour d'un enracinement dans les Écritures. Mais un enracinement bien particulier.

#### 4. Les Écritures comme grammaire régulatrice<sup>12</sup>

Il s'agit de renvoyer le nouveau converti à ce que j'appelle la « grammaire » du texte biblique, c'est-à-dire les « règles » qui le constitue en profondeur (au niveau de ce que je nomme le symbolique c'est-à-dire ce qui fait structure anthropologique). Je propose ici de ne pas confondre la grammaire du texte biblique et le texte biblique lui-même. Distinguer la grammaire du texte biblique où se donne à entendre ce dont il est question dans la Bible, et les énoncés eux-mêmes qui le véhiculent et qui sont historiquement datés. Ces énoncés, si nous ne pouvons tout simplement pas les appliquer tels quels à nos situations, nous devons cependant les écouter, même ceux qui nous paraissent les plus inactuels, les plus scandaleux, les laisser parler à nouveaux frais pour y entendre la grammaire du texte biblique, c'est-à-dire leur dimension symbolique, leur théologie et leur anthropologie, c'est-à-dire le discours sur Dieu et le discours sur l'humain qu'ils véhiculent. Cette grammaire signale des points de repère fondamentaux pour l'existence humaine par-delà les temps et les lieux. Pour ma part, j'en repère au moins quatre :

1. La Bible souligne d'abord que l'être humain ne se fonde pas lui-même mais qu'il est précédé. Cette conviction est mise en scène dans la Bible de multiples manières. Par exemple sous le double thème de la paternité et de la filiation. Dans la Torah, l'histoire des patriarches est une longue méditation sur la précédence : Yavhé est le Dieu des pères Abraham, Isaac et Jacob. Dans le Nouveau Testament, Christ est désigné comme fils et les humains sont eux-mêmes désignés comme des enfants par adoption. Je pourrais déplier à l'envie cette thématique de la précédence, il me suffit d'en mentionner l'omniprésence dans le texte biblique qui ne cesse de répéter sous de multiples formes que l'être humain ne se fonde pas lui-même. Une Parole, un *Dabar* plus que jamais à entendre en un monde où l'on entend récuser le fait d'être né tel et pas autre, chez tel parent, dans tel sexe, telle langue etc.

2. La Bible ne cesse de poser des limites à la tendance humaine au dépassement de sa condition, à la tendance humaine à l'illimité. Ainsi en Gn 2,15-17 avec l'interdiction de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, arbre interdit pour indiquer que l'être humain ne peut pas tout et ne sait pas tout. Dans le Nouveau Testament, cela se déploie dans l'idée que Dieu se révèle dans la finitude de Jésus de Nazareth qui est confronté à l'humanité, c'est-à-dire à la condition mortelle (Jn 1,14 : « la Parole a été faite chair »). Aujourd'hui, cette dimension des limites et de la finitude vient, par exemple, interroger le transhumanisme, dont le *trans* n'ouvre pas sur la *transcendance* mais sur la *transgression*, celle qui consiste à succomber à l'illusion de la Toute-Puissance et de l'immortalité. Ceci me fait penser à cette phrase qu'Albert

---

<sup>12</sup> Cf. Elian CUVILLIER, *Au pied de la lettre. Ces textes bibliques qui nous résistent*, Genève, Labor et Fides, 2023.

Elian CUVILLIER, « Repères théologiques sur l'accompagnement des convertis. Un regard protestant », dans Roand LACROIX – Isaïa-Claudio GAZZOLA éd.s., *Initier à la vie chrétienne : un chemin de conversion* », Paris, Cerf, 2025, p. 181-193.

Camus met dans la bouche de son père : « Non, un homme ça s'empêche. Voilà ce que c'est un homme, ou sinon... »<sup>13</sup>

3. La Bible désigne également l'altérité, et non le fusionnel, comme épanouissement de l'être humain. Le péché est d'abord compris non comme faute morale mais comme repliement sur soi-même ou sur son clan, sa famille, sa patrie, ses biens etc. Dieu crée en séparant dans la Genèse et se révèle comme le Dieu de l'appel et de la rencontre. Du côté du Nouveau Testament, Christ est celui qui vient à la rencontre de l'autre, qui se laisse rencontrer par lui, par exemple à travers la parabole du Samaritain où le Christ est à la fois le Samaritain mais aussi le blessé tombé à terre (Lc 10,25-37). Aujourd'hui, cette importance de l'altérité, dont l'incarnation est une dimension fondamentale, interroge tout particulièrement une société où le virtuel court le risque d'un déni de la rencontre de l'autre dans le réel de l'existence.

4. Enfin, la Bible se présente, dans son fond, comme une proclamation de l'antidestin. Le prophète Ézéchiel s'élève fermement contre la parole selon laquelle « les parents ont mangé des raisins verts et les dents des enfants ont été agacées » (Ez 31,29). Cela peut se résumer à travers la proposition suivante : de ce qui a été, on ne peut déduire ce qui sera. Dit autrement, l'être humain n'est plus prisonnier d'un destin qui le condamnerait à n'être que le résultat de son passé, de sa naissance, de son histoire, de sa famille ou de tout autre chose. Le Dieu de la Bible, et particulièrement pour les chrétiens, le Dieu de Jésus-Christ, est Celui qui libère chaque être humain de ce qui le tient prisonnier. Et cela a évidemment une portée éthique fondamentale qui est à découvrir au jour le jour pour celui ou celle qui fait l'expérience d'une telle libération.

## Conclusion

Dans le Séminaire intitulé *Encore*, Jacques Lacan relève que les « chrétiens ont horreur de ce qui leur a été révélé », avant d'ajouter avec une pointe d'ironie qu'ils « ont bien raison »<sup>14</sup>. Lacan souligne ainsi que les chrétiens ne parviennent pas à soutenir un certain rapport à la révélation. L'horreur est alors cette réaction de recul ou, plus exactement, cette façon de refuser ce qui a pourtant d'abord été constaté et même accepté.

Si les « chrétiens ont horreur de ce qui leur a été révélé », c'est parce que cette révélation concerne la personne du Christ, c'est-à-dire la confession du Dieu incarné, un Dieu qui entre *réellement* dans le monde humain de la finitude. Non seulement Dieu s'incarne, mais en plus il subit la mort ignominieuse sur une croix qui deviendra un signe majeur de la religion chrétienne. C'est cette forme-là de la révélation qui produit un sentiment *inconscient* d'horreur et qui fait l'objet d'une opération permanente de déni, comme en témoignent, dans l'histoire du christianisme, ces diverses formes que l'Église ancienne déclarera « hérétiques » (docétisme, adoptianisme, arianisme, nestorianisme, marcionisme, etc.). Nestorius (env. 381-451) par exemple se disait littéralement *horrifié* à l'idée qu'on puisse dire que le Verbe divin participe de la même nature que nous au point de souffrir comme souffre l'humain, et de mourir comme

---

<sup>13</sup> Albert CAMUS, *Le premier homme*, Paris, Gallimard, 1994, p. 66.

<sup>14</sup> Jacques LACAN, *Le Séminaire livre XX. Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 103.

Elian CUVILLIER, « Repères théologiques sur l'accompagnement des convertis. Un regard protestant », dans Roand LACROIX – Isaïa-Claudio GAZZOLA éd.s., *Initier à la vie chrétienne : un chemin de conversion* », Paris, Cerf, 2025, p. 181-193.

meurt l'humain. Il refusait avec autant de force la doctrine du *Theotokos* car Dieu ne pouvait naître et avoir de mère. Cette idée lui semblait tout simplement blasphématoire<sup>15</sup>. Mais, en fait, l'« hérétique » exprime ce qui est une dénégation chez le chrétien « orthodoxe », c'est-à-dire ce que le croyant ne cesse de trahir de bien des façons. Pour Causse, « L'"hérétique" touche un point de refoulement. La question est alors de savoir si l'horreur inconsciente dont parle Lacan [...] peut être surmontée ou traversée. Est-ce que la conversion peut devenir cette expérience salutaire – salvifique même – du Dieu incarné, c'est-à-dire du Dieu qu'on rencontre dans les limites strictes de la condition humaine ? »<sup>16</sup>.

Cette inscription du divin dans la finitude Lacan l'évoque, dans son *Séminaire sur L'éthique de la psychanalyse* : « Ce qui est proposé par le christianisme – écrit-il – est un drame qui incarne littéralement la mort de Dieu » s'il est vrai que cette mort n'a de sens justement qu'en fonction de la croyance selon laquelle un Dieu a pour définition d'être ou d'avoir ce dont il nous prive<sup>17</sup>. Un peu avant, dans le même séminaire, Lacan affirme : « il y a un certain message athée du christianisme lui-même »<sup>18</sup>. Comme l'inique Causse, « s'ouvre à partir de là tout un champ de la pensée où, par bien des aspects, la conversion chrétienne transite par l'idée d'un Dieu qui s'est dépouillé des attributs du divin. Elle trouve place au sein d'un processus de déconstruction des figures du divin. D'une certaine façon, la conversion est ici ce qui rend *athée* dans le mouvement même du "croire". C'est peut-être d'ailleurs le sens du *scandalon* : ce qui tombe, qui chute, dans l'acte même d'un relèvement. D'une certaine manière, il y a ici une double conversion dans le sens où le divin et l'humain changent l'un et l'autre de position subjective. La conversion religieuse prend alors une autre orientation : elle n'est pas le retour illusoire à une complétude originaire, mais au contraire traversée du fantasme à l'issue de quoi s'ouvre un autre rapport possible au divin. »<sup>19</sup>. D'une certaine façon, la conversion prend alors une autre orientation : elle n'est pas le retour illusoire à une complétude originaire, mais elle ouvre un autre rapport possible au divin qui est seulement repérable à ses effets dans l'existence et à la forme de fidélité qui se trouve engagée. L'accompagnement pastoral des nouveaux convertis — et, au-delà, de chaque croyant — consiste à soutenir cela... qui est insoutenable !

Elian Cuvillier  
Institut Protestant de Théologie  
Faculté de Montpellier

---

<sup>15</sup> Voir NESTORIUS, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, Paris, Letouzey et Ané, 1910 ; et aussi, Jean CASSIEN, *Traité de l'Incarnation. Contre Nestorius*, Paris, Cerf, 1999.

<sup>16</sup> Jean-Daniel CAUSSE, *op.cit.*, p. 122.

<sup>17</sup> Jacques LACAN, *Le Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1986, p. 227.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>19</sup> Jean-Daniel CAUSSE, *op.cit.*, p. 122.