
L'opérativité du concept de non-puissance chez Jacques Ellul dans le contexte de la crise écologique.

Mémoire réalisé par
Dominique GRELET

Promoteur
Benoît BOURGINE

Lecteurs
Éric GAZIAUX
Olivier RIAUDEL

Année académique 2025-2026
Master en théologie, à finalité approfondie

*À mes grands-parents, à mes parents et à mon parrain,
ils m'ont transmis des racines pour puiser à la Source.*

Remerciements

Ce travail n'aurait pu voir le jour sans l'accompagnement exigeant et bienveillant de mon promoteur, le professeur Benoît BOURGINE. Sa capacité à faire émerger une problématique à partir d'une intuition encore informe, sa connaissance approfondie du champ théologique contemporain, ainsi que la qualité de ses relectures à chaque étape de la rédaction ont été déterminantes dans l'élaboration de ce mémoire. Je lui exprime ma profonde gratitude pour la rigueur de son encadrement, sa disponibilité constante et la patience avec laquelle il a accompagné ce cheminement.

Mes remerciements vont également aux professeurs des facultés de théologie et d'étude des religions de l'Université catholique de Louvain et de la Katholieke Universiteit Leuven dont l'enseignement a préparé et orienté cette recherche. Je pense en particulier, parmi ceux dont les cours ont le plus directement nourri ce travail, aux professeurs Éric GAZIAUX, Jean-Pascal GAY, Yves DE MAESENEER, Ikenna Paschal OKPALEKE, et Olivier RIAUDEL, dont les séminaires ont contribué à l'acquisition d'une véritable méthode de recherche théologique. Je remercie le professeur émérite Henri DERROITTE d'avoir rendu possible mon inscription au programme de master en conciliation avec une activité professionnelle à temps plein.

Ma gratitude va aussi au professeur Frédéric ROGNON, de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, pour l'entretien qu'il m'a généreusement accordé et pour son autorisation d'en citer les propos ; son regard critique et ses éclairages ont significativement enrichi ce travail.

Je remercie par ailleurs l'équipe administrative de la faculté, et plus particulièrement Madame Pascale HOFFMANN pour ses conseils avisés et sa disponibilité constante, ainsi que Madame Angélique PRÉGALDIEN pour son aide bibliographique. Je pense aussi à Madame Cláudia RAMOS MONTEIRO, de la John Richard Allison Library du Regent College à Vancouver, pour l'accès au fonds Jacques Ellul qu'elle m'a gracieusement accordé.

Je sais gré au docteur Louis CHIK Wing Keung pour sa relecture attentive et ses suggestions éditoriales, à Madame Johanne GRELET pour son assistance lors des recherches menées à Vancouver, ainsi qu'à Madame Odile TAUGOURDEAU pour l'accès à certains ouvrages.

Que mon épouse trouve ici l'expression de ma reconnaissance pour son soutien indéfectible et ses encouragements tout au long de ce parcours.

« L'homme est la mesure de toutes choses »

— PLATON, *Théétète*, 152a

« La mesure de l'être fini n'est à chercher nulle part ailleurs qu'en Dieu. »

— HANS URS VON BALTHASAR, *Vérité*

INTRODUCTION

Les premiers effets du changement climatique sont désormais perceptibles, et pourtant les réponses que nos sociétés leur opposent demeurent timides et superficielles au regard de l'ampleur des défis : une habitabilité menacée par les bouleversements climatiques, l'accès à l'eau et l'insécurité alimentaire ; la contamination des sols, de l'air et de l'eau ; et couplée à ces défis, la pénétration des moyens techniques dans tous les compartiments de la vie humaine qui rend l'homme toujours plus dépendant et facilite dans le même temps l'asservissement aux totalitarismes¹. Les effets des conventions internationales paraissent dérisoires au regard des politiques des États, et les crises géopolitiques à répétition chassent des esprits les défis structurels pour laisser la place aux urgences du quotidien. Les chemins qui semblent généralement privilégiés sont, comme dans une fuite en avant, ceux qui entendent, par de nouvelles techniques, apporter des solutions aux effets néfastes des techniques plus anciennes. Les voix sont encore minoritaires qui remettent en cause nos modes de vie et qui identifient les rapports que nous entretenons avec les autres hommes et les autres créatures comme la source des écroulements en cours.

Dans son encyclique remarquable sur la sauvegarde de la maison commune parue en 2015², François invite chacun à puiser dans les ressources spirituelles de sa tradition afin de trouver des voies pour répondre aux nouveaux défis de notre temps. De fait, si le paradigme technocratique est bien à la base des bouleversements en cours, comme l'affirment l'encyclique et son

¹ Dans le cadre de ce mémoire, Anthropic Claude Opus 4.8 a été utilisé pour améliorer le style et corriger l'orthographe de quelques passages de ce texte.

² FRANÇOIS, *Loué sois-Tu. Lettre encyclique Laudato Si. Sur la sauvegarde de la maison commune*, Paris, Salvator, 2015.

prolongement que constitue l'exhortation apostolique *Laudate Deum*, la cause du paradigme est alors à trouver dans la perte d'influence de l'éthique, de la culture et de la spiritualité et dans leur substitution par une technologie triomphante comme seule source de la réalité, du bien et de la vérité. Un lien a été brisé avec ce qui donne sens et finalité à l'existence. En quête d'un nouvel avenir pour l'humanité, la littérature environnementaliste abonde d'invitations à « construire de nouveaux récits » pour « rendre désirables de nouveaux modes de vie frugaux » et permettre d'envisager un « horizon commun ». Est-il possible, sur la base de tels récits encore à formuler, de fonder une éthique qui soit largement reçue, voire universelle ?

Un des précurseurs de la pensée écologique, Jacques Ellul, a consacré une large partie de son œuvre à construire une trilogie éthique : *Éthique de la liberté*, *Éthique de la sainteté* récemment publiée à titre posthume, et *Éthique de l'amour* qu'il n'aura pas eu le temps d'écrire. Son analyse et sa critique de la technique traversent aussi sa pensée et lui ont valu notoriété, surtout outre-Atlantique. C'est parce qu'Ellul a vu les conséquences de la technique très tôt et avant qu'elles soient encore perceptibles, que son œuvre connaît un regain d'intérêt après avoir été négligée pendant plusieurs décennies. Dès les années 1950, Ellul a analysé les conséquences du système technique sur l'environnement et les écosystèmes, et les mécanismes d'aliénation de l'homme qu'il implique. L'analyse sociologique du phénomène technique comprend de nombreux livres et articles écrits tout au long de sa vie. Son travail s'articule autour d'une trilogie écrite sur près de quarante ans : *La technique ou l'enjeu du siècle* publié en 1954, *Le système technique* (1977) et *Le bluff technologique* (1988)³. Dans ce cadre il a forgé le concept de non-puissance qui est — nous préciserons plus bas cette définition — la capacité de faire quelque chose et le choix délibéré de ne pas le faire, et il a proposé une éthique de la non-puissance. À l'heure où les mots sobriété, décroissance et frugalité commencent à entrer dans le débat politique et économique, le concept de non-puissance présenté par Ellul peut-il nous éclairer ? Après avoir été négligé de son vivant et oublié à sa mort en 1994, aujourd'hui Ellul est de fait remis en lumière à la faveur de la vérification de nombre de ses intuitions. Il est convoqué comme père de l'écologie politique et cité comme prophète avant l'heure des crises systémiques en cours⁴. Mais dans un monde où efficacité, succès et progrès traduisent apparemment les aspirations les plus profondes de l'être humain, n'est-ce pas plutôt la puissance qui

³ F. ROGNON, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue* (Le champ éthique, n° 48), Genève - Paris, Labor et Fides - Cerf, 2007, p. 27.

⁴ J.-L. PORQUET, *Jacques Ellul, l'homme qui avait (presque) tout prévu* (Documents), Québec, le cherche midi, 2012.

anime l'homme ? Quelle peut être alors l'opérativité du concept de non-puissance ? Notons que nous utilisons ici le terme d'opérativité et non pas d'effectivité de la non-puissance. Par opérativité nous entendons la qualité de ce qui est *capable* de produire un effet ou un résultat, de ce qui n'est pas purement théorique. Le résultat ne sera pas nécessairement mesurable ou visible — au contraire de ce qui serait attendu de l'effectivité.

S'il est fait appel à Ellul dans les débats écologiques, c'est bien souvent en ignorant ou en occultant totalement le volet spirituel et théologique de sa pensée qui est pourtant indissociable de son œuvre et de son action socio-politique. Nous pouvons prendre pour exemple le témoignage récent sur les médias nationaux français de Noël Mamère, étudiant de Jacques Ellul qui l'a profondément influencé : Mamère revendique l'héritage d'Ellul pour sa pensée politique et en même temps il inscrit son parcours dans la libération de ses racines catholiques desquelles il s'est détaché⁵. Selon Frédéric Rognon, un des meilleurs connaisseurs d'Ellul, c'est pourtant la partie théologique qui est « la plus précieuse de son œuvre pour aider les chrétiens à vivre au XXI^e siècle »⁶. Est-il illusoire d'espérer trouver des réponses effectives à la crise climatique dans une œuvre singulièrement théologique ? Au contraire, nous entendons montrer que la non-puissance est porteuse d'une véritable opérativité et fonde un anthropocentrisme kénotique régénéré par le Christ — théologiquement plus solide et éthiquement plus apte à fonder la responsabilité de l'homme que les modèles biocentristes et écocentristes aujourd'hui dominants. Nous entendons montrer que cet anthropocentrisme kénotique, et à travers lui la non-puissance, trouve une triple opérativité : il permet premièrement de témoigner de la toute-puissance de Dieu de manière authentique et recevable ; il manifeste ensuite l'homme véritable dans le dessein de Dieu ; il permet enfin un discernement pour une présence et un agir responsable dans et pour la création. Pour qualifier le concept de non-puissance il s'agit en premier lieu de s'atteler aussi bien au volet théologique de l'œuvre d'Ellul qu'à ses écrits sociologiques.

Lire Ellul constitue en soi un défi pour plusieurs raisons : selon Ellul lui-même, ses écrits doivent se lire comme un seul livre où chaque ouvrage forme comme un chapitre en dialogue avec les autres livres-chapitres⁷. De surcroît la production écrite de notre auteur est considérable : plus de soixante livres et des milliers d'articles rédigés par un travailleur prolifique et

⁵ J. BOULET, M. VIDARD, *Noël Mamère, le Vert* : « L'écologie est un outil d'émancipation, pas une punition », dans *France Inter*, article publié le 3 avril 2026, en ligne : <https://www.radiofrance.fr/franceinter/podcasts/la-terre-au-carre/la-terre-au-carre-du-vendredi-03-avril-2026-1854063> (consulté le 6 avril 2026).

⁶ F. ROGNON, « Jacques Ellul : une espérance pour un monde sans issue », dans *Études*, t. Mai, Paris, S.E.R., n° 5, 2020, p. 67-78 (p. 78), DOI : 10.3917/etu.4271.0067.

⁷ J. ELLUL, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1987, p. 60-65.

infatigable. Et enfin, la publication posthume d'écrits inédits signifie que l'accès à la totalité du corpus de notre auteur, et donc la pleine compréhension de son projet, n'est pas encore possible⁸, car après la parution d'*Éthique de la sainteté*⁹ fin 2024, d'autres textes sont en voie de première publication dans les prochaines années¹⁰.

Deuxième défi : Ellul n'a pas créé une œuvre systématique. Il se méfie des systèmes et il se méfie des institutions. Des éléments de sa biographie expliquent cette méfiance : Ellul fait notamment un bref passage dans la vie politique comme conseiller municipal de Bordeaux au sortir de la guerre. Pendant ces six mois, il constatera l'emprise des technocrates sur les politiques amenés à signer des dizaines de documents par jour sans pouvoir juger de la pertinence des décisions prises. Cette expérience sera fondatrice dans sa critique de la société technicienne et des pouvoirs à l'œuvre dans le monde. Ellul ne votera plus désormais et il explique que face au « caractère démoniaque du pouvoir », c'est la prière qui est « l'acte politique le plus important » et non les manifestations ou les élections¹¹. En cohérence avec cette expérience, il cherchera, confie-t-il, à être le plus inutile possible en choisissant le droit romain comme domaine d'expertise. Son « exil » forcé à Pessac, à distance de l'intelligentsia parisienne, participe aussi de sa place insolite dans le paysage intellectuel français. Loin des canons académiques, Ellul procède ainsi dans ses ouvrages par dialectiques imbriquées, avec des fulgurances qui côtoient de longs passages dilués, avec des redondances, des affirmations qui peuvent sembler contradictoires¹², des références aux auteurs parfois imprécises, et l'exposition de concepts qui s'égrènent par fragments dans des chapitres ou des dizaines de livres qu'il faut tenir ensemble. À la fois juriste, historien et sociologue, et théologien autodidacte, Ellul, qui pourrait passer pour un touche-à-tout, met ces différentes disciplines en interaction dialectique pour construire une œuvre unique et atypique qui fait droit à la complexité de la réalité en embrassant sa totalité. Ellul se démarque ainsi de l'approche du spécialiste qui segmente le réel et ignore les disciplines hors de son champ d'expertise. Et c'est notamment cette approche à la croisée de différents

⁸ J.M. ROLLISON, « Re-discovering the Ethics of Jacques Ellul: Four Texts on Freedom », dans *Studies in Christian Ethics*, t. 35, Thousand Oaks, Californie, Sage, n° 3, août 2022, p. 633-642 (p. 636), DOI : 10.1177/09539468221098590.

⁹ J. ELLUL, *Éthique de la sainteté*, Genève - Lyon, Labor et Fides - Olivétan, 2024.

¹⁰ F. ROGNON, « Jacques Ellul : une théologie pour l'anthropocène », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 2025, Louvain-la-Neuve, n° 56, p. 192-213 (p. 199).

¹¹ « C'est précisément [...] le caractère démoniaque du pouvoir qui fait de la prière l'acte politique le plus important que le chrétien puisse accomplir, prière participant au combat de Jésus-Christ, prière pour que les autorités soient soumises, prière pour qu'elles soient exorcisées, prière pour que leur puissance soit orientée vers la justice et le bien. La prière est beaucoup plus importante que toutes les déclarations, manifestations, élections, etc... » F. ROGNON, *Jacques Ellul*, p. 100.

¹² D. SCHUURMAN, « What I believe by Jacques Ellul », dans *The Journal of Religion*, t. 71, Chicago, The University of Chicago Press, n° 2, avril 1991, p. 310-311.

domaines de connaissance et de recherche qui rend l'œuvre d'Ellul particulièrement pertinente face à une crise systémique. En quelque sorte, l'œuvre de l'auteur Ellul participe de la non-puissance et de sa visée. En effet, dans une crise qui embrasse l'ensemble d'un système et qui s'en nourrit, chaque solution s'adressant de manière ciblée à un élément particulier aura tôt fait d'être rendue inopérante ou d'être désactivée par les autres forces à l'œuvre dans le système.

Troisième défi : Ellul a été marqué par plusieurs auteurs aux thèses parfois incompatibles qui tous traversent sa pensée et son œuvre et qu'Ellul maintient en tension dans les dialectiques qu'il affectionne. Ainsi Karl Marx, qu'il découvre très jeune et qui lui donne des clefs pour comprendre la pauvreté dans laquelle se trouve sa famille. Il lui reconnaîtra une dette dans le domaine économique et il voit en Marx un « éveilleur » et un « instrument » pour ses analyses¹³. Non seulement Ellul donnera un cours sur Marx pendant trente ans à Bordeaux, mais son adoption de Marx comme la grille d'analyse du monde qu'il estime la plus juste, couplée à son rejet du marxisme comme système, est sans doute liée à son aversion pour le progrès et même pour la marche de l'histoire, et ont donc à voir avec la non-puissance. Nous y reviendrons. Autres influences sur sa dialectique : Calvin, Barth et Kierkegaard, enrichies par Héraclite et Hegel¹⁴. La brusque conversion d'Ellul à l'âge de dix-sept ans le fait s'engager dans le protestantisme après la lecture de *L'Institution de la religion chrétienne* de Jean Calvin qui cependant ne l'enthousiasme pas¹⁵ : il se défend d'être calviniste et restera tout au long de sa vie un membre atypique et à la marge des structures et des courants ecclésiaux dominants, quoique participant pendant plus de vingt ans au synode national de l'Église réformée de France¹⁶ et prenant part à son ministère. Sur le plan théologique, Ellul revendique l'influence majeure qu'ont exercée sur lui Søren Kierkegaard et Karl Barth, même si en fait Ellul ne rejoint Barth que lorsque ce dernier est kierkegaardien et qu'il s'en éloigne sur des points clefs comme la relation des chrétiens à la puissance étatique¹⁷. Chez Kierkegaard, Ellul puisera sa critique de l'Église établie dans sa structure, ses dogmes et ses pratiques, l'importance d'une foi existentielle qui engage l'individu dans une relation avec Dieu, et la liberté de chaque individu face à Dieu. Chez Barth, Ellul sera marqué par l'affirmation de la transcendance de Dieu face aux tentatives d'appropriation par les sciences humaines, et par le retour à la radicalité du message de l'Évangile. C'est d'ailleurs

¹³ F. ROGNON, *Jacques Ellul*, p. 211.

¹⁴ C.G. CHRISTIANS, « Jacques Ellul's Conversions and Protestant Theology », dans *Journal of Media and Religion*, t. 5, n° 3, août 2006, p. 147-160 (p. 148), DOI : 10.1207/s15328415jmr0503_2.

¹⁵ D.W. GILL, « JACQUES ELLUL: Answers from a Man Who Asks Hard Questions », dans *Christianity Today*, t. 28, n° 7, 20 avril 1984, p. 16-21 (p. 18).

¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹⁷ F. ROGNON, « Kierkegaard, Barth, Ellul : les paradoxes d'une filiation », dans *Foi & Vie*, février 2019, p. 45-87 (p. 56-57).

dans sa lecture de la Bible, approfondie, désintermédiée, sans appareillage herméneutique¹⁸, que Jacques Ellul trouvera sa principale source d'inspiration, au risque de faire parfois apparaître les Écritures comme une hypostase à part entière¹⁹, quand bien même il se refuse à une lecture littérale de la Bible. Il puise tant dans l'Ancien que le Nouveau Testament, où les paroles d'opposition contre les injustices sociales et les idolâtries trouvent leur écho dans la société technicienne qu'il dénonce. Ellul est enfin un homme du XX^e siècle, marqué par les deux guerres mondiales dans lesquelles il voit à l'œuvre les logiques humaines de puissance et de domination, et la force irréfrenable de la technique et du monde qu'elle engendre.

Devant cette œuvre qui est complexe, non tant par son écriture d'ailleurs aisément accessible, que du fait de la dynamique et des ramifications de sa structure, il convient d'adopter une stratégie de lecture adaptée. Notre travail s'articulera donc en trois temps. Dans un premier temps, nous privilégierons ainsi une lecture diachronique pour caractériser la non-puissance, en commençant par le livre programme de Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*²⁰, qu'il écrit juste après la guerre. Cet ouvrage expose en effet tous les ressorts et les fondements sur lesquels s'appuiera notre auteur pour élaborer et développer tous ses écrits ultérieurs. Nous poursuivrons notre lecture par la trilogie sur la Technique dont le premier opus paraît en 1954. En effet, c'est en réponse au système technicien qu'Ellul proposera dans les années 1970 la non-puissance et l'éthique qu'elle suscite. Notre lecture s'achèvera donc par les références à l'éthique de la non-puissance chez Ellul. Elle visera dans cette première partie d'abord à détourner les éléments proprement théologiques de la non-puissance, à relever ensuite les thèses d'Ellul qui appellent une discussion et enfin à identifier les marques d'opérativité possible.

Dans un deuxième temps, nous aborderons les questions que peut soulever le concept de non-puissance. Elles se rapportent à l'homme, au monde et à Dieu. Concernant l'homme, la non-puissance fait-elle suffisamment droit à son autonomie et à sa capacité à collaborer de manière effective au Royaume de Dieu ? Le premier commandement que Dieu adresse à l'humanité n'est-il pas en effet qu'elle se multiplie en toute indépendance ? La deuxième question

¹⁸ Ellul se dote cependant d'un appareil philosophique et dogmatique (Kierkegaard, Barth, et Marx) et les confronte à ses interprétations. Il entend mener une lecture continue du texte biblique pour, dans sa réception, en préserver l'intégrité. C'est une lecture qui se rapproche de celle des grands exégètes de la période patristique comme Origène, Jean Chrysostome ou Augustin. Voir : B. BOURGINE, *Bible oblige. Essai de théologie biblique* (Cogitatio fidei, 308), Paris, Cerf, 2019, p. 225 ; et V. ELLER, « How Jacques Ellul Reads the Bible », dans *Christian Century*, t. 89, n°43, 1972, p. 1212-1215

¹⁹ Voir : F. ROGNON, « Jacques Ellul : une théologie pour l'anthropocène », p. 211. Notons que la formule *Sola Scriptura* n'est pas de Luther mais de Thomas d'Aquin : Voir notamment : F. GABORIAU, *L'ÉCRITURE SEULE ?* (Théologie nouvelle), Paris, FAC, 1997, p. 99-103.

²⁰ J. ELLUL, *Présence au monde moderne* (la petite vermillon, 509), Paris, la Table ronde, 2025.

concerne le rapport d'Ellul au progrès et à l'histoire. Si l'intellectuel de Pessac rejette toute continuité entre l'histoire et le Royaume, en s'en prenant par exemple ouvertement à Teilhard de Chardin à maintes reprises, reconnaît-il un déploiement du salut dans l'histoire des hommes ? Son rejet de l'histoire et du progrès pourrait-il trouver sa source dans la lecture que fait Ellul de la grille d'analyse marxiste ? Enfin, il conviendra de s'interroger sur le lien entre la non-puissance et la toute-puissance de Dieu. En effet la notion de non-puissance peut être comprise, même par les théologiens les plus avertis, comme un rejet de la toute-puissance de Dieu²¹. Jacques Ellul maintient le premier article du Credo, mais écrit cependant que Dieu renonce à sa toute-puissance. Il nous appartiendra donc d'examiner cette tension, qui peut elle-même être opérante en remettant en question les images de Dieu.

À la lumière de la caractérisation effectuée de la non-puissance et des commentaires apportés, nous pourrions identifier dans un troisième temps des axes d'opérativité de la non-puissance face aux crises de notre temps. Ellul lui-même n'en reconnaissait qu'une, à savoir l'affirmation des limites dans lesquelles l'homme et la société doivent se développer. Il en est peut-être d'autres, comme la reconsidération ou la réaffirmation à nouveaux frais de la position de l'homme dans la création, quand sa place centrale est aujourd'hui contestée par les modèles proposés par certains philosophes de l'écologie. Enfin, nous pourrions examiner si la non-puissance peut servir de grille herméneutique générale pour évaluer les institutions et les actions humaines.

Cette triple opérativité, nous le verrons en conclusion, peut être relue à la lumière des trois offices de prêtre, de prophète et de roi du baptisé. Ainsi, au-delà de ses opérativités potentielles ou plutôt en les conjuguant toutes ensemble, la non-puissance porte probablement en elle un pouvoir prophétique encore plus grand : un pouvoir révolutionnaire qui fait place à Dieu, l'invite à régner, et permet ainsi à l'homme véritable de se manifester.

²¹ F. EUVÉ, *Théologie de l'écologie. Une Création à partager* (Forum), Paris, Salvator, 2021, p. 180.

1. LA NON-PUISSANCE

Que faire du concept de non-puissance de Jacques Ellul ? Si l'œuvre du juriste, historien et sociologue bordelais est remise en lumière depuis quelques décennies, c'est principalement pour la pertinence et le caractère précurseur de son analyse de la société technicienne, et pour ses appels et ses actions en faveur de la préservation des écosystèmes, bien avant que ce thème ne s'impose comme une urgence à l'ensemble de la société. Parmi les concepts proposés par Ellul, la non-puissance, présentée comme une éthique, apparaîtrait dès lors comme l'antidote à l'impasse de la société technicienne et à l'exploitation délétère de la création qu'elle implique : un style de vie ouvrant un avenir possible. Mais Ellul caractérise lui-même la non-puissance comme étant dénuée de puissance²². L'opérativité du concept ne s'impose donc pas comme une évidence. En outre, le constat sans amertume fait par Ellul dans son livre d'entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange, d'un échec complet de tout ce qu'il a entrepris au cours de sa vie²³ ne laisse pas d'apporter une certaine réserve sur l'existence d'applications effectives du concept.

Avant de poursuivre définissons ce qu'Ellul entend par « non-puissance ». Notre auteur définit ce concept par une triple dialectique : puissance — impuissance — non-puissance. La puissance est « la capacité de faire quelque chose »²⁴. La non-puissance n'est pas l'impuissance qui est l'incapacité de faire. L'impuissance est « le simple fait que je ne peux pas faire ce que j'aurais envie de faire, ou devrais faire »²⁵. La non-puissance implique au contraire un choix délibéré : « je peux et je ne le ferai pas. C'est un renoncement »²⁶. Précisons dès maintenant, comme le souligne Frédéric Rognon, que la non-puissance implique le choix de ne pas mener certaines actions, non pas pour ne rien faire, mais pour mener d'autres actions : celles qui sont orientées vers la vie et vers l'amour²⁷. Cette définition succinctement établie, pour pouvoir caractériser plus précisément le concept c'est peut-être sur le versant théologique de l'œuvre de

²² J. ELLUL, *La subversion du christianisme* (La petite vermillon, 145), Paris, la Table ronde, 2018, p. 256.

²³ J. ELLUL, M. GARRIGOU-LAGRANGE, J.-P. QADRI, *À temps et à contretemps. Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange* (Du Rouge et du noir), La Murette, R&N, 2021, p. 83-84.

²⁴ F. ROGNON, *Le défi de la non-puissance. L'écologie de Jacques Ellul et Bernard Charbonneau* (Convictions et société), Lyon, Olivétan, 2020, p. 265.

²⁵ J. ELLUL, *Ce que je crois*, p. 199.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ F. ROGNON, *Entretien personnel avec l'auteur*, visioconférence, inédit, 18 mai 2026.

notre auteur, source de division dans le monde actuel de l'écologie²⁸, qu'il faut conduire l'investigation. Bien qu'il se défende d'être théologien, toute son œuvre est en effet construite dans un dialogue entre sociologie et théologie dont les deux pôles sont indissociables. Jacques Ellul se veut théologien en prise concrète avec le réel.

1.1 *Aux sources de la non-puissance, l'esprit révolutionnaire*

Pour commencer, il nous faut caractériser ce qu'est la non-puissance chez Jacques Ellul. Pour cela, son livre programme *Présence au monde moderne*²⁹ publié en 1948 va nous permettre de remonter aux sources du concept. Cet opus, qui est le premier de notre auteur si on exclut la publication de sa thèse doctorale en histoire romaine, est écrit en 1946 après la désillusion d'une courte carrière politique au conseil municipal de Bordeaux³⁰. Même si le terme « non-puissance » n'est pas mentionné dans le livre, cette œuvre séminale est particulièrement précieuse pour comprendre les ressorts de la pensée de Jacques Ellul, notamment sur la non-puissance. En effet, c'est une œuvre précoce où les idées maîtresses de l'auteur, par exemple la liberté, la technique, ou bien les concepts tels que la non-puissance émergent, sans être encore formalisés, structurés ou même parfois nommés, mais où leurs bases, leurs fondations sont exposées. L'approche dialectique d'Ellul n'y est pas non plus explicitement mentionnée. Par ailleurs, Ellul associe approches théologiques et sociologiques dans un même livre : la réponse théologique au constat sociologique est formulée en dialogue.

Le combat spirituel, vocation du chrétien

Pour Jacques Ellul, le chrétien se tient en présence de la réalité spirituelle du monde et a pour rôle de lutter contre les forces spirituelles du mal. Il lui incombe ce rôle particulier de « briser la fatalité »³¹ qui pèse sur le monde. C'est donc un combat spirituel auquel le chrétien est appelé et que lui seul peut entreprendre du fait de l'incarnation de Jésus-Christ en qui sont unis Dieu et le monde. Pour Ellul, le monde est en effet le domaine de Satan qui se dirige inéluctablement vers la mort s'il n'est mu que par ses propres forces. Ellul mentionne la

²⁸ B. SIBILLE, « Que faire de la théologie de Jacques Ellul ? Pertinence politique de l'eschatologie comme réponse à la fatalité de l'effondrement », dans *Écologie & Politique*, t. 64, Le Bord de l'eau, n° 1, 20 mai 2022, p. 113-126, DOI : 10.3917/ecopo1.064.0113.

²⁹ J. ELLUL, *Présence au monde moderne*.

³⁰ J. ELLUL, M. GARRIGOU-LAGRANGE, J.-P. QADRI, *À temps et à contretemps*, p. 79.

³¹ J. ELLUL, *Présence au monde moderne*, p. 8.

« solidarité mécanique »³² du chrétien, notamment laïc, avec le « péché collectif »³³. La mécanique de cette aliénation, l'enfermement dans un milieu peccamineux impliquent que toute action du chrétien est vouée à la mort, sauf à être animée par Dieu : « l'homme fait son œuvre, et Dieu donne à cette œuvre son sens, sa valeur, sa justice – sa vie – et si Dieu ne donne pas cela [...] il ne reste rien de l'œuvre de l'homme. Elle n'est plus qu'une œuvre de mort, elle entre dans le néant »³⁴. Ici doivent être distingués deux termes qui, quoiqu'identiques, n'ont pas chez Ellul la même signification : la puissance exerçable par l'homme, y compris le chrétien, conduit à des œuvres nécessairement vouées à la mort et au néant, car participant du péché collectif du monde. La puissance de Dieu est puissance de vie. La conviction d'un monde radicalement mauvais traversera toute l'œuvre d'Ellul comme l'atteste son livre testament *Ce que je crois* : « Le monde est l'ensemble des forces qui l'habitent, et qui font le malheur, la haine, la convoitise, la puissance [...] Il ne crée jamais le bien mais toujours le mal »³⁵. Le chrétien doit donc prendre la direction opposée de celle vers laquelle va le monde³⁶ car cette direction est celle de la mort résultant de la « volonté du monde » qui est toujours celle du suicide. À l'opposé de cette volonté du monde est la volonté du Seigneur qui est tournée vers la vie.

Pour tenir son rôle, le chrétien doit être un révolutionnaire dont la révolution vise paradoxalement à conserver, comme le sel conserve le monde³⁷. Lorsqu'Ellul utilise le terme « conservation » il faut en effet l'entendre comme « vie ». C'est la vie donnée par Dieu, la vie donnée par le Christ. Ellul écrit en effet : « les conditions dans lesquelles le monde peut vivre [sont celles] dans lesquelles précisément il peut être conservé »³⁸. La mort inéluctable envahit le monde irrémédiablement, alors que la vie, don de Dieu, irrigue le monde à partir de l'événement Jésus-Christ, à partir de la Résurrection. Selon Lv 2,13 Ellul identifie le rôle de sel comme le signe visible de l'alliance de Dieu avec les hommes. Être sel et lumière du monde, c'est ce qui chasse les ténèbres et donne du sens. Pour Jacques Ellul, la mission du chrétien est d'abord d'être un signe.

La position du chrétien doit se situer au « point de rencontre » entre volonté du Seigneur et volonté du monde. À ce point de rencontre, le chrétien, dont la vie repose sur une « structure agonique », livre constamment un combat final : un combat où cohabitent à chaque instant jugement et grâce, ce qui garantit au chrétien la liberté car sa vie est constamment remise à neuf,

³² *Ibid.*, p. 13.

³³ *Ibid.*, p. 14.

³⁴ *Ibid.*, p. 148.

³⁵ J. ELLUL, *Ce que je crois*, p. 265.

³⁶ J. ELLUL, *Présence au monde moderne*, p. 33.

³⁷ *Ibid.*, p. 10.

³⁸ *Ibid.*, p. 32-33.

renouvelée, désaliénée des automatismes du monde³⁹. Dans le même temps, l'action du chrétien est constamment à reprendre, à poursuivre, à être remplacée, grâce au discernement donné par l'Esprit, car tout fruit de son action est lié au péché du monde, et est donc entraîné vers la mort⁴⁰. Nous reviendrons sur l'arrière-fond calviniste de ce pessimisme anthropologique. Le chrétien est de manière permanente renouvelé par l'Esprit et peut reprendre son rôle à frais nouveaux, grâce à Celui qui fait toute chose nouvelle. Le chrétien doit donc faire différemment du monde car le monde va vers la mort, alors que lui, le chrétien, est « libéré » de la fatalité du monde. Par son anticonformisme, par la révolution qu'il est appelé à mener, le rôle du chrétien est de libérer de la fatalité de la mort. L'éthique d'Ellul est ici, à ce point de jonction qui est combat dirigé vers la glorification de Dieu, vers le reconnaître et faire connaître qui Dieu est en vérité⁴¹. La non-puissance, bien que non nommée, est esquissée ici sous son expression théologique générique : il s'agit d'un combat spirituel contre les puissances qui entraînent le monde dans la fatalité de la mort.

Faire face aux puissances du monde

Ce combat spirituel est livré en réponse à la forme prise par la volonté du monde dans le temps présent, afin d'y répondre par son opposé. En effet si la volonté de Dieu ne change pas dans son orientation à la vie, la volonté du monde, dans son orientation vers la mort, va prendre forme différente selon les époques, et ainsi, la position du chrétien comme réponse à la tendance de mort va devoir s'exprimer de manière adaptée au contexte, de manière actualisée. Pour cette raison il n'y a donc pas pour Ellul d'attitude morale absolue. Toute morale est relative à la forme que prend la volonté de mort du monde. Ellul développera par la suite son analyse du système technicien, notamment avec le triptyque formé par *La Technique ou l'enjeu du siècle*⁴² paru en 1954, *Le Système technicien*⁴³ publié en 1977 et *Le bluff technologique*⁴⁴ qui complètera l'analyse en 1988. Nous verrons qu'Ellul positionne la non-puissance comme une réponse contextuelle, pertinente dans le monde technique. Pour Ellul la non-puissance en tant qu'éthique ne peut être que contingente, fondée pour le monde technicien mais non nécessairement adaptée à d'autres époques ou d'autres contextes humains. La double identité sociologique et théologique de la non-puissance est ici manifeste. Ellul qualifie ainsi le combat de « d'abord

³⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 58-59.

⁴¹ *Ibid.*, p. 25-27.

⁴² J. ELLUL, *La Technique ou l'enjeu du siècle* (Classiques des sciences sociales), Paris, Economica, 1990.

⁴³ J. ELLUL, *Le Système technicien* (Documents), Paris, le cherche midi, 2012.

⁴⁴ J. ELLUL, *Le bluff technologique* (Pluriel), Paris, Hachette, 2017.

principalement spirituel »⁴⁵, en d'autres termes il n'est pas uniquement spirituel. L'application à la réalité de la société n'est jamais loin.

Développant le versant sociologique de son analyse, notre auteur souligne dans son ouvrage la « soumission au fait »⁴⁶ comme cause générale et jamais remise en cause de l'impossibilité de la révolution. L'État, la technique, l'argent sont des faits, des faits acquis. Ils s'imposent à l'homme qui les divinise. Les questions que l'homme se pose à propos des faits sont « secondes » et touchent au mode d'organisation à mettre en place autour du fait, à son usage, aux conséquences que le fait peut avoir sur la société. Mais jamais le fait lui-même n'est remis en cause. C'est un fait. L'homme, qui entend dominer le monde, est en réalité « esclave des faits » qui sont donc ses maîtres et aussi ses véritables objets d'adoration lui faisant délaisser Dieu qui ne se présente pas comme un fait. Face au fait, contre la soumission au fait, Ellul oppose l'esprit révolutionnaire qu'il définit comme « l'affirmation d'une vérité d'ordre spirituel contre l'erreur du moment, vérité qui est appelée à s'incarner dans la société, non par un mécanisme automatique, mais par l'effort désespéré de l'homme, par son sacrifice, à cause d'une espérance qui le dépasse, par la puissance de sa liberté dressée contre toutes les nécessités et les conformismes »⁴⁷. Dans cette définition de l'esprit révolutionnaire sont cités bon nombre des thèmes qu'Ellul développera ensuite dans ses écrits : l'espérance comme don de Dieu malgré une situation désespérée ; dans cette espérance désespérée l'agir humain pour la libération des asservissements aux conformismes ; l'affirmation d'une vérité que nul autre que le chrétien ne peut incarner du fait de son appartenance au Christ. Dans cette perspective, la non-puissance conceptualisée ultérieurement par Jacques Ellul participera de l'esprit révolutionnaire en étant cette incarnation *hic et nunc* de la vérité d'ordre spirituel qui demande un effort et un agir de la part de l'homme. Agir qui consiste à choisir l'anticonformisme, à choisir ce qui ne va pas de soi, à choisir librement d'emprunter le chemin le plus ardu, choisir le sacrifice, choisir de ne pas faire ce qui lui est possible, dans un agir désespéré car, en lui-même, et dans le seul horizon du monde, par la seule force humaine, cet agir est voué à l'échec. Mais il est animé par une espérance qui dépasse les forces humaines.

⁴⁵ J. ELLUL, *Présence au monde moderne*, p. 97.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 48.

Vers une civilisation à hauteur d'homme

Enfin, pour Ellul, l'action du chrétien sur le monde, qu'il appelle l'incarnation de l'esprit révolutionnaire, a pour but non pas de faire advenir le Royaume de Dieu sur terre, mais de permettre l'annonce de la Bonne Nouvelle, d'établir les conditions pour que l'Évangile soit audible en vérité⁴⁸. Mais plusieurs nuances doivent être apportées à cette affirmation. Première nuance : il ne s'agit pas pour Ellul, par l'agir sur le monde, d'établir un ordre chrétien, de « construire la cité de Dieu » mais bien plutôt de porter l'effort au point où « peut agir la volonté de conservation de Dieu »⁴⁹. Cependant l'agir chrétien fait face à une réalité certes spirituelle mais qui prend une forme politique, économique et sociale dans le monde. Il est la réponse concrète à la « tendance mortelle de notre monde » dans « sa profondeur, dans sa réalité spirituelle »⁵⁰. Ellul ne nie pas l'implication et la participation nécessaires du chrétien et de l'Église dans la vie de la société et dans la vie politique. Pour Ellul, la présence du chrétien dans le monde le conduit nécessairement à une participation au politique. Les textes de la Bible confirment aussi pour Ellul cette nécessaire présence à la vie du monde et l'articulation du spirituel et du temporel. Il exprimera cette position dans de nombreux écrits et notamment dans *Fausse présence au monde moderne* paru en 1963⁵¹. Cependant Ellul insiste aussi sur la radicale spécificité de la présence du chrétien, en tant que chrétien : la participation de l'Église et du chrétien au monde se situe sur un autre plan. Il ne s'agit pas d'entrer dans la mêlée pour prendre parti pour telle ou telle position ou pour faire avancer telle ou telle solution. Ellul appelle le chrétien, par le combat spirituel que lui seul peut mener, à rechercher et à annoncer un « ordre de Dieu » qui vise à la « formation d'une civilisation à hauteur d'homme »⁵². La transformation de la société commence chez Ellul par l'individu⁵³. Peut-être finit-elle aussi par l'individu tant Ellul associe les institutions à la puissance peccamineuse du monde. La transformation de la société à hauteur d'homme est la raison pour laquelle Ellul appelle à « vivre sa foi dans le monde »⁵⁴ c'est-à-dire à allier vie spirituelle et vie matérielle, à vivre sa vie matérielle en cohérence avec sa foi. Ellul appelle à une pleine incarnation qui exclut de dissocier vie spirituelle et

⁴⁸ *Ibid.*, p. 57-58.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ J. ELLUL, *Fausse présence au monde moderne* (Les Bergers et les Mages), Paris, Librairie Protestante, 1963, p. 154.

⁵² L'appel d'Ellul à construire une civilisation à hauteur d'homme fait écho au manifeste des personalistes gascons : « l'homme ne peut se sentir pleinement homme que dans un groupe étroit » (J. ELLUL, B. CHARBONNEAU, « Direction pour la construction d'une société personaliste », dans *Nous sommes des révolutionnaires malgré nous*, Le Seuil, 2014, p. 63-80 (paragr. 50), DOI : 10.3917/lis.charb.2014.01.0063.)

⁵³ L'influence de Kierkegaard est notable ici. Pour Kierkegaard « l'Individu est la catégorie chrétienne décisive » (J. BRUN, « Actualité de Kierkegaard », dans *Foi et vie*, t. 1970, n° 2, avril 1970, p. 2-12 (p. 9).)

⁵⁴ J. ELLUL, *Présence au monde moderne*, p. 15.

vie matérielle. C'est à cette condition que le chrétien peut être signe, présence vivifiante au monde du Christ incarné et ressuscité. Ellul refuse aussi le christianisme social qui consiste à « moraliser ou christianiser les actions du monde »⁵⁵ ce qui reviendrait à maquiller le diable pour en faire un ange. Il refuse ainsi que le chrétien se conforme au monde et voit un fossé infranchissable entre le monde et le Royaume de Dieu. Ellul se place déjà ici dans une dialectique d'exigences contradictoires : l'impossibilité d'améliorer le monde et l'impossibilité de l'accepter comme tel. Dieu agit dans le monde par son Esprit qui se sert d'un moyen humain, le chrétien vivant la tension entre ces exigences contradictoires.

Deuxième nuance : Jacques Ellul fait le constat, dans un chapitre qui préfigure l'analyse du système technicien, de la prééminence et de la domination des moyens sur les fins dans le monde moderne : « L'homme technique n'a pas besoin de buts dans sa vie, il se satisfait de la réussite immédiate du moyen »⁵⁶. Mais pour le chrétien au contraire, il y a unité de la fin et des moyens. En effet pour Dieu la fin et les moyens sont réunis en Jésus-Christ et « toute l'action de Dieu, c'est justement d'actualiser par ses moyens la fin qui est son œuvre »⁵⁷. C'est par Jésus-Christ et en Jésus-Christ que le Royaume de Dieu se fait proche. La fin, terme à entendre temporellement et téléologiquement, est présente, actuelle en Jésus-Christ. À l'imitation de Jésus-Christ, le chrétien est lui aussi et la fin et le moyen. Ainsi, il n'a pas en tant que chrétien à rechercher à accomplir un objectif qui lui serait externe, en se conformant au monde par l'élaboration de plans ou la conduite de programmes, ou en mettant en œuvre tel instrument au travers de telle institution. L'action révolutionnaire du chrétien rend actuel l'*eschaton*, elle apporte au monde la présence du Royaume qui vient, en le vivant déjà. En cela elle anticipe le retour en gloire du Christ. Elle « fai[t] intervenir le futur comme puissance explosive dans le présent »⁵⁸. Ellul ne laisse pas le choix : ce n'est d'aucune autre puissance que celle du Christ que vit réellement le chrétien, « puissance de l'eschatologie dans l'actuel »⁵⁹ que l'auteur définit comme l'espérance. Pour faire advenir cette puissance, il est nécessaire pour le chrétien de rompre avec la marche du monde⁶⁰, et de prendre un chemin de vie ardu qui constitue l'éthique de la liberté.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 98-99.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 74.

Résumons-nous : pour Jacques Ellul, le chrétien est en présence de la réalité spirituelle du monde, à la jonction entre la volonté du monde qui est radicalement tourné vers le mal, habité par les puissances peccamineuses, et qui va irrémédiablement à la mort, et la volonté de Dieu, puissance de vie. À ce point de rencontre, le chrétien livre un combat que nul autre que lui ne peut mener car il appartient au Christ en qui il est à chaque instant renouvelé par le jugement et la grâce, remis à neuf et libéré de la fatalité de la mort. Ce combat, qu'Ellul qualifie de spirituel, n'a pas une finalité externe d'avènement d'une civilisation chrétienne. Ellul affirme l'impossibilité d'améliorer le monde : le combat livré par le chrétien vise à une transformation de la société à hauteur d'homme. Cette transformation est individuelle, spirituelle, pour le moins « principalement » tout comme le combat est principalement spirituel. Le combat spirituel du chrétien est un combat pour conserver la vie donnée par le Christ, sel et lumière du monde à qui il donne sens. Le rôle du chrétien est donc d'abord d'être signe dans le monde, pour que la vie puisse être conservée et que la Bonne Nouvelle puisse être entendue, pour que l'Évangile puisse continuer à être audible au milieu des puissances de mort. Animé d'un esprit révolutionnaire, ne se conformant pas au monde, le chrétien affirme une vérité qui vise à conserver la vie appelée à s'incarner dans la société par son effort désespéré. Si ce combat est sans espoir humain, par lui le chrétien rend présente au monde actuel la puissance de l'*eschaton*, la puissance du Christ en qui il vit une vie qui est aussi une agonie. Le chrétien ne se conforme pas au monde, il répond au monde selon la forme que prend, à une époque donnée, la volonté de mort.

1.2 Les puissances à l'œuvre dans le monde

La présence du chrétien au monde est signe de vie ; en ne se conformant pas aux puissances du monde, le chrétien engage un combat spirituel. À partir de sa lecture de la Bible, Ellul identifie ces puissances à l'œuvre dans le monde dans son ouvrage théologique le plus connu, *La subversion du christianisme*⁶¹, paru en 1984. Il y dénombre « six puissances mauvaises, Mammon, le prince de ce monde, le prince du mensonge, le satan, le diabolos, et la mort »⁶². Il n'est pas question pour Ellul de réenchanter l'univers avec des mondes superposés où séjourneraient des « principes mauvais », des êtres spirituels ayant une existence autonome. Dans la Bible ces puissances sont nommées et « caractérisées par leur fonction : l'argent, le pouvoir, le mensonge, l'accusation, la division, la destruction »⁶³. Leur existence consiste donc uniquement

⁶¹ J. ELLUL, *La subversion du christianisme*.

⁶² *Ibid.*, p. 270.

⁶³ *Ibid.*

dans la relation qu'elles entretiennent avec l'homme et qui leur permet d'accomplir leur fonction. Elles visent l'homme dans sa vie terrestre, en s'opposant à l'œuvre créatrice de Dieu. Elles visent en particulier l'homme par excellence, Jésus-Christ ; elles visent aussi l'homme que Dieu choisit, ainsi que l'Église, « réunion de ces hommes ». Cependant ces puissances ou autorités, ces *exousia* ne viennent pas uniquement du cœur de l'homme. Il y a un « plus », « un bizarre résidu qui paraît irréductible »⁶⁴ une fois le phénomène passé au crible des sciences humaines, une puissance spirituelle qui habite les activités ou les institutions humaines⁶⁵. Et d'ailleurs Ellul réunit sous la même appellation paulinienne d'*exousia* les puissances spirituelles et les organisations humaines, comme l'État⁶⁶ par exemple, ou encore comme l'argent. C'est pour Ellul le corps social qui apporte ce plus irréductible à la convoitise déjà présente dans le cœur de chaque homme, et qui, avec l'orgueil, est la source de tous les péchés et la source de l'esprit de puissance caractéristique de l'homme⁶⁷. Les puissances spirituelles n'ont pas d'existence autonome, elles consistent uniquement dans leur fonction et dans leur relation avec l'homme, elles sont tout entières dans la réalité des institutions qui forment leurs conditions d'existence et sans lesquelles elles ne sont rien⁶⁸.

Les puissances subvertissent l'Évangile

La puissance qui possède le monde, c'est « le prince de ce monde », la puissance de pouvoir. Elle est en possession du monde non comme le véritable propriétaire, mais comme « squatter ». Dieu est le vrai propriétaire mais il s'est éloigné temporairement. C'est ce qui fait dire à Ellul que toute justification des structures hiérarchiques sociales, économiques ou étatiques comme résultat de la volonté de Dieu doit être relativisée dans la mesure où c'est la puissance du prince de ce monde qui s'exprime par l'entremise de ces structures. Et Ellul d'affirmer au sujet du prince de ce monde que « tout ce qui exprime *sur Terre et dans le cours de notre histoire* une puissance est de son ressort ». C'est notre auteur qui souligne ici le lieu terrestre et

⁶⁴ *Ibid.*, p. 269.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 268.

⁶⁶ Sur l'État Adrien Boniteau souligne qu'Ellul se rapproche de la théologie de William Cavanaugh (W. CAVANAUGH, *Migrations du sacré. Théologies de l'État et de l'Église*, L'Homme Nouveau, 2010. dans A. BONITEAU, « Jacques Ellul : une théologie à coups de marteau. Jacques Ellul, un Nietzsche chrétien ? », dans *Foi & Vie*, t. 2022, n° 3, 2022, p. 46-53 (p. 49)). Il cite notamment l'exemple de la Diète prussienne condamnant les délits forestiers en 1836 pour démontrer que l'État a pour fonction de défendre la classe bourgeoise. Nous retrouvons ce mode de raisonnement aussi chez Ellul qui se saisit d'un verset biblique ou d'un exemple pour démontrer la pertinence et la légitimité des dialectiques qu'il propose. Voir : J. ELLUL, *La pensée marxiste. Cours professé à l'Institut d'études politiques de Bordeaux de 1947 à 1979* (Contretemps), Paris, Table ronde, 2003, p. 201.

⁶⁷ J. ELLUL, « Si tu es le Fils de Dieu (1991) », dans *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris, la Table ronde, 2007, p. 937-1016 (p. 945-946).

⁶⁸ J. ELLUL, *Théologie et technique. Pour une éthique de la non-puissance*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 273.

la temporalité qui sont le domaine de cette puissance, la limitant par là même à ce domaine. Le prince est vaincu mais tout ce qui est dans le monde est encore sous son pouvoir⁶⁹. C'est même la victoire de la croix du Christ qui pour Ellul pousse les puissances à leur paroxysme. Elles « ont été clouées sur la croix avec Christ — oui, pour l'éternité — mais, Christ étant ressuscité, nous sommes toujours la proie de ces forces, bien pires qu'elles ne l'ont jamais été »⁷⁰. La croix a en effet révélé aux hommes la vérité qui enlevait toute valeur et toute capacité de pouvoir aux instruments de puissance. Pour survivre, les puissances ont dû alors contrefaire leur apparence, se faire passer pour les alliées du Christ, se draper dans « le manteau blanc de la justice et de la vérité » et détourner à leur profit les fruits du message évangélique. Ellul livre ainsi son analyse socio-théologique des conséquences de la croix, qui pour lui aboutissent à une domination exacerbée des puissances sur le monde :

Il fallait l'entrée de la liberté spirituelle en politique pour que l'État devienne le plus froid des monstres froids. Il fallait la grâce gratuite, pour que l'argent produise le capitalisme. Il fallait l'amour vécu pour que la masse anonyme devienne le visage abstrait de l'homme invisible. Il fallait l'esprit de non-puissance pour que la technique dominatrice s'empare du monde et se serve de tout. Il fallait la vérité révélée pour que la science devienne l'instance dernière absolue.⁷¹

D'un point de vue historique et mondain, Jésus est mis en échec et avec lui la « Non-Puissance volontaire » est défaite ; de manière cohérente le Saint-Esprit est lui aussi défait⁷².

La grâce subvertit les puissances

Pour autant ce n'est qu'aux yeux du monde qu'il y a échec. En même temps qu'Ellul affirme la déroute de Jésus et de l'Esprit, il reconnaît aux institutions humaines — telles que l'État ou l'argent qui sont les incarnations des puissances mauvaises — un rôle de modération et d'atténuation des effets du mal dans le monde. Rôle ambigu qui traduit que le terme « puissance » recouvre deux réalités, l'une mauvaise, peccamineuse, et l'autre bénéfique. C'est qu'en fait le monde n'est pas abandonné aux puissances mauvaises et au prince de ce monde. La grâce de Dieu peut pénétrer les institutions humaines et arriver à les détourner de l'objectif premier du prince de ce monde. Lorsque les institutions sont pénétrées de l'Évangile, fait exceptionnel

⁶⁹ J. ELLUL, *La subversion du christianisme*, p. 277.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 288.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 290-291.

selon Ellul, lorsqu'elles prennent la place de « serviteur », elles deviennent instruments pour la grâce⁷³. Dans l'étude biblique de l'épître de Jacques menée en 1978, l'intellectuel de Pessac précise ce qu'est le serviteur de Dieu. « C'est dans la mesure où il représente une puissance absolue, qu'il est serviteur. Le serviteur n'est pas celui qui détient l'autorité et rendrait des services mais celui qui, dès le départ, prend une orientation de non-autorité, une position de non-puissance »⁷⁴. Apparaît ici une première caractéristique de la non-puissance : c'est un détournement, une subversion par la grâce d'une puissance mauvaise, pour la transformer en instrument au bénéfice de l'œuvre de la grâce de Dieu. Ellul distingue aussi ici la puissance de Dieu, absolue, et les puissances mauvaises qui sont déjà vaincues, quoiqu'ayant le monde sous leur pouvoir⁷⁵. Par ailleurs Ellul souligne que la non-puissance prend sa source dans la vie et la mort de Jésus-Christ. Enfin, une relation étroite lie la non-puissance au système technicien, qui se répondent l'un à l'autre. Pour Ellul c'est en effet l'esprit de non-puissance manifesté par Jésus-Christ qui nourrit en réaction l'emprise totalisatrice de la technique et qui permet au système technicien d'étendre son empire à l'ensemble du monde. Ellul affirme aussi la réciproque : c'est aussi la non-puissance en tant qu'éthique qu'Ellul propose comme la plus appropriée pour une société technicienne⁷⁶. Il convient de souligner la relation réciproque qui unit la non-puissance et la Technique, chacune nourrissant et renforçant l'autre. Ce conditionnement mutuel est un signe supplémentaire du registre spirituel de l'opérativité de la non-puissance. Il sera donc nécessaire pour notre étude d'identifier les attributs du système technicien chez Ellul.

1.3 *Toute-puissance et non-puissance de Dieu*

Si pour Jacques Ellul, « aucune expression de puissance et de domination n'est et ne peut être voulue par le Dieu de Jésus-Christ »⁷⁷, si Jésus est mis en échec et l'Esprit Saint est battu aux yeux du monde, cela ne signifie aucunement que Dieu est impuissant ou qu'il est mort. Ellul reconnaît d'ailleurs un mérite aux théologiens de la mort de Dieu, c'est celui de démolir les échafaudages que l'homme s'est bâtis à propos de Dieu et de sa toute-puissance.

⁷³ *Ibid.*, p. 275.

⁷⁴ J. ELLUL, *La loi de liberté. Commentaire de l'épître de Jacques*, Montrouge, Bayard, 2020, p. 13.

⁷⁵ C'est notamment ainsi qu'Ellul argumente l'universalité du salut : les puissances sont défaites par la croix du Christ, il n'y a pas d'enfer où ces puissances soient en mesure de conduire les hommes. L'enfer est en fait sur terre, soumis à ces puissances qui se vouent à détruire ce que Jésus-Christ est venu donner à l'humanité, c'est-à-dire la relation à Dieu et la relation entre les hommes. Pour une argumentation plus détaillée du salut universel et notamment l'interprétation que fait l'auteur des textes bibliques évoquant le jugement dernier, voir J. ELLUL, *Ce que je crois*, p. 249-274.

⁷⁶ J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 64.

⁷⁷ J. ELLUL, *La subversion du christianisme*, p. 275.

Le Dieu à hauteur d'homme

Pour Jacques Ellul, à la suite de Barth, Dieu est l'Inconnaissable, et « les seuls théologiens [...] sérieux sont ceux qui ont pratiqué [...] la théologie négative »⁷⁸. Pour appuyer son propos, Ellul relate l'épisode de la fuite d'Élie où Dieu se manifeste non pas dans les événements naturels violents mais dans « le bruit d'un silence qui s'évanouit » (1 R 19,12b) selon la belle traduction de Chouraqui⁷⁹. Dieu dans sa toute-puissance n'est pas exclusivement « le roi, l'Autocrator, le juge radical, le Terrible »⁸⁰. Dans le récit biblique, y compris dans l'Ancien Testament, la toute-puissance se manifeste pour l'homme, sa manifestation est liée au pardon, à la réconciliation, à une déclaration d'amour de Dieu pour les hommes. La toute-puissance n'est pas le fait arbitraire d'un despote, elle est toute-puissance de Dieu pour l'homme, conditionnée à ce qu'Ellul appelle « l'être de Dieu, qui est Amour »⁸¹. Le non-absolutisme est la première caractéristique de la toute-puissance de Dieu. Elle est aussi pour l'homme, deuxième caractéristique. Troisième caractéristique, déjà en filigrane dans les deux premières, « Dieu se met au niveau de l'homme »⁸². Ainsi l'être humain ne peut percevoir de la toute-puissance de Dieu que ce qui lui est accessible en tant qu'homme dans ses limitations et sa finitude. Enfin, quatrième caractéristique de la toute-puissance divine : pour Ellul Dieu pose des limites à l'utilisation de sa toute-puissance. Il « s'autolimite » pour être en accord avec son être Amour. Ellul mentionne les quelques passages du récit biblique où selon lui Dieu fait exceptionnellement usage de sa toute-puissance en relation avec l'homme : Babel, le Déluge, Sodome et Gomorrhe. Dieu est le Tout-Puissant, certes, mais il « ne se sert » que très rarement de sa toute-puissance⁸³. Et d'ailleurs, Ellul « revient alors à cette vérité simple, essentiellement biblique, que 'Dieu' ne *sert* à rien ! »⁸⁴. Loin des conceptions utilitaristes d'un Dieu bouche-trou, il n'y a chez Ellul ni Providence qui redistribue bienfaits et tribulations, ni assurément Puissance de grand horloger. « Il y a un Dieu qui est avec l'homme, qui accompagne l'homme dans les démarches que celui-ci entreprend. »⁸⁵ Dieu est avec l'homme, jusqu'à la mort.

Dieu abandonne sa toute-puissance, il y « renonce »⁸⁶, écrit Ellul, mais il affirme aussitôt que « dans l'Incarnation, ce n'est [...] pas la *conception* de Dieu qui change, mais la réalité

⁷⁸ J. ELLUL, *Anarchie et christianisme* (la petite vermillon, 96), Paris, la Table ronde, 2018, p. 55.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁸⁰ J. ELLUL, « Anarchie et christianisme », dans P. TROUDE-CHASTENET, *La Politique*, L'Esprit du temps, 2008, p. 95-118 (p. 101), DOI : 10.3917/edt.troud.2008.01.095.

⁸¹ J. ELLUL, *Anarchie et christianisme*, p. 53.

⁸² *Ibid.*, p. 54.

⁸³ *Ibid.*, p. 52-53.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ J. ELLUL, *Vivre et penser la liberté*, Genève, Labor et Fides, 2018, p. 542.

vivante de *Dieu avec l'homme* qui apparaît »⁸⁷. Dieu reste le Tout-Puissant, mais c'est dans sa relation avec l'homme qu'il se manifeste comme dépourvu de puissance, qu'il se manifeste avec et pour l'homme, source de son existence et de sa vie. Dès lors, lorsqu'Ellul écrit que Dieu « renonce à sa toute-puissance » pour l'incarnation de son Fils, cette formulation n'appelle-t-elle pas un approfondissement ? En effet si le Fils révèle le Père aux hommes dans sa plénitude — « Celui qui m'a vu a vu le Père »⁸⁸ — la non-puissance manifestée par le Fils ne peut-elle pas être la toute-puissance révélée à l'homme et non pas un renoncement à cette toute-puissance ; ou encore, la toute-puissance de Dieu n'inclut-elle pas en elle-même la capacité à renoncer à l'exercer, à se dévêtir de cette toute-puissance ? Nous reprendrons ces questions.

En synthèse, Ellul s'accorde avec Barth en affirmant le oui de Dieu à l'homme. Avec Jésus-Christ, Dieu rejoint l'homme et se range entièrement de son côté. Il abandonne en Jésus dans sa vie terrestre la toute-puissance divine, il y « renonce [...] pour devenir homme ». La kénose est le chemin voulu par Dieu et Dieu seul, et ce chemin mène Jésus à la croix.

La non-puissance de la croix

Dieu décide de prendre pleinement part dans l'histoire de l'homme : « puisque l'homme poursuit son chemin dans la dureté, la méchanceté, Dieu, lui, accepte la mort de lui-même dans son Fils plutôt que de contraindre et conditionner l'homme. »⁸⁹ Dieu accepte d'aller jusqu'au bout des conséquences de la liberté et de l'autonomie de l'homme et, « par respect de la volonté de l'homme, par respect de cet homme mauvais [...], dans cette voie de l'amour, Dieu choisit la non-puissance »⁹⁰. Il se fait proche de l'homme et accepte son autonomie à tel point qu'il autorise les conséquences du rejet de l'homme jusqu'à la mort de son Fils. Il le fait pour respecter et maintenir « l'indépendance et la liberté de l'homme ». Pour Ellul — qui s'écarte ici d'une orthodoxie chrétienne classique — la croix n'est pas « un sacrifice expiatoire pour les péchés [des hommes] »⁹¹, mais le choix par Dieu de la non-puissance.

Le choix de la croix est en vue de la libération de l'homme. Pour Ellul, Dieu est avant tout le Dieu qui libère l'homme, et l'événement fondateur du peuple de Dieu est la libération de l'esclavage en Égypte. Toute l'histoire est vue par Israël à travers ce prisme de la libération première. La non-puissance vient alors libérer l'homme des puissances qui l'écrasent et

⁸⁷ *Ibid.*, p. 543.

⁸⁸ Jn 14, 9b

⁸⁹ J. ELLUL, *Vivre et penser la liberté*, p. 543.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

l'aliènent, et qui se manifestent dans les institutions humaines. Dans la croix, dans la mort de son Fils, c'est le choix souverain de Dieu qui est à l'œuvre. Si Dieu se tait et se fait « Rien » en se laissant conduire à la croix en son Fils, il n'en est pas moins le Tout-Puissant. Et effectivement Dieu amour prend le risque de devenir « rien » pour l'homme qui rejette son amour. Mais c'est justement dans ce rien que la puissance de Dieu peut renouveler l'homme⁹². C'est assurément une lecture possible de la conclusion de notre auteur dans sa critique des théologies de la mort de Dieu : « Dieu ne cesse pas d'être le Tout-Puissant en acceptant d'être Rien, et que ce Rien devient une accablante puissance dans laquelle l'homme se perd pour ne plus jamais se retrouver. »⁹³ Cette lecture est confirmée par son commentaire de l'épître de Jacques : « la non-puissance de Dieu est ce qui est destructeur de la puissance des hommes. Dieu est un moins de puissance qui détruit la puissance de l'homme »⁹⁴. La toute-puissance de Dieu est ainsi agissante par la non-puissance. C'est aussi par la non-puissance du serviteur que le Christ est Seigneur. Puissance de Dieu paradoxale puisqu'elle est perceptible à l'homme par son « moins de puissance ». Elle n'en est pas moins, chez Ellul, la puissance de l'Esprit du Seigneur qui agit dans le monde et libère l'homme, victorieuse malgré son échec apparent. Mais c'est une puissance qui ne passe pas en force, qui opère par ouverture de nouveaux possibles :

Il n'est pas question d'une contrainte pesant sur l'homme et lui faisant faire ce que Dieu a décidé de faire. Tout l'inverse. Il est une puissance qui, une fois libéré l'homme de ses esclavages, le remet dans une situation de liberté, de choix, d'ouverture des possibles. Il est une puissance de lumière c'est-à-dire qui éclaire l'homme et lui permet de jeter un regard profond et neuf sur lui-même et ce monde. Il est une puissance qui peut démultiplier l'action de l'homme quand celui-ci choisit de faire la volonté de Dieu. Il est enfin une puissance de conscience, qui montre à l'homme quelle est cette volonté de Dieu.⁹⁵

Il serait donc erroné d'établir un rapport de similarité entre les puissances à l'œuvre dans le monde et la puissance de Dieu qui n'agit pas sous la contrainte, qui est libératrice, puissance d'ouverture, de vie, de discernement et puissance de l'agir humain en conformité avec la volonté de Dieu.

⁹² J. ELLUL, *L'espérance oubliée* (la petite vermillon, 496), Paris, la Table ronde, 2023, p. 133-137.

⁹³ *Ibid.*, p. 137.

⁹⁴ J. ELLUL, *La loi de liberté*, p. 38.

⁹⁵ J. ELLUL, *La subversion du christianisme*, p. 24.

Jésus, le choix de la non-puissance

La vie de Jésus témoigne de la non-puissance. Jésus a vécu une vie de non-puissance et en cela une vie intolérable pour ses contemporains. Et c'est particulièrement à l'aune de la vie de Jésus qu'Ellul définit son concept de non-puissance par la triple dialectique : puissance – impuissance – non-puissance. Jésus nouveau-né dans la crèche est dans une situation de vulnérabilité, de totale dépendance. Il est en situation d'impuissance, radicalement différente de la non-puissance. La non-puissance qui procède d'un choix de ne pas faire caractérise la vie publique de Jésus qui est à la fois la source et l'archétype de la non-puissance, autant dans l'attitude qu'il a adoptée au cours de sa vie publique que dans la mort qu'il a choisie⁹⁶. Dès sa demande de baptême à Jean, Jésus inscrit sa vie dans le choix de ne pas manifester la toute-puissance, lui qui est Dieu Tout-Puissant venu planter sa tente parmi les hommes. Les tentations au désert illustrent aussi le choix de Jésus : choix de ne pas utiliser son pouvoir spirituel à des fins terrestres, choix de ne pas manifester sa puissance, choix de ne pas s'aliéner à une puissance spirituelle. Jésus refuse aussi d'exécuter certains miracles qu'on lui demande⁹⁷ pour montrer qu'il est le Messie, pour révéler ainsi sa puissance. Ellul illustre le choix manifeste de Jésus de la non-puissance par le récit de son arrestation. Lui qui, comme le relate l'évangile de Matthieu, *pourrait* mobiliser des légions d'anges pour le libérer, choisit au contraire de se laisser arrêter et mener à la mort. Finalement, Jésus crucifié ne répond pas aux demandes qui lui sont faites de descendre de la croix pour gagner la foi des spectateurs⁹⁸. L'attitude de non-puissance de Jésus n'atteste pas seulement de sa pleine incarnation et de son abaissement véritable à la simple condition d'homme, mais Jésus exclut aussi de faire usage des capacités liées à sa divinité pour « attester une autre dimension de Dieu : le Dieu qu'il vient révéler n'est pas le Dieu terrible, le Souverain inaccessible et qui juge : il est le Père »⁹⁹. Dans la non-puissance Jésus révèle aux hommes à la fois l'homme et Dieu : il atteste (*Ecce homo*) de ce qu'est l'homme véritable, il se révèle comme modèle pour tout homme dans l'abandon de sa puissance¹⁰⁰, et il manifeste le visage de Dieu Père pour l'homme.

⁹⁶ F. ROGNON, *Pour comprendre la pensée de Jacques Ellul* (Figures protestantes), Lyon, Olivétan, 2022, p. 113.

⁹⁷ Voir : Mt 12,38-45

⁹⁸ J. ELLUL, *Ce que je crois*, p. 199-200.

⁹⁹ J. ELLUL, *Vivre et penser la liberté*, p. 399.

¹⁰⁰ Ellul s'inscrit dans la lignée de Kierkegaard pour qui le Christ est tout autant modèle que sauveur, et, dans les dernières années du philosophe, d'abord modèle. Il s'agit pour Kierkegaard d'imiter le Christ dans une renonciation au monde par un choix volontaire, et – notamment dans les écrits tardifs de Kierkegaard – de valider cette imitation plus par la résistance du monde et les effets négatifs de l'imitation du Christ que par ses conséquences positives. Voir : V. LINDSTRÖM, « La Théologie de l'imitation de Jésus-Christ chez Sören Kierkegaard », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 35, article traduit par CARRÈRE J., n° 4, 1955, p. 379-392, DOI : 10.3406/rhpr.1955.3433.

Notre parcours a permis jusqu'ici d'exposer combien la non-puissance participait de la compréhension ellulienne de l'action de Dieu dans le monde. En ce sens, le terme de non-puissance permet à Ellul de développer comment selon lui Dieu se révèle à l'homme. La non-puissance n'est alors pas conditionnée au système technicien et n'est pas uniquement une éthique pour l'homme d'aujourd'hui. La non-puissance n'est pas une exclusivité de la société technicienne. Ellul souligne que la volonté humaine de domination, d'exploitation, d'écrasement d'autrui est générale à travers les âges et les civilisations, que « l'esprit de puissance est bien au cœur de l'homme »¹⁰¹ et que la non-puissance est absolument « contraire à ce que nous sommes »¹⁰². C'est bien dans une société non technique que Jésus a vécu. Cependant pour Ellul le système technicien se nourrit de la non-puissance du Christ¹⁰³ et appelle le chrétien à une éthique de la non-puissance. C'est même la non-puissance qui est la marque des chrétiens car « elle définit l'éthique propre aux disciples du Christ »¹⁰⁴. Ellul a ainsi fortement lié le concept de non-puissance à la société technique, tant comme une réponse à l'aliénation que le système technicien représente pour l'homme que comme source du paroxysme de puissance que ce système a pu construire. De plus, pour Jacques Ellul, le système technicien est le fait majeur qui caractérise le monde actuel. C'est aussi le terreau de ce qu'il est convenu d'appeler la crise écologique. C'est à lui qu'aujourd'hui le chrétien ne doit pas se conformer. Il nous appartient donc de caractériser la société technicienne.

1.4 La société technicienne

En 1954 Jacques Ellul publie son ouvrage le plus célèbre, le premier opus de sa trilogie sur la Technique¹⁰⁵. Pour l'auteur de *La Technique ou l'enjeu du siècle*, la Technique est le phénomène majeur de notre temps, le fait auquel aucune réalité n'échappe, qui étend son influence sur l'ensemble des activités humaines et qui objective l'homme lui-même¹⁰⁶. Il ne s'agit pas ici d'exposer et de commenter l'étendue du système technicien tel que l'a décrit et analysé

¹⁰¹ J. ELLUL, *La subversion du christianisme*, p. 255.

¹⁰² *Ibid.*, p. 253.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 288.

¹⁰⁴ F. ROGNON, « La théologie verte de Jacques Ellul. Entre paradoxes et dialectique(s) », dans C. MONNOT, F. ROGNON (éds), *La nouvelle théologie verte* (Fondations écologiques), Genève, Labor et Fides, 2021, p. 93-107 (p. 106).

¹⁰⁵ Si l'ouvrage est d'abord publié en France, c'est sa traduction en anglais et sa publication aux États-Unis qui contribueront à le faire connaître et notamment outre-Atlantique où Ellul influencera nombre d'auteurs comme Thomas Merton. Voir : C. PRAMUK, « Contemplation and the Suffering Earth: Thomas Merton, Pope Francis, and the Next Generation », dans *Open Theology*, t. 4, De Gruyter Open, n° 1, 1^{er} mai 2018, p. 212-227 (p. 221-224), DOI : 10.1515/opth-2018-0015.

¹⁰⁶ J. ELLUL, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, p. 19-20.

le sociologue bordelais. Mais il est important de le définir et de le caractériser car le concept de non-puissance est largement bâti en réponse au système technicien. Il nous appartient de distinguer dans l'œuvre d'Ellul sur la technique ce qui relève du volant sociologique de l'œuvre et ce qui nourrit plus spécifiquement le volet théologique de sa pensée, notamment par les conséquences anthropologiques du monde technique. Lui-même souhaitait produire une théologie la plus ancrée dans le réel, et son œuvre procède d'un dialogue constant entre les deux disciplines. L'entreprise ne sera donc pas aisée.

Ellul affirme dépassées et insuffisantes les précédentes définitions de la technique proposées jusqu'alors par des sociologues comme Marcel Mauss, qui associe technique et travail manuel, ou encore par Fourastié ou Vincent qui associent la technique au rendement ou à la productivité. Pour Ellul c'est à partir de la primauté des moyens sur les fins que la Technique doit être définie comme « la préoccupation de l'immense majorité des hommes de notre temps, de rechercher en toutes choses la méthode absolument la plus efficace »¹⁰⁷. C'est donc l'efficacité érigée en absolu, le moyen — dissocié d'une quelconque fin spécifique — comme objectif qui préside à la définition de la technique. Ellul en isole six caractères qu'il développe¹⁰⁸ : l'automatisme du choix technique, l'auto-accroissement, l'unicité ou l'insécabilité de la technique, l'entraînement des techniques, l'universalisme, et enfin l'autonomie de la Technique.

Les caractères de la Technique

L'automatisme signifie qu'il n'y a pas de choix possible entre deux méthodes, entre deux moyens. Le plus efficace s'impose de lui-même et l'homme ne peut qu'aller dans le sens d'un résultat qui lui échappe : « l'homme est dépossédé de son choix et il en est satisfait »¹⁰⁹. Autre conséquence de l'automatisme à toujours privilégier la technique la plus efficace, les activités humaines non techniques disparaissent ou bien sont absorbées par la technique, elles sont technicisées. Ellul ne le mentionne pas explicitement dans son livre, mais cette caractéristique d'automatisme de la technique conduit donc à un homme amoindri, amputé de sa capacité de poser des choix, au moins amputé d'une partie de cette capacité, et par extension restreint dans son aptitude à décider librement du cours de sa vie. Elle conduit aussi à un homme dont l'ensemble du spectre des activités possibles est envahi par le fait Technique : son agir est tronqué

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 18-19.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 74-135.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 77.

ou bien contaminé par la Technique. Son identité d'être humain posant des choix et agissant dans le monde ne peut alors en être que profondément affectée.

L'auto-accroissement de la technique contribue lui aussi à déposséder l'homme d'une intervention de décision. Par un perfectionnement graduel, par capillarité et absorption des domaines ou activités connexes jusqu'alors non techniques, par solidarité entre les techniques, la technique avance selon une progression qu'Ellul qualifie de géométrique¹¹⁰. La caractéristique d'entraînement que spécifie Ellul, une extension du domaine de la technique par effet d'enchaînement sur l'ensemble des activités humaines, renforce cet auto-accroissement de la technique. Elle se comporte comme un organisme, une entité avec un « corps », une « vie indépendante » échappant à la décision de l'homme¹¹¹ ; échappant aussi à sa connaissance, car les structures, la cohérence, les liens et relations qui permettent au monde technique de tenir et de se développer ne sont connus dans leur ensemble par aucun homme. La caractéristique d'auto-accroissement implique aussi une absence de limites : tout ce qui peut être produit par la technique sera produit, affirme Jacques Ellul, comme en écho à la loi de Gabor¹¹². De plus, l'auto-accroissement de la technique fait que la place de l'homme diminue ici encore. Son rôle d'agent autonome est de moins en moins nécessaire. L'homme est toujours requis, mais plus en tant qu'opérateur, en tant que technicien, dans la réalité humaine « la plus inférieure », sans que son autonomie soit convoquée. Ellul décrit une aliénation, un asservissement de l'homme à la technique qui ne connaît pas de limites.

La technique forme un tout à prendre dans son entier et dans lequel l'homme n'a pas la possibilité de poser un choix éthique qui viserait à ne mettre en œuvre qu'une partie de ses applications potentielles, et à supprimer le « mauvais » côté de la technique. La possibilité s'impose comme nécessité ; le mode d'usage, celui qui conduit à la plus grande efficacité, est lui aussi imposé. « L'homme est alors livré pieds et poings liés pour les plus grandes et les plus petites choses de sa vie à cette puissance, qu'il ne peut en aucune façon contrôler »¹¹³. La technique est une puissance autonome qui s'organise en monde clos, total.

Plus encore, la technique est caractérisée par son universalisme, elle s'étend à toutes les cultures et tous les groupes sociaux¹¹⁴. Ce faisant, elle les uniformise en étendant son rôle de médiatrice à l'ensemble de la réalité et en détruisant ainsi relations humaines et groupes sociaux.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 86.

¹¹² Gábor Dénes était un ingénieur et physicien hongrois, prix Nobel de physique en 1971. Il est aussi connu pour avoir énoncé que « ce qui peut être fait techniquement le sera nécessairement ».

¹¹³ J. ELLUL, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, p. 98.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 106-121.

Ce sont finalement toutes les activités humaines, même les plus intimes qui touchent à la transmission de la vie, à la mort, qui sont technicisées, et c'est l'ensemble de la civilisation qui est assujéti par la technique. La « substance même » de l'homme est atteinte et « l'essence » de la civilisation est dissoute dans la technique qui uniformise les modes d'être quelles que soient les cultures ou les espaces géographiques. Ainsi les différences apparentes de mode d'être, d'agir ou même de culte religieux qui peuvent subsister entre les hommes ne sont que des différences de surface : « au lieu d'être l'expression de l'essence de l'homme, elles seront l'accident de la technique essentielle »¹¹⁵. La technique devient aussi le lien unique, le langage universel entre tous les hommes. Elle est cette médiatrice générale qui crée un « pont neutre » et objectivant d'une part entre l'homme et la réalité, et d'autre part entre chaque homme dont les modes d'expression propres ont été effacés. C'est ainsi un « type d'homme nouveau » qu'elle enfante, un homme partout uniforme, qui n'est plus que le « reflet » de son rapport à la technique, et qui n'est plus capable de véritable relation à autrui. C'est en effet à lui-même qu'il se parle, c'est lui-même qu'il écoute, car sa vie se résume désormais à écouter, à obéir à l'objet technique et à lui répondre servilement tout en ayant l'assurance que l'autre homme est soumis à la même allégeance.

L'autonomie est le dernier caractère de la technique exposé par Ellul¹¹⁶. C'est aussi selon Frédéric Rognon, « la thèse la plus incisive »¹¹⁷ d'autant qu'elle est écrite dans les années 1950. Ellul voit comme conséquence de l'autonomie la fermeture du monde que nous avons déjà évoquée. Il précise aussi l'influence de la technique en tant que puissance. En effet, première répercussion de son autonomie, la finalité propre à la technique-puissance, qu'Ellul qualifie aussi de « finalité intrinsèque au moyen », l'emporte toujours sur le but initial voulu par l'homme dont l'aliénation est complète. Deuxième répercussion, la technique est « à la fois sacrilège et sacrée »¹¹⁸. Elle est sacrilège par l'exploitation qu'elle entreprend de l'ensemble du réel. Il ne s'agit pas uniquement de percer, grâce à la science, les mystères du monde qui porte et entoure l'homme, et les mystères de l'homme lui-même, mais d'extraire, d'user de toute chose et de la transformer – l'homme y compris. Le monde est désacralisé, vidé de sa dimension spirituelle. Mais parallèlement, l'homme ne peut se passer de sacré. La technique endosse dorénavant cette dimension sacrée¹¹⁹ « parce qu'elle est l'expression commune de la puissance de

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 119.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 121-134.

¹¹⁷ F. ROGNON, « Jacques Ellul : une théologie pour l'anthropocène », p. 201.

¹¹⁸ J. ELLUL, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, p. 130.

¹¹⁹ Voir aussi l'article de Noah J. Toly sur l'exigence de sacrifices humains qu'impose la Technique. N.J. TOLY, « Climate Change and Climate Change Policy as Human Sacrifice: Artifice, Idolatry, and Environment in a Technological Society », dans *Christian Scholar's Review*, t. 35, n° 1, 2005, p. 63-78.

l'homme ». C'est la technique qui désormais, à peu de frais, recouvre et protège l'homme, lui donne sa force, et lui permet de se voir « le héros, le génie, [et] l'archange »¹²⁰ du monde.

La Technique comme système total

En 1977, Jacques Ellul publie son deuxième livre sur la technique dont il actualise l'analyse à la lumière de l'irruption de l'informatique dans les activités humaines. Ellul décrit désormais la technique en tant que système, « un ensemble d'éléments en relation les uns avec les autres de telle façon que toute évolution de l'un provoque une évolution de l'ensemble et que toute évolution de l'ensemble se répercute sur chaque élément »¹²¹. Pour l'homme la technique est dorénavant un « déjà là », « un milieu dans lequel il entre, où il s'insère »¹²². Il est conformé au système dans sa perception du monde à présent technique qui l'entoure, dans son rapport physique au réel, dans sa pensée même qui est entraînée et façonnée à l'efficacité et au confort par l'éducation qu'il reçoit. Pour formater la personne à devenir un bon professionnel au service du système, c'est la formation scientifique et technique qui prime au détriment des humanités et de la formation d'un esprit critique. Ainsi, l'homme n'a plus la capacité à mener une quelconque analyse et à formuler une objection au système, et « comment pourrait-il contester ce qui finalement est la trame de sa vie ? »¹²³. Dès la naissance l'homme est enchaîné dans cette trame qui répond à ses désirs de confort, d'efficacité, et qui répond aux quêtes de libération par des réponses toujours plus techniques, par un enserrement encore plus profond dans le système technicien. Aucun horizon extérieur au système n'est accessible ou même perceptible dans ce monde clos où, si la capacité de poser des choix perdure, ces choix n'aboutissent qu'à engager l'homme plus en profondeur, plus avant dans le système qui le presse, qui progresse et qui « restreint sa liberté »¹²⁴. Ce n'est plus l'homme qui définit le système, c'est sa situation dans le système technicien qui le définit continuellement et toujours plus¹²⁵.

¹²⁰ J. ELLUL, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, p. 133.

¹²¹ J. ELLUL, *Le Système technicien*, p. 88.

¹²² *Ibid.*, p. 320.

¹²³ *Ibid.*, p. 321.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 331.

¹²⁵ Les thèses d'Ellul sur la technique ont fait l'objet d'une réception complexe, allant de l'indifférence, au malentendu, au rejet ou à l'adhésion. Le parcours et l'évolution de la pensée de Dominique Bourg à cet égard sont significatifs. Le philosophe formé à la théologie critique initialement l'analyse d'Ellul sur l'autonomie de la technique (notamment dans D. BOURG, *L'homme artificiel. Le sens de la technique*, Paris, Gallimard, 1996.) et affirme le lien irréductible entre la condition humaine et la technique, par ailleurs source d'expansion de la liberté humaine selon lui. Bourg se rallie alors au courant du « développement durable ». Vingt ans plus tard, il revisitera l'apport d'Ellul en soulignant que ce qu'il considérerait alors comme « radicalité simplificatrice » relevait en fait d'une intuition prophétique d'un « processus radical, alors embryonnaire, qui pourrait à terme menacer et détruire l'humanité de l'homme ». Voir l'article que Frédéric Rognon a consacré à D. Bourg dans son ouvrage sur les héritiers

La réponse apportée par la non-puissance n'est pas réduite à la société technicienne. Cependant la spécificité de notre temps est que nous avons acquis, grâce à la technique, des moyens d'action et une puissance illimitée¹²⁶, puissance qui conduit à une aliénation paroxysmale de l'homme.

1.5 *L'éthique de la non-puissance*

Pour Jacques Ellul, toute la théologie doit s'atteler à ne répondre qu'à une seule question : « comment vivre en fonction de cette fin donnée par grâce ? »¹²⁷ En quelque sorte le champ de la réflexion théologique est, et est seulement, l'éthique. En effet, Dieu est le Tout-Autre, l'inconnaissable, et donc seule une théologie apophasique est légitime. Par ailleurs, les fins dernières sont révélées et données à l'homme, par grâce. Inutile d'entreprendre une réflexion sur des perspectives sotériologiques ou eschatologiques. Inutile aussi d'entreprendre une quelconque action en vue du salut ou de l'*eschaton*. La seule question qui importe est le comment vivre, non pas comment vivre en vue d'obtenir un résultat, ou d'atteindre une destination, mais comment vivre à la lumière de la grâce donnée. Le résultat, la destination sont données. C'est donc un comment vivre sans objectif à atteindre dont il s'agit. Il s'opère ainsi un double renversement : la théologie, au lieu de spéculer et de se concentrer sur les fins à propos desquelles elle ne peut rien ajouter à ce qui est déjà révélé, doit s'atteler aux moyens, à la façon de vivre sous le régime de la grâce. Elle s'oppose ainsi à la Technique qui était au départ une collection de moyens, de « trucs », faisant à la rigueur système, et qui s'est arrogé la prétention de définir des fins, les raisons de l'action de l'homme, une signification à la vie et même de se définir elle-même comme finalité¹²⁸.

Déjouer le système

Face à la société technicienne, Ellul ne considère qu'une seule réponse possible : une éthique de la non-puissance. D'emblée il inscrit la non-puissance dans un mouvement de liberté et de transgression de l'ordre établi¹²⁹. Il s'agit pour Ellul de libérer l'homme d'un système qui l'aliène en déjouant ses ressorts par une attitude de profanation du sacré que la Technique

d'Ellul : F. ROGNON, *Généralisations Ellul. Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 37-47.

¹²⁶ J. ELLUL, *Ce que je crois*, p. 201.

¹²⁷ J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 321.

¹²⁸ J. ELLUL, *Le Vouloir et le Faire. Une critique théologique de la morale*, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 214.

¹²⁹ J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 64.

représente. La relation de puissance est en effet « étroitement corrélative au sacré »¹³⁰ alors que la non-puissance s'inscrit dans une relation d'amour qui, elle, procède non pas du sacré mais de la sainteté. La non-puissance n'est pas une opposition frontale contre la puissance dominante. Il ne s'agit pas non plus, contrairement à la non-violence, d'une action en vue d'un résultat, comme la chute d'un régime totalitaire ou la libération d'une oppression manifeste. Quelque non violent que puisse être le moyen employé, cela serait s'inscrire dans une logique de puissance, et aboutirait à remplacer une puissance mondaine par une autre, tout comme une action en opposition à la puissance résulterait elle-aussi dans l'avènement d'une autre puissance. Ellul revendique pour la non-puissance une absence d'utilité ou de fin. Elle se situe « dans l'ordre des moyens »¹³¹, ce qui la démarque de la non-violence. De manière analogue, avec la non-puissance Ellul ne prône pas une décroissance économique, ou un retour à une société préindustrielle ou encore l'adoption des *low-techs*. Ce serait là encore remplacer une puissance par une autre. Ce qui caractérise l'éthique de la non-puissance, c'est notamment le détachement et l'indifférence de l'homme vis-à-vis des qualités propres aux objets techniques. Au-delà du rapport aux objets, le champ d'application de la non-puissance s'étend à l'ensemble des domaines de l'activité humaine que ce soit les institutions économiques ou sportives, la vie politique, ou encore la recherche scientifique¹³². Ces caractéristiques de l'éthique de la non-puissance proviennent jusqu'ici d'une réflexion principalement sociologique de notre auteur. Tirées de son ouvrage posthume *Théologie et Technique*¹³³, elles ont été écrites dans les années 1970, à une époque où Ellul mêlait plus volontiers dans les mêmes écrits ses travaux sociologiques et théologiques qu'au début de sa carrière d'auteur. Il y donne ainsi des réflexions plus proprement anthropologiques et théologiques.

Désacraliser la puissance

La non-puissance procède par une démonétisation du sacré qui est investi dans la puissance, en l'occurrence la puissance octroyée par la Technique. L'éthique de la non-puissance est témoignage que ce qui nourrit l'homme, ce qui le fait vivre, ce qui est « le dernier mot de

¹³⁰ J. ELLUL, *Éthique de la sainteté*, p. 182.

¹³¹ J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 321.

¹³² Dans les mêmes années qu'Ellul, Jean Ladrière notait le rapprochement opéré entre la science et la technique, pour lui caractéristique des sociétés modernes (s'écartant d'Ellul sur ce point de la nouveauté du lien entre science et technique) : « Aujourd'hui, la science n'est plus simplement [...] un corps de savoirs, c'est un phénomène socio-culturel d'une immense ampleur, qui domine tout le destin des sociétés modernes et qui commence à poser des problèmes absolument cruciaux, parce que, d'ores et déjà, certaines limites paraissent être atteintes » (J. LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier-Montaigne/Unesco, 1977, p. 15.)

¹³³ J. ELLUL, *Théologie et technique*. Voir notamment p. 312-328.

notre condition humaine »¹³⁴ n'est pas un jugement posé par une puissance mondaine. Il ne s'agit donc pas de rejeter la technique en tant que telle. Ellul reconnaît la valeur positive des productions des hommes, de la science et des objets techniques. Il englobe ainsi les productions techniques de l'homme dans ce qui sera sauvé avec les hommes et l'ensemble de la création, promis en Jésus-Christ à l'assomption et à la transfiguration¹³⁵. C'est le regard que pose l'homme sur le système technicien, sur les objets techniques et sur la puissance qu'ils lui donnent qui est en question et qui est la cible de la non-puissance. L'éthique de la non-puissance vise donc à un style de vie qui considère les objets techniques comme simples objets, qui ne leur octroie aucune signification, qui n'est pas asservi au mandat d'efficacité que leur usage prescrit impose à l'homme, et qui ne reconnaît comme puissance vivifiante que la puissance venant de Dieu. Désinvestie du regard sacralisant de l'homme, la domination tombe « car il n'y a rien à dominer »¹³⁶.

Désaliéner l'homme

La puissance aliène l'homme. L'être humain est asservi aux instruments qui lui confèrent sa puissance et donc le ressort de son existence en tant que puissant. C'est le sens du commentaire de l'Ecclésiaste que fait Ellul dans sa traduction, certes assez libre, de Qo 5,8 : « Un roi est asservi à un champ »¹³⁷. Même un roi, et de fait surtout un roi, dépend de ses terres et des moyens dont il dispose pour les conquérir et les conserver. Son statut est conditionné par ces médiateurs de puissance. Il leur est d'autant plus conditionné que la quête pour toujours plus de puissance est un jeu qui n'a pas de fin¹³⁸. Pour Ellul donc il y a absolue contradiction dans le fait de vouloir être à la fois puissant et libre¹³⁹. La liberté passe par la non-puissance. Pour Ellul, la liberté naît même de la non-puissance :

La liberté ne peut naître de la contrainte et de la domination, c'est pourquoi Dieu a décidé de faire naître cette liberté à partir de l'abandon de sa propre puissance, en venant comme un simple homme parmi les hommes (acte de souveraine liberté de Dieu), qui va librement accomplir la totalité de la volonté de Dieu, qui va librement rejeter toutes les formes de puissance et de mal (les Tentations), qui va librement choisir la non-puissance dans la

¹³⁴ *Ibid.*, p. 315.

¹³⁵ J. ELLUL, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville* (la petite vermillon, 191), Paris, la Table ronde, 2023, p. 343-344.

¹³⁶ J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 313.

¹³⁷ J. ELLUL, *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste* (Points Sagesses, 229), Paris, Seuil, 1987, p. 95.

¹³⁸ J. ELLUL, *Vivre et penser la liberté*, p. 552.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 99.

relation avec tous les hommes, qui va accepter librement la mort. Tout cela non pas dans une lutte contre un destin mais dans l'accomplissement de la volonté parfaite de Dieu.¹⁴⁰

Deux points semblent importants à noter : premièrement, pour Ellul la toute-puissance de Dieu semblerait à première lecture incompatible avec la liberté de l'homme, puisque celle-ci naît de l'abandon de la puissance divine, à moins que la toute-puissance de Dieu inclue le renoncement à sa puissance. Cette affirmation s'inscrit dans une thématique récurrente chez notre auteur. Pour Ellul en effet Dieu et l'homme sont en quelque sorte en compétition pour la reconnaissance et pour la gloire. L'accroissement de la gloire de l'homme implique la diminution de la gloire de Dieu, et inversement, comme des vases communicants. Secondement, Ellul identifie la non-puissance du Christ à la « libre détermination de l'homme dans la libre décision de Dieu ». C'est bien la non-puissance du Christ qui permet la liberté de l'homme car elle anéantit les puissances qui l'aliènent en les clouant sur la croix¹⁴¹. Les puissances desquelles l'homme est libéré sont les *exousia* qui dominent le monde notamment par les systèmes et les institutions. C'est aussi la « volonté de puissance et de domination » inscrite dans le cœur de l'homme qui est détruite dès lors que l'homme cesse de mettre sa confiance dans les puissances et d'en attendre sa vie. Et c'est ainsi que pour Ellul « l'aventure de la liberté c'est la présence de la non-puissance de la Croix au milieu des hommes »¹⁴².

La présence de la croix qui défait les puissances ouvre aussi à l'homme un horizon d'espérance. Parce qu'un homme est passé de la mort à la vie, est « sorti de la mort [...] par la puissance du Tout-Autre » l'espérance est possible, car l'homme est soutenu alors par une puissance qui est en mesure d'affronter les puissances du monde, les institutions, les systèmes aliénants. L'espérance n'est pas accessible à l'homme par sa propre puissance mais par la puissance de celui qui est tout autre. Par la croix et la résurrection l'espérance est possible et l'engagement de l'homme dans une nouvelle vie d'espérance et de liberté est lui aussi rendu possible. Le changement vers cette nouvelle vie « consiste à découvrir la gratuité (parce que Dieu fait grâce) en même temps que la modération dans l'usage de tout (parce que Dieu donne tout) ou la non-puissance qui est plus que la non-violence (parce que cela est l'Amour) »¹⁴³. Étant donné que la non-puissance est l'Amour elle ne peut pas être une option. La manière dont Dieu se

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 145.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 545.

¹⁴² *Ibid.*, p. 546.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 138.

manifeste et agit dans l'histoire témoigne de ce que Dieu est en lui-même, la non-puissance témoigne de l'Amour¹⁴⁴.

La non-puissance oblige : c'est précisément lorsque l'homme fait face à une puissance mortifère adverse qu'il doit, simplement par vérité et cohérence, adopter une attitude de non-puissance dont le champ d'application n'est pas restreint au domaine de la vie intérieure de l'homme. Ainsi le motif de légitime défense n'est pas recevable pour Ellul, au même titre que prendre part à une autorité politique. N'est pas non plus acceptable un comportement social qui contredise l'adhésion à Jésus-Christ dont toute la vie a manifesté la non-puissance. La non-puissance n'est pas non plus une option car elle est une question de vie ou de mort : le monde soumis aux puissances mortifères, dont l'esprit de puissance, va vers la mort. La non-puissance permet de vivre avec les autres hommes et avec l'ensemble de la création délivrée du rapport d'exploitation qui *in fine* conduit à la mort.

Embrasser la finitude

Ainsi la non-puissance recouvre une dimension de tempérance et de modération dans l'utilisation des dons gratuits de Dieu. Elle implique la reconnaissance et l'acceptation de la finitude de l'homme et de la terre qu'il habite, et la nécessité d'établir des limites à l'action de l'homme. Le développement d'Ellul sur la « responsabilité des limites »¹⁴⁵ s'insère dans les dernières pages de l'ouvrage posthume le plus récent de notre auteur, *Éthique de la sainteté*, publié en 2024. Il est à noter qu'Ellul voit des expressions de valeurs féminines dans l'accent mis sur la modération et les limites, dans la préférence du qualitatif sur le quantitatif, corrélatifs de la non-puissance. Conscient du caractère conservateur de cette affirmation, il rappelle que, pour lui, le conservatisme est révolutionnaire car il vise à la conservation de la vie alors que les puissances à l'œuvre dans le monde amènent à la mort. Il poursuit et va encore plus loin : c'est la femme, attentive au faible, à la vie, à l'enfant, qui est l'être humain premier et qui a le « rôle

¹⁴⁴ Dans cette identité affirmée par Ellul s'exprime l'axiome de Karl Rahner pour lequel « la Trinité économique est la Trinité immanente, et la Trinité immanente est la Trinité économique ». Cette identité se situe au niveau du témoignage. Dieu reste le Tout-Autre, l'inconnu. Ellul écrit : « J'admire la subtilité des théologiens qui font des analyses des œuvres, ou de la réalité de Dieu *ad extra* et *ad intra*. Car si pour les premières il nous est certes possible de voir, d'entendre, de percevoir, les signes de son action, précisément parce qu'il s'agit d'une relation avec nous. Et que là Dieu est bien sensible, pour ce qui est des secondes, des relations de la divinité, à l'intérieur d'elle-même, et de la substance ou de la qualité spécifique du Père, du Fils, du Saint-Esprit, je crois que tenter de les saisir est non seulement impossible mais attentatoire à la majesté, à la souveraineté de Dieu, le sujet souverain dont nous ne pouvons en rien saisir si peu que ce soit, et nous n'avons pas à utiliser la Révélation qu'il veut bien nous faire pour tenter de le "comprendre" ou de le "définir". » (J. ELLUL, *La foi au prix du doute. « Encore quarante jours... »* (La petite vermillon, 404), Paris, la Table ronde, 2025, p. 248.)

¹⁴⁵ J. ELLUL, *Éthique de la sainteté*, p. 820-836.

décisif ». Le masculin, tout absorbé par la production du spectacle de sa force physique, n'a qu'un « rôle mineur et secondaire »¹⁴⁶. Pour Ellul la ligne qui sépare l'attitude féminine et l'attitude masculine provient de la différence de rapport à la vie et à sa transmission. La prise de conscience de la finitude et l'attention aux limites ne s'arrêtent pas à l'être humain mais s'étendent à toute la terre et à ses habitants. La décision de non-puissance ne remet pas seulement en jeu la vie en commun avec les autres hommes, la façon de percevoir la société et ses institutions. Elle a pour conséquence une remise en cause de la relation de l'homme avec les animaux, avec toutes les créatures vivantes et l'ensemble de la création.

Une éthique de combat

Ainsi, le concept de non-puissance est au cœur de la pensée d'Ellul. La non-puissance est présentée avant tout comme une éthique de combat contre l'aliénation de l'homme enfermé dans le système technicien. La non-puissance ne présuppose ni même ne revendique une effectivité. Adopter la non-puissance c'est apporter, par un moins de puissance, une réponse aux puissances du monde, et en particulier à la Technique érigée en système. La non-puissance opère en désacralisant les puissances, c'est-à-dire en leur enlevant, du point de vue de l'homme, l'ascendant et l'autorité qu'elles se sont arrogées ou auxquelles l'homme s'est plié dans une démarche de servitude volontaire. C'est ainsi, et non pas en les détruisant — ce qui entrerait dans le jeu des puissances — que la non-puissance déjoue les puissances du monde. Dès lors, malgré les affirmations d'Ellul sur l'inutilité radicale de la non-puissance, celle-ci semble pouvoir inspirer des réponses singulières face à la crise écologique et climatique. Ellul lui-même s'est concrètement investi pour l'écologie par ses actions citoyennes autant que par ses écrits.

Avant d'envisager les réponses possibles, il est nécessaire toutefois de revenir, pour les interroger, sur les conceptions chez Ellul de l'homme, du monde, et de Dieu qui sont à la source de la non-puissance : un homme fondamentalement mauvais dans un monde soumis aux puissances de mort ; le chrétien, situé de manière unique à la jonction entre les puissances de mort et la Puissance de vie, menant le combat spirituel révolutionnaire de la conservation de la vie ; l'histoire en absolue discontinuité avec l'avènement du Royaume ; Dieu inconnaissable, le Tout-Autre, qui renonce à sa toute-puissance pour permettre la liberté de l'homme.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 864-871.

2 LA NON-PUISSANCE EN QUESTION

Nous venons de proposer une brève présentation du concept de non-puissance en nous appuyant sur une lecture diachronique de l'œuvre de Jacques Ellul, embrassant le développement du concept depuis les années 1950 jusqu'aux derniers écrits du penseur bordelais publiés il y a quelques mois de manière posthume. Cette lecture a permis de caractériser la non-puissance ; ce faisant, elle met au jour plusieurs thèmes récurrents dans la pensée d'Ellul, constitutifs ou corollaires du concept de non-puissance, et qui méritent d'être soumis à un examen critique. Nous en retenons quatre. La première question concerne l'autonomie qui est accordée à l'homme chez Ellul. En effet, la non-puissance implique certes un choix délibéré de la part de l'homme, mais ce choix n'est-il pas imposé au chrétien par la détermination de Dieu ? La deuxième question a trait au déploiement du salut humain dans un cadre historique et temporel. Ellul rejette toute continuité entre l'histoire et le Royaume de Dieu. Plus encore, y a-t-il place avec la non-puissance pour un cheminement de l'homme en tant qu'individu dans une histoire personnelle ? En troisième lieu, il nous faut examiner la relation qu'Ellul établit ou sous-entend entre la non-puissance et la toute-puissance de Dieu qu'il professe, mais dont il écrit par ailleurs que Dieu y renonce. Enfin, et c'est peut-être la question la plus centrale, qu'entend Ellul lorsqu'il affirme que la non-puissance est l'Amour ? En effet la non-puissance procède d'une dialectique à trois pôles irréductibles — puissance, impuissance, non-puissance — alors que l'Amour transcende chacun de ces pôles.

D'autres aspects de l'œuvre d'Ellul appellent également un examen critique. Carl Mitcham, philosophe de la technique et découvreur précoce d'Ellul aux États-Unis¹⁴⁷, en identifie deux, particulièrement dans le contexte d'une théologie catholique. Il s'agit d'une part de l'opposition radicale que pose Ellul entre la nature et la grâce, et d'autre part de la critique des institutions humaines qui, pour notre auteur, sont corrompues et ne peuvent pas constituer des instruments pour répandre la vérité spirituelle¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Voir l'article que Frédéric Rognon lui consacre dans F. ROGNON, *Généralisations Ellul*, p. 240-244.

¹⁴⁸ Voir C. MITCHAM, « Jacques Ellul and His Contribution to Theology », dans *CrossCurrents*, t. 35, Cross Currents Corporation, n° 1, 1985, p. 1-8 (p. 6) : « there are two points on which Roman Catholics are likely to find themselves in disagreement with Ellul. One is his attitude toward nature, the other his critique of social institutions. The Catholic tradition stresses the goodness of nature, sees it perfected by grace, and appeals to the incarnation as confirmation of this theology. Institutions, especially religious institutions — from sacramental rituals to law and hierarchical social structures — are likewise judged fit vehicles for preserving and communicating spiritual truths

Dans le cadre restreint de ce mémoire nous ne pourrions pas aborder l'ensemble de ces questions avec les développements que chacune d'elles exige. Nous proposons donc de mettre l'accent uniquement sur la question du renoncement de Dieu à la toute-puissance, et de débiter par les autres questions en présentant quelques points d'ancrage qui pourraient être utilisés dans le cadre d'autres recherches. Nous aborderons donc en premier lieu la question de la place que laisse la non-puissance à l'autonomie de l'homme. En second lieu, nous considérerons le rapport à l'histoire qu'implique la non-puissance d'Ellul. En troisième lieu, nous développerons la question du rapport de la toute-puissance de Dieu à la non-puissance.

2.1 *La non-puissance respecte-t-elle l'autonomie de l'homme ?*

C'est l'optimisme d'Emmanuel Mounier sur l'homme et sa capacité à faire le bien qui a conduit à la rupture avec Jacques Ellul et Bernard Charbonneau en 1937 et à la démission d'*Esprit* de ces derniers¹⁴⁹. L'une des questions sous-jacentes à la pensée d'Ellul est effectivement sa vision de l'homme et de la société, qui sont l'un et l'autre radicalement fermés et tournés vers la mort. Avec le refus de l'optimisme anthropologique de Mounier c'est aussi la capacité de l'homme à coopérer à l'avènement du Royaume de Dieu qu'Ellul rejette comme une dérive de la théologie faisant de l'homme un démiurge, dérive qui naît dans le système technicien et valorise le travail autrefois considéré comme conséquence de la chute¹⁵⁰. La non-puissance s'ancre dans ce rejet.

La corruption totale de l'homme

De fait pour Ellul l'homme est totalement corrompu et les puissances à l'œuvre dans le monde sont tournées vers la mort comme nous l'avons souligné ; la non-puissance s'origine en partie dans cette corruption totale du monde. Ellul rejette l'« interprétation de l'action de la Parole [où] l'homme n'étant pas totalement pécheur, n'est pas entièrement déterminé par le péché [, où] il lui reste une part indemne, une « troisième oreille » [...] où la parole de Dieu peut s'accrocher »¹⁵¹. Cette position d'Ellul ne lui est pas propre et elle rejoint le complexe débat encore ouvert entre catholiques et protestants sur la nature et la grâce. Comme le note

and realities. Ellul, by contrast, sees nature and grace in fundamental opposition, and institutions — particularly religious ones — as tending to subvert to their self-determined ends any truth which would try to use them. »

¹⁴⁹ F. ROGNON, *Le défi de la non-puissance*, p. 32.

¹⁵⁰ J. ELLUL, « La technique et les premiers chapitres de la Genèse », dans *Foi & Vie*, t. 59, n° 2, 1960, p. 97-113 (p. 97-98).

¹⁵¹ J. ELLUL, *La loi de liberté*, p. 73.

Olivier Boulnois, « la corruption radicale de la nature reste un élément essentiel de la dogmatique protestante »¹⁵² alors que la position catholique conjugue nature et grâce sur le mode de la synergie. Même si la question se pose de la pertinence pour l'homme du concept de nature¹⁵³, une des fondations de la non-puissance apparaît fragilisée dans une théologie où l'homme a gardé un fragment de lumière divine.

Une liberté prédéterminée au Bien

En héritier de la tradition augustinienne, Jacques Ellul distingue une liberté entendue comme un libre choix, et une liberté qui consiste en « une adhésion créatrice vis-à-vis d'un bien inépuisable »¹⁵⁴. En d'autres termes, Dieu n'a pas créé les êtres humains libres afin qu'ils fassent le bien ou le mal, mais afin qu'ils fassent librement le bien¹⁵⁵. Reflétant l'insistance de Karl Barth sur la liberté divine qui toujours précède la liberté humaine mais ne peut ni la détruire ni la suspendre, Ellul ne voyait aucun conflit entre la liberté humaine et la souveraineté divine. Le dessein de Dieu s'accomplit toujours mais cela ne constitue pas pour les hommes un déterminisme. L'être humain dispose encore d'un espace pour exercer la liberté mise à sa disposition dans le Christ¹⁵⁶. C'est donc dans cet espace que peut s'exercer le choix de la non-puissance. Deux interrogations se font alors jour. Il importe en premier lieu d'examiner si l'espace dont l'homme dispose pour exercer sa liberté est suffisant pour que son autonomie soit pleinement reconnue et effectivement exercée. Si la non-puissance consiste essentiellement dans le choix délibéré de ne pas agir, il convient deuxièmement de s'interroger sur la possibilité et les conditions d'une action humaine véritablement orientée vers le bien. En effet le non-agir qu'implique l'attitude de non-puissance procède d'une intentionnalité, et en ce sens il est une forme d'agir qui requiert une orientation éthique préalable. La non-puissance implique d'autant plus une forme d'agir qu'elle est un pôle d'une dialectique qui comprend la puissance ; la non-puissance suppose un agir pour la vie et l'amour.

Cette question en appelle une troisième : sur quelles fondations éthiques Ellul propose d'asseoir la non-puissance ? En effet, la question éthique se présente assurément en tout être

¹⁵² O. BOULNOIS, « Nature », dans J.-Y. LACOSTE, O. RIAUDEL (éds), *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige), Paris, PUF, 2007, 3^e éd. revue et augmentée, p. 946-948 (p. 947).

¹⁵³ Voir K. RAHNER « Über das Verhältnis von Natur und Gnade », *Schr. Zur Th.* 1, 323-345 (Écrits théologiques 3, 9-33), 1954 dans *Ibid.*

¹⁵⁴ J. ELLUL, *Éthique de la liberté. Tomes I et II*, Genève, Labor et Fides, 2019, p. 17.

¹⁵⁵ Voir : C. MITCHAM, « Jacques Ellul and His Contribution to Theology », p. 3.

¹⁵⁶ Voir : C.G. CHRISTIANS, « Jacques Ellul's Conversions and Protestant Theology », p. 152.

humain, et cette question du bien et du mal est même un signe de la grâce en tant que telle¹⁵⁷. Pour Ellul l'agir humain ne peut être la conséquence de l'application d'une loi naturelle qui impliquerait pour notre auteur, malgré la rupture avec Dieu, l'existence d'un Bien statique et autonome par rapport à Dieu, l'existence d'une « nature »¹⁵⁸. Ellul récuse toute idée d'une capacité morale de l'homme qui serait le vestige d'une lumière divine originelle. Pour lui il n'y a « ni imago Dei, ni conscience jouant ce rôle. »¹⁵⁹ L'agir humain ne peut pas non plus être la conséquence d'une morale chrétienne partagée que notre auteur exclut absolument, au risque de l'excès. La réception de *Fausse Présence au monde moderne*¹⁶⁰ est à cet égard significative : la critique que formule Ellul à l'endroit des chrétiens et de l'Église y est particulièrement vive, ainsi qu'en témoigne l'extrait suivant :

J. Ellul se fait une conception très particulière de ce que doit être l'attitude de l'Eglise et des chrétiens : toutes les fois qu'ils prennent position en faveur de valeurs que d'autres qu'eux défendent également [fût-ce en faveur de la lutte contre la faim], c'est qu'ils sont victimes de la morale naturelle. À la racine de sa théologie il nous semble y avoir un refus de toutes les valeurs éthiques, pour peu qu'elles soient susceptibles de devenir des valeurs communes.¹⁶¹

Le juste de Pessac va même plus loin. Ellul semble en effet légitimer, au nom de l'amour et de la non-puissance, un refus de l'aide aux personnes en situation de précarité. Il écrit : « Prétendre [...] exprimer la foi chrétienne dans des œuvres de charité (l'aide aux pauvres, aux douloureux, etc.) [...] pour faire régner la justice est une trahison. Car si le dernier mot est l'amour, il consiste à ne jamais exprimer ni marquer une puissance quelconque envers l'autre en toute circonstance »¹⁶². Nous avons ici un exemple de ce que Frédéric Rognon identifie comme un procédé typique de la rhétorique du dialecticien bordelais, à savoir le franchissement d'un « seuil de radicalité »¹⁶³ conduisant à une outrance dans laquelle il est difficile de suivre notre auteur. Pour David W. Gill, président fondateur de l'*International Jacques Ellul Society*, les hyperboles

¹⁵⁷ É. GAZIAUX, *Présentation et critique de l'éthique de Jacques Ellul (1912-1994)* (Éthique Théologique. Cours approfondi I), Louvain-la-Neuve, 2025.

¹⁵⁸ J. ELLUL, *Éthique de la sainteté*, p. 29.

¹⁵⁹ S. LAVIGNOTTE, *Jacques Ellul. L'espérance d'abord* (Figures protestantes), Lyon, Olivétan, 2012, p. 59.

¹⁶⁰ J. ELLUL, *Fausse présence au monde moderne*, Paris, Les Bergers et Les Mages, 1963.

¹⁶¹ R. MEHL, « Jacques Ellul, *Fausse Présence au Monde moderne* (Collection : « Tribune libre protestante », Les Bergers et les Mages). Paris, Librairie Protestante, 1963 », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1965, p. 306-307 (p. 307).

¹⁶² J. ELLUL, *Ce que je crois*, p. 201.

¹⁶³ F. ROGNON, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue* (Le champ éthique, 48), Genève, Labor et Fides, 2013, 2^e éd., p. 366.

et les provocations d'Ellul procèdent de son statut de prophète plus que de théologien¹⁶⁴. Cependant l'intention d'Ellul est claire : l'homme ne peut faire advenir la justice par ses propres moyens, c'est dans l'agir de Dieu qu'il doit s'inscrire. Ellul l'exprime lui-même ainsi : « Nous accomplissons [la volonté de Dieu], mais il l'accomplit avec nous, en nous, pour nous. Associés, coopérant en toutes choses à l'œuvre ultime du Seigneur. »¹⁶⁵ Ainsi, y a-t-il chez Ellul une interrogation libre sur ce que sont le bien et le mal ? L'attitude de non-puissance, qui résulte d'un choix éthique pour Ellul, ne saurait venir que de la réponse du chrétien à l'appel du Christ, et de l'enracinement de sa vie dans la vie de non-puissance du Christ. Cette réponse et cet enracinement se déploient dans chaque histoire humaine, elle-même participant d'une histoire du monde. C'est le rapport de la non-puissance à ces histoires qu'il convient maintenant d'examiner.

2.2 *Le monde comme histoire des hommes ?*

Jacques Ellul entretient un rapport complexe à l'histoire et à sa production, et son œuvre témoigne à cet égard de lignes de pensée en tension les unes avec les autres. Ce rapport entretient un lien étroit avec le concept de non-puissance. L'attitude de non-puissance ne porte-t-elle pas en effet la conviction intime que la naissance, la mort et la résurrection du Christ sont venues mettre un terme à l'histoire¹⁶⁶ ? L'historien de Bordeaux rejette en effet toute notion de progrès se déployant dans l'histoire des hommes. Certes, la non-puissance ne signifie pas le non-agir absolu, insiste Frédéric Rognon, les disciples du Christ ne sont pas invités à l'inaction et à l'impuissance, mais à agir avec le Christ comme modèle et « à n'exercer la puissance que selon ces critères-là : l'amour et la vie »¹⁶⁷. En outre, Ellul réfute vivement toute continuité entre le monde et le Royaume dont il croit déceler l'affirmation notamment chez Teilhard de Chardin. Cependant, dans le même temps Ellul affirme le salut universel — y compris pour les artefacts techniques ; par ailleurs, sur le plan des histoires individuelles, il affirme la création à l'œuvre dans chaque personne, mais aussi l'absence de processus de sanctification chez le chrétien.

¹⁶⁴ D.W. GILL, « Jacques Ellul: The Prophet as Theologian », dans *Themelios*, t. 7, n° 1, septembre 1981, p. 4-14 (p. 5-6).

¹⁶⁵ J. ELLUL, « Notre Père... », dans *Foi & Vie*, t. 77, n° 4, 1978, p. 24-29 (p. 25).

¹⁶⁶ Il serait probablement fécond de confronter la pensée d'Ellul sur l'histoire, et la théologie de l'accomplissement de Jean Daniélou pour qui, si « l'union hypostatique nous est apparue comme le terme (telos) absolu de l'histoire », « elle n'en marque pas la fin, le peras. » : A. GUGGENHEIM, « La théologie de l'accomplissement de Jean Daniélou », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 128, n° 2, juin 2006, p. 240-257 (p. 241), DOI : 10.3917/nrt.282.0240.

¹⁶⁷ F. ROGNON, *Entretien personnel avec l'auteur*.

Chacune de ces différentes prises de position demande donc une recherche argumentée et détaillée. Nous nous contenterons ici simplement de soulever quelques hypothèses.

Contre l'établissement d'un monde total

Ellul dénonce l'amalgame opéré entre les chemins politiques et économiques qu'emprunte l'histoire humaine et l'Histoire dont le Christ est le Seigneur. Pour le penseur de Pessac, Teilhard de Chardin produit des « élucubrations antichrétiennes » qui montrent « l'aboutissement normal, scientifique, évolutif de l'Histoire dans le point ω , et comment la collectivisation est une étape pour atteindre ce point ω ! »¹⁶⁸ L'opposition d'Ellul à Teilhard se fait à n'en pas douter sur deux points distincts. Le premier point que l'historien reproche au paléontologue est d'oublier l'absence de continuité entre l'histoire mondaine avec ses progrès et ses régressions visibles, et le Royaume de Dieu, spirituel, qui croît de manière voilée. Le second point est la conséquence de la voie proposée par Teilhard qu'il qualifie d'hérésie et qui aboutit, au nom du christianisme, à « l'établissement d'un monde total »¹⁶⁹, avec un État qui entend « tout contrôler, tout planifier, tout prévoir »¹⁷⁰. Cependant, il semble bien qu'Ellul procède à une lecture quelque peu simplificatrice de Teilhard. Celui-ci paraît bien affirmer en effet la discontinuité entre histoire et Royaume, par exemple dans *La Messe sur le monde*¹⁷¹. Cet aspect de la pensée du paléontologue théologien est débattu¹⁷². Il est à noter également la convergence de Teilhard et d'Ellul sur les puissances qui mènent à la mort. Si la charge contre Teilhard apparaît donc sans doute exagérée, il n'en reste pas moins qu'elle met en évidence les fondements de la critique ellulienne : notre auteur est de toute évidence marqué par l'analyse que propose Marx de l'histoire des sociétés. Il l'admet d'ailleurs volontiers et se confie ainsi sur l'influence déterminante de Marx sur sa pensée : « [je suis] marxologue oui, mais pas seulement. Je dirai vraiment

¹⁶⁸ J. ELLUL, *Fausse Présence au Monde moderne* (« Tribune libre protestante », Les Bergers et les Mages), Paris, Librairie Protestante, 1963, p. 21.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 182.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 181.

¹⁷¹ « Si votre royaume, mon Dieu, était de ce Monde, ce serait assez, pour vous tenir, que je me confie aux puissances qui nous font souffrir et mourir [...]. Mais, parce que le Terme vers lequel se meut la Terre est au-delà, non seulement de chaque chose individuelle, mais de l'ensemble des choses..., il se trouve que, pour parvenir au centre flamboyant de l'Univers, ce n'est pas assez pour l'Homme de vivre de plus en plus pour soi... Le Monde ne peut vous rejoindre finalement, Seigneur, que par une sorte d'inversion, de retournement, d'excentration où s'effondre pour un temps, non seulement la réussite des individus, mais l'apparence même de tout avantage humain. » P. TEILHARD DE CHARDIN « La Messe sur le monde », XIII, p. 151 ; cité par Martelet p. 43. dans M. FÉDOU, « "Teilhard de Chardin, Prophète d'un Christ toujours plus grand". À propos d'un livre du père Gustave Martelet », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 128, n° 2, 1^{er} juin 2006, p. 274-286 (p. 282), DOI : 10.3917/nrt.282.0274.

¹⁷² Voir : L. OSGOOD, « The Nature of Nature: Interpretations of Teilhard De Chardin's Ecological Eschatological Views », dans *Zygon: Journal of Religion and Science*, t. 56, n° 2, 2 juin 2021, p. 335-351, DOI : 10.1111/zygo.12693.

marxiste dans la mesure où je n'ai pas trouvé de pensée ou de méthode qui me permette de mieux analyser le monde où je vis. Marx, c'est sûr, a orienté mes interprétations en profondeur »¹⁷³. La critique qu'adresse ainsi Jean-Marc Berthoud à l'encontre d'Ellul semble fondée. Il propose que la grille d'analyse utilisée par Ellul pour les sociétés conduit notre auteur, sur la base des conjectures philosophiques sur lesquelles s'appuie la pensée de Marx, à « la description d'une société totalement fermée sur elle-même contre Dieu, société infernale, dans le sens propre du terme »¹⁷⁴. C'est donc un probable recouvrement du champ théologique par le champ sociologique dans la pensée d'Ellul, son adoption de la grille d'analyse marxienne y compris en théologie conjuguant à son rejet de Marx comme système, qui aboutit à la négation de tout fruit positif de l'histoire.

Un cheminement personnel figé ?

C'est aussi au niveau de l'histoire personnelle de chaque homme qu'il conviendrait de conduire l'analyse et en particulier sur deux aspects : premièrement, la possibilité pour l'homme de collaborer au Royaume et, deuxièmement, le cheminement personnel au cours de la vie du chrétien. Pour Ellul en effet il s'agit d'être et non pas d'agir, il n'est pas question de faire le bien mais d'incarner la foi, ce qui pour lui est fondamentalement différent¹⁷⁵. La fin est déjà acquise et les êtres humains sont invités à la représenter. Le Royaume de Dieu s'exprime « par le seul Don » et Jésus l'a manifesté « dans le don, dans l'abandon de soi, dans la Non puissance ». Il n'est donc pas question de travailler pour le Royaume qui est de l'ordre de « la Grâce, de la gratuité, de la libéralité »¹⁷⁶. La vie du chrétien est située à la jonction entre la puissance de vie et les puissances de mort. Il semble que, pour Ellul, il n'y ait pas de chemin personnel, pas de narrativité de la vie humaine, pas d'histoire qui se déploie dans le temps. Sa conception de la sanctification abonderait dans ce sens. Il écrit en effet : « à partir de ce fait que nous avons été sanctifiés, nous avons non pas à nous sanctifier mieux, ni encore à accroître cette sainteté, non, mais seulement à l'exprimer »¹⁷⁷. De plus, pour Ellul le rôle du chrétien est de « conserver » la vie qui persiste dans le monde. Il s'agit encore ici d'un terme qui exprime un certain immobilisme. Cependant, Ellul affirme aussi que les œuvres d'une personne constituent une

¹⁷³ J. ELLUL, *La pensée marxiste*, p. 35 note 1.

¹⁷⁴ J.-M. BERTHOUD, « Jacques Ellul et l'impossible dialectique entre Marx et Calvin », dans Y. IMBERT (éd.), *Une théologie dans le monde. Essais sur Jacques Ellul (1912-1994)* (Collection Aréopage), Aix-en-Provence, Éditions Kérygma, 2014, p. 17-32 (p. 31).

¹⁷⁵ Voir : J. ELLUL, *To will and to do* (C. E. Hopkin, Trans.). Philadelphia: Pilgrim. dans C.G. CHRISTIANS, « Jacques Ellul's Conversions and Protestant Theology », p. 156.

¹⁷⁶ J. ELLUL, « Notre Père... », p. 27.

¹⁷⁷ J. ELLUL, *Éthique de la sainteté*, p. 196.

histoire et que le jugement se déroule à l'intérieur de cette histoire personnelle. Il affirme aussi qu'une création progressive de la personne se déploie au cours de sa vie entière, et donc que l'être humain ne peut pas être considéré comme une entité statique¹⁷⁸. La tension manifeste qui se fait jour ici appelle assurément à des approfondissements.

Une métaphysique du présent ?

Jacques Ellul n'entend se baser que sur la Bible. En héritier de Barth et de Kierkegaard, il rejette toute métaphysique comme outil conceptuel et rationnel pour articuler sa théologie. Cependant Ellul pense le rapport de Dieu au monde aussi sur des bases contextuelles, en homme du XX^e siècle, influencé par les totalitarismes et les guerres auxquelles ils ont conduit, et par l'émergence de la Technique comme fait déterminant pour notre temps. Sur le rapport d'Ellul au temps et à l'histoire, il nous semble fructueux de confronter les développements du penseur de Pessac avec le travail de John F. Haught, puisque le théologien américain spécialiste du rapport à la science propose de synthétiser et de caractériser les métaphysiques en fonction de leur rapport au temps¹⁷⁹. La première catégorie, que Haught nomme « métaphysique du passé », regroupe les matérialismes scientifiques pour lesquels « ce qui est "vraiment réel" consiste en des composants élémentaires et des lois fixes opérant dans les premières phases de l'histoire naturelle »¹⁸⁰. C'est une vision archéologique du monde qui est proposée sans possibilité pour le nouveau d'émerger. La deuxième métaphysique est celle du « présent éternel » pour laquelle les réalités du monde et du temps sont « d'imparfaites analogies d'une perfection immuable, surnaturelle ou archétypale »¹⁸¹. Dans cette vision analogique, l'histoire peut sembler dénuée de valeur, sauf en tant que propédeutique à une existence pleinement spirituelle ; en cela elle justifierait un retrait du monde plutôt qu'un engagement. John F. Haught propose une troisième catégorie qu'il nomme « métaphysique du futur », où Dieu est le futur ouvert du cosmos qui attire à lui l'ensemble de la création. Il s'appuie en cela sur les travaux de Teilhard, mais aussi sur les propositions de Karl Rahner qui désigne Dieu comme le « futur absolu »¹⁸² ou encore Jürgen Moltmann dans son intuition de présenter la théologie d'abord comme une

¹⁷⁸ « The works of a person last a lifetime. They form a whole history. There is no separation between the being of the person and his works. The judgment happens at the interior of this history of the person. There is a gradual creation of a person during all his lifetime. One cannot view the human being as a static entity ». (D.W. GILL, « JACQUES ELLUL: Answers from a Man Who Asks Hard Questions », p. 19.)

¹⁷⁹ J.F. HAUGHT, *Resting on the Future. Catholic Theology for an Unfinished Universe* (Bloomsbury Academic), New York, Londres, Bloomsbury, 2015, p. 58-64.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 59 : « what is "really real" consists of elemental bits and fixed laws operative in the earliest phases of natural history ».

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 60 : « imperfect analogies of a changeless supernatural or archetypal perfection ».

¹⁸² J.F. HAUGHT, *God after Darwin. A Theology of Evolution*, Boulder (Color.), Westview Press, 2000, p. 84.

eschatologie¹⁸³. Ellul résiste à ces trois métaphysiques mais il nous semble que la pensée d'Ellul se situe à l'intersection du présent et du futur, dans la jonction entre le monde présent qui va à la mort, et la puissance de vie donnée par le Christ. C'est là que pour Ellul se situe « le grand paradoxe de la condition chrétienne : les œuvres sont totalement vaines et nécessairement ambivalentes. Et pourtant, cela ne signifie nullement qu'il faille ne rien faire, ni s'abstenir d'agir. Cela signifie au contraire qu'il faut agir — mais sans être arc-bouté sur le fruit de ses actes »¹⁸⁴.

Les développements qui précèdent ont volontairement privilégié une approche panoramique, posant des jalons et ouvrant des pistes sans prétendre les explorer exhaustivement. Il convient désormais d'aborder avec plus de précision et de profondeur l'une des affirmations les plus audacieuses d'Ellul — celle du renoncement de Dieu à sa toute-puissance — dont les implications théologiques méritent un examen attentif.

2.3 Dieu renonce-t-il à sa toute-puissance ?

Quand Ellul affirme que Dieu renonce à sa toute-puissance, il ne rejoint certes pas le renoncement au sens de Hans Jonas pour qui Dieu renonce à lui-même en créant¹⁸⁵. Cependant, puisqu'Ellul affirme le premier article du Credo, il importe de comprendre comment entendre ce renoncement. La lecture ellulienne de la croix, c'est-à-dire non pas un sacrifice expiatoire mais un choix de non-puissance effectué par Dieu, s'accorde avec l'analyse d'Alfred Marx et de Christian Grappe pour qui le sacrifice est d'abord rencontre de Dieu qui va vers l'homme, et la croix le résultat d'un mouvement de Dieu qui « s'abaisse » à adopter la rationalité humaine. La kénose du Fils est alors aussi ce qui est dévoilé aux hommes comme kénose et manifestation de non-puissance du Père qui accepte de souscrire à une logique qui n'est pas la sienne et qui mène à la mort de son Fils :

Au nom de la logique de « l'économie du faire », pour laquelle l'offre radicale de la grâce est insupportable, [...] Jésus est finalement conduit à la Croix. Mais, et c'est un point fondamental pour la théorie de la satisfaction représentative de laquelle nous nous écartons pourtant ici, le Père souscrit à cette logique. Alors que dans son projet de communion pour les hommes s'inscrit sa volonté d'amour et que cette volonté divine se heurte, et de quelle

¹⁸³ J.F. HAUGHT, *The Promise of Nature. Ecology and Cosmic Purpose*, Eugene, Or., Wipf & Stock, 2004, p. 108.

¹⁸⁴ F. ROGNON, *Entretien personnel avec l'auteur*.

¹⁸⁵ M. VIAL, *Pour une théologie de la toute-puissance de Dieu. L'approche d'Eberhard Jüngel* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 86), Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 102.

manière, à la « bonne volonté » humaine, il accepte que ce projet de communion intègre la mort du Fils, le veut même parce qu'il ne peut pas se résoudre, devant le drame, à ce qui constituerait pour l'humanité l'irréparable, à savoir sa propre destruction.¹⁸⁶

Dieu est aussi pour Ellul ce moins de puissance qui détruit la puissance de l'homme. Comment concilier que l'abaissement de Dieu, le moins de puissance, la non-puissance, aboutit à la destruction d'une puissance adverse ? Dieu renonce-t-il véritablement à la toute-puissance en conduisant son Fils sur la Croix, et en étant lui-même crucifié dans son incarnation humaine ? Ou bien pourrions-nous envisager que c'est l'expression même de la toute-puissance de Dieu qui apparaît à l'homme, en faisant droit à la finitude de ses capacités humaines, comme abandon de puissance, ou encore que l'abandon de puissance participe de la toute-puissance de Dieu ? Deux développements connexes peuvent nous aider à articuler cette apparente discordance, l'un tiré de la Doctrine de Dieu dans la *Dogmatique* de Karl Barth, dans un passage à propos de la connaissance de Dieu, et l'autre par Jean-Yves Lacoste sur le rapport entre temps et éternité.

La connaissance indirecte de la toute-puissance

Barth affirme que la connaissance de Dieu est uniquement objective, toute connaissance non objective de Dieu est exclue. Mais cette objectivité est de deux ordres qui doivent être distingués. L'objectivité est d'abord en Dieu, c'est ce que Barth appelle l'objectivité primaire. Dieu est d'abord « pour lui-même un objet directement connaissable »¹⁸⁷. Ainsi le Père connaît le Père et le Fils connaît le Père comme objet directement connaissable. L'homme, lui, peut connaître Dieu indirectement, sous un aspect voilé qui est approprié à l'état de créature. Barth qualifie cette seconde objectivité de secondaire. Elle n'ouvre pas à un degré moindre de vérité, Dieu en effet « demeure pleinement lui-même sous cet aspect voilé ». L'homme connaît Dieu non pas par une connaissance objective directe, mais par tel objet, créé par Dieu, différent de Dieu mais qui est l'intermédiaire par lequel Dieu se révèle. Jésus en qui Dieu est uni à l'homme donne *a fortiori* accès à la connaissance pleine et entière du Père. « Qui m'a vu a vu le Père »¹⁸⁸ dit Jésus à Philippe. Mais cette connaissance en vérité du Père n'est pas directe. C'est par la médiation du Fils que l'homme peut voir le Père. C'est aussi par la médiation de la foi du Christ (Ga 2,16) que l'homme est justifié et que la communion avec Dieu est établie. C'est selon Barth

¹⁸⁶ C. GRAPPE, A. MARX, *Le sacrifice : vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Essais bibliques, n° 29), Genève, Labor et Fides, 1998, p. 78-79.

¹⁸⁷ K. BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953, traduit par RYSER F., p. KDII-1 D fasc. 6, 14.

¹⁸⁸ Jn 14,9

la connaissance de Dieu par la foi, et donc de manière indirecte, qui prévient l'idolâtrie et la superstition. La vision de Dieu par la foi, « par derrière » comme Moïse a pu voir Dieu, protège de l'aveuglement qui est source des fausses images que l'homme se crée alors par projection de lui-même, et qui mènent à l'idolâtrie ou à l'incrédulité. Ainsi la connaissance de la toute-puissance de Dieu le Père est accessible à l'homme de manière indirecte, par les objets créés, et de manière éminente par la médiation du Christ dont la filiation nous permet d'appeler Dieu par l'Esprit « Abba, Père »¹⁸⁹. Il ne s'agit pas ici d'ignorer que la double titulature de Dieu le Père Tout-Puissant dans le premier article du Credo a une origine complexe. L'affirmation de paternité a son origine à la fois dans la paternité du Fils en qui les hommes sont cohéritiers, et aussi dans la paternité de l'ensemble de la création (voir Clément de Rome et Justin) ; « la paternité est liée à la souveraineté universelle de Dieu » et à la création qui est déjà une alliance¹⁹⁰. Et ainsi, que ce soit par la création de l'univers ou par la filiation du Christ dont l'homme est héritier, la toute-puissance exprime la relation de Dieu avec ses créatures. Reprenant la distinction que fait Barth entre objectivité directe et indirecte, dans l'attitude de non-puissance adoptée par le Christ dans sa vie publique jusqu'à la croix, et le choix de non-puissance manifesté par Dieu dans l'incarnation et à la croix, Dieu se donne à connaître indirectement ; ainsi la non-puissance révèle par la foi la toute-puissance de Dieu, selon un aspect voilé qui permet à l'homme d'avoir la connaissance pleine et véritable de la toute-puissance dans les modalités adaptées à sa condition de créature, dans « le faible écho que nous en percevons » (Jb 26,14b)¹⁹¹. Ainsi avec la non-puissance Dieu ne renonce-t-il pas à la toute-puissance comme Ellul l'affirme, mais bien plutôt il manifeste sa Puissance de manière intelligible et perceptible en vérité pour l'homme.

Analogie entre toute-puissance et non-puissance

Il reste à expliciter comment la négation de puissance peut véritablement révéler une toute-puissance, comment le Rien peut manifester le Tout. Pour expliciter cette relation entre toute-puissance et non-puissance, il peut être utile de s'inspirer du lien établi, sur un autre registre, entre temps et éternité, deux concepts eux aussi apparemment antinomiques. Ellul lui-même caractérise l'éternité comme « une dimension de la temporalité qui nous excède, et dont

¹⁸⁹ Rm 8,15

¹⁹⁰ B. SESBOÜÉ, J. WOLINSKI, *Histoire des dogmes. tome I. Le Dieu du Salut*, t. 1, Paris, Desclée, 1994, p. 106.

¹⁹¹ M.-F. LACAN, « Puissance », dans X. LÉON-DUFOUR, ET AL. (éds), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 2013, p. 1060-1068 (p. 1062).

nous ne pouvons rien dire »¹⁹². Jean-Yves Lacoste établit de fait un rapport d'analogie entre le temps et l'éternité¹⁹³. Sa démarche peut être synthétisée ainsi : Lacoste montre d'abord que l'homme est fait de chair et de temps, qu'il ne peut être entendu comme homme que dans la finitude de sa dimension temporelle et de sa matérialité charnelle. Pour l'homme, il est donc « essentiel d'être fait de chair et de temps autant que d'esprit »¹⁹⁴. L'événement de la Résurrection et de l'Ascension, « l'exaltation du ressuscité »¹⁹⁵ indique à la théologie, et lui permet d'affirmer, que le monde matériel et le temps ne constituent pas l'horizon eschatologique de l'homme et que donc chair, corps et temps doivent être tenus comme assumés et pensables hors-monde. Le philosophe convoque alors l'analogie de l'être concrétisée en Jésus-Christ, « analogia entis concreta », telle que formulée par Hans Urs von Balthasar, pour établir un rapport d'analogie entre temps et éternité, « analogia temporis et aeternitatis »¹⁹⁶. En effet, pour Balthasar, en Jésus-Christ Dieu et l'homme sont plus qu'en rapport d'alliance : « Dieu, dans un mouvement d'amour, sort de lui-même pour rencontrer l'homme. À ce mouvement, répond l'ouverture consentante de l'homme à l'initiative divine, qui lui permet de participer à la vie même de Dieu »¹⁹⁷. Jésus de Nazareth, « être-dans-le-monde » de Dieu est tourné vers Dieu. Ainsi donc la temporalité dans laquelle Jésus de Nazareth est inscrit n'exclut pas une relation entièrement et en permanence extasiée vers Dieu, dans une union où l'être-dans-le-monde est dévoilé dans « l'être-vers-l'autre ». D'autre part, l'éternité de Dieu, pensée selon Boèce comme « possession totale et simultanée d'une vie qui n'a pas de fin »¹⁹⁸, ou encore exprimée selon Pannenberg comme « résonance de tous les événements en un présent unique »¹⁹⁹, n'exclut pas que Dieu se donne chair et temps en l'homme Jésus. Lacoste poursuit : ce rapport d'analogie entre temps et éternité ne se condense pas dans une ressemblance, à moins de tenir cette ressemblance dans une dissemblance bien plus grande encore²⁰⁰. En effet la relation à Dieu est unilatérale et tout ce que nous attribuons à Dieu de manière affirmative ou négative est

¹⁹² J. ELLUL, *Éthique de la sainteté*, p. 23.

¹⁹³ J.-Y. LACOSTE, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* (Théologiques), Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 78-81.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 78.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 80-81.

¹⁹⁷ É. GAZIAUX, « Compte-rendu de G. De Schrijver, "Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar" », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 21, Louvain, Leuven University Press, n° 1, 1983, p. 99-101 (p. 100).

¹⁹⁸ J.-Y. LACOSTE, *Note sur le temps*, p. 80.

¹⁹⁹ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie. Band 1*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, p. 359. dans O. RIAUDEL, *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg* (Cogitatio fidei, 256), Paris, Cerf, 2007, p. 386.

²⁰⁰ Sur l'analogie d'attribution, voir : G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de L'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 63), Louvain, Peeters, 1983, p. 53.

infiniment en-deçà de sa réalité qui nous est inaccessible²⁰¹. La temporalité de Jésus de Nazareth n'est pas non plus dissoute dans l'éternité de Dieu. Mais en Jésus le temps de l'homme ne se referme pas définitivement dans la mort. Dans l'éternité, il s'ouvre au contraire et « accomplit sa définition la plus inévidente, mais la plus radicale »²⁰², trouve son essence, encore indéterminée.

Ellul éprouverait pour le moins une grande méfiance à l'égard d'un raisonnement basé sur une analogie entre Dieu et l'homme, cependant une démarche similaire à celle de Jean-Yves Lacoste sur le temps et l'éternité peut être entreprise pour identifier un rapport d'analogie entre la toute-puissance de Dieu que révèlent les Écritures et que professent les symboles de foi, et la non-puissance telle que définie par Jacques Ellul. Une telle démarche par l'analogie s'appuie notamment sur Rm 1,20 qui affirme à propos de Dieu que « depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence ». Reprenons maintenant le cheminement emprunté par Lacoste et appliquons-le à la non-puissance. L'homme est un être fini et limité dans ses capacités physiques, psychiques, cognitives, spirituelles et relationnelles. Il ne peut être entendu comme homme que dans sa matérialité charnelle qui implique la limitation de ses capacités et de sa puissance dans toutes ses dimensions. Pour être homme, il est donc essentiel d'être fini et limité. Plus encore l'événement de la Passion de Celui qui est l'homme par excellence (*Ecce homo*) indique que l'accomplissement de l'union entre divinité et humanité, réalisé par et en Jésus sur la croix, exige l'abandon de toute puissance provenant de lui-même, pour s'en remettre seulement à Dieu. L'événement de la Résurrection et de l'Ascension valide cet abandon et confirme et la pleine humanité accomplie en Jésus-Christ et l'union réalisée en lui de la divinité et de l'humanité. C'est ainsi que nous pouvons reprendre l'analogie de l'être concrétisée en Jésus-Christ et formulée par Balthasar : Jésus de Nazareth, l'« être-dans-le-monde » de Dieu est tourné vers Dieu. La non-puissance dans laquelle Jésus de Nazareth s'inscrit participe d'une relation entièrement et en permanence extasiée vers Dieu, dans une union où l'être-dans-le-monde est dévoilé dans « l'être-vers-l'autre ». D'autre part, la toute-puissance de Dieu pensée selon Grégoire de Nysse comme « soutien et conservation de la création dans l'être »²⁰³ n'exclut pas que Dieu choisisse

²⁰¹ Voir : P. KNAUER, « Dieu : « sans lequel rien n'existerait » », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 133, n°4, 1^{er} décembre 2011, p. 620-632 (p. 631), DOI : 10.3917/nrt.334.0620. Voir aussi Eberhard Jüngel qui maintient que Dieu est « l'inconnu radicalement distinct du monde », tout en avouant qu'en affirmant cela il est possible que nous nous interdisions « d'accueillir l'événement d'un Dieu qui se tourne vers l'homme » : G. REMY, « L'analogie selon E. Jüngel. Remarques critiques. L'enjeu d'un débat », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 66, n° 2, 1986, p. 147-177 (p. 150-151), DOI : 10.3406/rhpr.1986.4861.

²⁰² J.-Y. LACOSTE, *Note sur le temps*, p. 81.

²⁰³ Voir A. DE HALLEUX, « « Dieu le Père tout-puissant » », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 8, n° 4, 1977, p. 401-422 (p. 408), DOI : 10.3406/thlou.1977.1580.

la non-puissance en l'homme Jésus. L'analogie de l'être inclut une relation de proportionnalité entre Dieu et l'être mais elle ne s'épuise pas dans cette relation. Balthasar considère que cette analogie de proportionnalité se développe dans une correspondance de l'homme Jésus à Dieu par l'obéissance, qui, loin d'être une aliénation, amène l'homme à réaliser la perfection de sa condition humaine, en « harmonieuse et juste relation avec lui-même » ; tout en étant « en même temps le moyen dont Dieu se sert pour se révéler lui-même »²⁰⁴. Ce rapport d'analogie — rapport de don, d'accueil et de concordance — s'atteste dans le rapport entre toute-puissance et non-puissance, constitutifs respectivement de l'être Dieu et de l'être de l'homme Jésus. Mais il ne se restreint pas à une ressemblance, qui serait de fait une dissemblance. La non-puissance de Jésus de Nazareth n'est pas non plus absorbée dans la toute-puissance de Dieu le Père. Balthasar voit dans « le déroulement ininterrompu du courant de l'amour »²⁰⁵ — dans l'état d'abandon du Fils et en même temps de la déréluction du Père qui se dessaisit de lui-même — un « flux qui balaye tout [péché, et qui] est le signe aussi bien de l'absolue toute-puissance que de l'impuissance absolue que le Dieu trinitaire a voulu devenir *pro nobis* »²⁰⁶. Soulignons que le terme *impuissance absolue* n'a pas ici la valeur qu'Ellul lui attribue dans sa dialectique. Le choix de Dieu de devenir cette impuissance absolue l'identifie davantage à la non-puissance ellulienne. Ainsi, en Jésus la finitude de l'homme et le choix de la non-puissance ne trouvent pas une conclusion définitive dans la mort. Dans la toute-puissance, la non-puissance s'ouvre au contraire et accomplit sa définition la plus inévidente, mais la plus radicale, trouve son essence, encore indéterminée.

Cette analogie trouve un écho dans la théologie de la croix de Luther qui, souligne Benoît Bourguine, « relève de l'épistémologie théologique : préférer la révélation de Dieu *sub contrario*, sous l'apparence contraire, à l'analogie à partir des choses créées ; c'est le Christ crucifié qui révèle le Dieu caché et non les attributs divins abstraits »²⁰⁷. Car selon Luther c'est sur la croix que le Christ révèle le Père en plénitude et de manière appropriée. Pour une théologie catholique « fatiguée du théisme », la *theologia crucis* de Luther, appuie Adolphe Gesché, en proposant « Jésus-Christ comme lieu de Dieu » permet de « prendre en compte la figure concrète de la réalité comme épiphanie de vérité »²⁰⁸. Eberhard Jüngel, soulignant dans un geste œcuménique

²⁰⁴ G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de L'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, p. 57.

²⁰⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, Fribourg-en-Brisgau, Johannes, p. 307, dans *Ibid.* p. 329.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ B. BOURGUINE, « Crux sola. La christologie de Luther à la lumière de sa *theologia crucis* (première partie) », dans *Irenikon, Monastère de Chevetogne (Chevetogne)*, t. 70, 1997, p. 476-495 (p. 479).

²⁰⁸ A. GESCHÉ, *Dieu pour penser. III: Dieu*, Paris, Cerf, 2001, 2^e éd., p. 79.

les travaux d'Héribert Mühlen sur la théologie de la croix, en approfondit l'articulation trinitaire pour penser la vie de Dieu comme s'accordant avec la mort de Jésus, en la prenant sur soi et l'endurant, et ainsi en la rendant victorieuse. L'événement de la mort du crucifié concerne ainsi non pas uniquement « le vrai homme », mais aussi « le vrai Dieu »²⁰⁹, et c'est dans la croix que Dieu est tout-puissant²¹⁰ non seulement par sa victoire sur la mort mais aussi en la subissant.

Au sein de la théologie catholique, Hans Urs von Balthasar met l'accent, avec la notion de kénose du Père qu'il développe, sur l'essence du Père qui est de se donner, qui est, en tant qu'Amour, de « se vider », et ce faisant non pas de « se perdre » mais de « se communiquer » dans cet acte de don. Pour Balthasar, la kénose n'est pas principalement un don de Dieu pour autrui, pour la création, et encore moins un don de l'ordre de la nécessité. La kénose pour la création de Dieu, qui se communique comme source de vie jaillissante et permet aux créatures d'exister, est une conséquence et une expression d'une kénose dans l'être même de Dieu. La kénose de l'incarnation du Christ et celle de la croix sont, elles-aussi, contenues dans la kénose intra trinitaire qui participe de son être-même. Elles sont les manifestations par Dieu des possibilités de l'amour infini²¹¹. Il nous semble que l'exposition que nous avons amorcée ici d'une telle théologie kénotique se prémunit des risques de déisme, d'arianisme ou de remise en cause de l'éternité divine, tels que formulés par Pannenberg²¹². Et ainsi, la non-puissance ne fonde pas seulement une éthique, elle manifeste aussi Dieu dans son être même, elle est manifestation, pour l'homme, de la toute-puissance de Dieu.

La non-puissance en germe dans la toute-puissance

La définition de Grégoire de Nysse de la toute-puissance comme « soutien et conservation de la création dans l'être » trouve peu d'écho avec l'idée d'une puissance dominatrice absolue. Elle trouve cependant des résonances chez nombre de théologiens contemporains. Chez Pannenberg par exemple, pour qui l'agir de Dieu reste toujours orienté vers « l'existence [et] la vie de ses créatures »²¹³ et sa toute-puissance s'exprime en particulier par le salut des créatures qui

²⁰⁹ B. BOURGINE, « Crux sola. La christologie de Luther à la lumière de sa theologia crucis (première partie) », sect. Conclusion générale.

²¹⁰ M. VIAL, *Pour une théologie de la toute-puissance de Dieu*, p. 131.

²¹¹ Voir : G. VANDEVELDE-DAILLIÈRE, « L'«inversion trinitaire» chez H.U. von Balthasar », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 120, n° 3, 1^{er} septembre 1998, p. 370-383 (p. 376-378). Voir aussi : V. HOLZER, « Christologie de la figure (Gestalt) et christologie de la kénose chez Balthasar », dans *Revue des Sciences Religieuses*, t. 79, n° 2, 2005, p. 249-278 (p. 258-263), DOI : 10.3406/rscir.2005.3760.

²¹² O. RIAUDEL, *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg* (Cogitatio fidei, 256), Paris, Cerf, 2007, p. 403-411.

²¹³ W. PANNENBERG, *Théologie systématique* (Cogitatio fidei, 268), Paris, Cerf, 2008, p. 536.

s'émancipent, s'autonomisent et se rebellent. Dans cette ligne de pensée, la toute-puissance peut être formulée ainsi : « la toute-puissance de Dieu consiste en ce que rien ne puisse être sans lui ; il est donc celui qui reste puissant en tout ce qui arrive »²¹⁴. Cette définition se prolonge chez Ellul pour qui Dieu ne veut pas tout régir dans un monde qui est aléatoire et dominé par le péché, mais dans lequel se joue la promesse de Dieu. Il apparaît ainsi nécessaire de préciser ce qu'il faut entendre par toute-puissance de Dieu. D'autant plus que l'affirmation de la toute-puissance de Dieu a suscité et continue de provoquer un large spectre de réactions allant du rejet de toute théodicée et du refuge dans une aporie agnostique ou athée, à l'élévation en doctrine chrétienne d'un pouvoir divin qui serait totalitaire, inique, incompatible avec la Révélation d'un Dieu Amour, et, par rejet, la « racine des aliénations existentielles et sociales de l'homme »²¹⁵. Nous commencerons par préciser l'origine étymologique de l'expression « Tout-Puissant » et ses glissements sémantiques au cours des siècles.

Commençons donc par préciser les sens que revêt le terme « Tout-Puissant ». Il est pour cela nécessaire de revenir à ses origines, dans les textes bibliques et dans les formalisations des premières expressions de la foi chrétienne, puis de retracer son évolution historique à travers les siècles. L'expression « Dieu le Père Tout-Puissant » revêt une importance fondamentale dans le premier article du symbole de Nicée-Constantinople. Au IV^e siècle, le terme grec *pantokratôr* repris par le Credo est déjà l'héritier de sources multiples : la Bible de la LXX, le Nouveau Testament, mais aussi les écrits de nombreux auteurs prénicéens, qui eux-mêmes traduisent en partie les influences de la pensée grecque. Dans la Septante, *Kyrios pantokratôr* traduit YHWH (*Elohim*) *Sabaoth* comme en 2 S 5,10;7,8. De plus, *El Shaddai*, en Jb 5,17, est également rendu par *pantokratôr* dans la Septante²¹⁶. Dans ces contextes vétérotestamentaires, ce sont des titres divins aux accents dominateurs et nationalistes, et principalement *Sabaoth*, (le Dieu) des armées (d'Israël), qui sont rendus par ce nouveau terme grec qui ajoute un élargissement à une dimension universelle. Les neuf occurrences néotestamentaires de *pantokratôr*, dans le livre de l'Apocalypse, se trouvent « toujours dans un contexte de ton solennel, voire “liturgique”, et où l'universalisme de la domination divine se teinte d'eschatologie messianique. »²¹⁷ Le sens biblique de *pantokratôr* semble donc principalement associé à l'idée de domination. Plusieurs glissements sémantiques vont s'opérer aux II^e et III^e siècles. Dans la plupart des premiers écrits chrétiens, la toute-puissance divine est associée à l'acte de création de l'univers. Ce lien se retrouve notamment dans la *Didaché*, et aussi chez Justin, Irénée ou encore

²¹⁴ P. KNAUER, « Dieu », p. 629.

²¹⁵ A. DE HALLEUX, « « Dieu le Père tout-puissant » », p. 401.

²¹⁶ B. SESBOÛÉ, J. WOLINSKI, *Histoire des dogmes. tome I. Le Dieu du Salut*, p. 105-107.

²¹⁷ A. DE HALLEUX, « « Dieu le Père tout-puissant » », p. 408.

Tertullien²¹⁸. Mais, comme le note André de Halleux, la corrélation entre création et toute-puissance dans ces écrits ne signifie pas pour autant synonymie : « De par sa dérivation du verbe *krateîn*, le mot *pantokratôr* devait normalement marquer un rapport permanent de Dieu avec l'univers plutôt que l'acte inaugural de sa fondation »²¹⁹. De fait, cette distinction est marquée dans certains écrits anciens tant juifs que chrétiens, et par exemple chez Théophile d'Antioche qui distingue les titres : « créateur (*poiêtês*) parce qu'il est lui-même fondateur (*ktistês*) et créateur de l'univers (*ton holôn*) », mais « *Pantokratôr* parce qu'il tient (*krateî*) et embrasse (*emperiecheî*) lui-même l'univers (*ta panta*) » ; ou encore chez Origène qui justifie la qualification divine de *pantokratôr* pour la raison qu'il « régit (*krateî*) providentiellement tous les êtres venus à l'existence (*gegenêmenôn*) par lui »²²⁰. Halleux souligne la rupture introduite par Théophile, et avant lui par l'auteur juif alexandrin de la lettre à Aristée, qui en comprenant dans *pantokratôr* le verbe implicite *kratein* comme suivi d'un accusatif plutôt que d'un génitif en ont changé le sens de « régir » à « tenir ». En joignant à *kratei* le verbe *emperiecheî*, Théophile commet de plus une « trahison », reprenant les termes de la pensée du présocratique Anaximène pour qui l'air était la substance première, l'origine de toute chose, et dont la terminologie s'était déjà retrouvée dans la pensée platonicienne et stoïcienne, et même dans le Nouveau Testament²²¹. Les variations du sens de *pantokratôr* sont aussi dues à la présence dans les attributs du mot « Père » et des compréhensions multiples de ce que recouvre la paternité divine, mais aussi des débats sur la divinité du Fils et son rapport avec le Père. Sans développer ici la trame historique de ce jeu d'influence, il convient de noter deux points : d'abord, malgré le retour à l'époque du symbole œcuménique de la notion biblique de domination, la persistance du sens grec premier ; ainsi l'expriment Grégoire de Nysse et le pseudo Denys :

Selon Grégoire de Nysse, Dieu est *pantokratôr* parce qu'il soutient (*perikrateî*) et conserve (*syntêrei*) la création dans l'être, parce qu'il relie (*synecheî*) tout dans l'être, parce qu'il saisit (*katecheî*), a dans sa main, entoure (*perilambaneî*), mesure (*perimetreî*) de la main, parce qu'il enveloppe (*periecheî*) toute la création en soi-même [...] Le ps.-Denys commente semblablement le même nom divin en expliquant que tout subsiste (*synestêken*) dans la divinité en s'y trouvant gardé et maintenu (*diakratoumena*) dans son fondement. Plus loin, il décrit Dieu comme le siège (*hedra*) reliant (*synechoûsa*) et enveloppant (*periechoûsa*) l'univers, comme la racine faisant croître, nourrissant et reliant l'univers ; et ce n'est qu'en dernier lieu que lui aussi définit la toute-puissance comme la *thearchia pantôn*

²¹⁸ *Ibid.*, p. 409.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 409.

²²⁰ *Ibid.*, p. 410.

²²¹ *Ibid.*, p. 410-411.

kratoûsa, comme le pouvoir divin régissant toutes choses et « gouvernant les administrés » (*toîs dioikoumenois eparchoûsa*). Encore ce pouvoir n'a-t-il rien d'extérieur ni de forcé, puisqu'il est caractérisé comme désirable et aimable (*efetê kai eperastos*), voire même, selon le langage amoureux des mystiques, comme « jetant sur toutes (ses créatures) les libres jous et les douleurs suaves de l'amour (*erôs*) de sa bonté »²²².

Il faut souligner ensuite l'émergence d'une nouvelle nuance dans le vocabulaire même de la domination. En effet, la perpétuation du sens de celui qui tient, régit, innerve, baigne l'univers de son souffle d'amour, n'a cependant pas empêché, lors du passage au latin, pantokratôr d'être traduit par *omnipotens*, au sens de *rerum omnium potens Juppiter*²²³, maître de toutes choses, celui qui peut tout faire, y compris « provoquer unilatéralement ce qui se produit normalement par des causes terrestres »²²⁴ et cela quand bien même *omnipotens* traduit plus naturellement *pantodynamos*, et qu'une traduction plus immédiate de *pantokratôr* serait *omnitenens*. Augustin résout d'ailleurs élégamment la question en affirmant que les deux termes sont synonymes²²⁵. De fait, *omnipotens* introduit une variation de sens particulièrement intéressante dans le cadre de notre travail : celle d'une « virtualité non réalisée en fait » que l'on retrouve chez des auteurs comme Plaute et souvent chez Cicéron²²⁶. Ce nouveau glissement apporté par *omnipotens* permet de comprendre la toute-puissance de Dieu aussi comme une potentialité non actualisée, qui inclut la retenue de Dieu au service de sa Sagesse et de son Amour. La similitude avec la non-puissance au sens ellulien est frappante. En effet pour Ellul, Dieu dans sa souveraineté « ne choisit pas les moyens de puissance »²²⁷, il ne détruit pas le mal.

Le rapide parcours historique et étymologique que nous avons entrepris des différents sens que revêt la toute-puissance de Dieu nous montre que, de manière subtile, le terme « tout puissant » exprimé dans le symbole nicéen synthétise, au gré des glissements opérés par les traductions, les écrits des premiers auteurs chrétiens et les influences de la pensée grecque, toutes les harmoniques de l'attribut divin, quand bien même elles se trouveraient en tension les unes avec les autres : domination souveraine, puissance créatrice, souffle qui embrasse et soutient le cosmos, amour donné à l'ensemble des créatures, gouvernance prudente du roi de l'univers, ainsi que capacité d'agir retenue par sa sagesse. La toute-puissance de Dieu comprend

²²² *Ibid.*, p. 417-418.

²²³ *Ibid.*, p. 419.

²²⁴ P.M.F. OOMEN, « God's Power and Almightyness in Whitehead's Thought », dans *Open Theology*, t. 1, De Gruyter Open Access, n° 1, 14 octobre 2015, p. 277-292, DOI : 10.1515/opth-2015-0013, p.286 : « unilaterally bring about what normally occurs through worldly causes »

²²⁵ A. DE HALLEUX, « « Dieu le Père tout-puissant » », p. 420.

²²⁶ *Ibid.*, p. 419-420.

²²⁷ J. ELLUL, *La loi de liberté*, p. 139.

ainsi en filigrane dans son expression même la dialectique puissance — non-puissance de Jacques Ellul. Il est un écueil à éviter cependant, et c'est Tillich qui le relève. Tillich affirme, en accord avec les racines historiques et sémantiques du terme toute-puissance, que la religion et la théologie doivent rejeter le concept d'omnipotence comme la capacité pour Dieu de faire tout ce qu'il veut. De surcroît, pour Tillich cette affirmation impliquerait un Dieu qui doit choisir de manière permanente entre faire et ne pas faire, choisir ou non de concrétiser telle ou telle possibilité. Tillich rejette cette conception de Dieu, qui fait de Dieu un être qui se tient à côté des autres êtres²²⁸. En d'autres termes un dieu non puissant ne serait pas Dieu mais une créature parmi d'autres. La non-puissance de Dieu ne peut ainsi s'entendre que comme une conceptualisation apte à éduquer les représentations humaines à la réception de la toute-puissance telle qu'elle se révèle pleinement dans le Fils incarné. Dieu est et reste le Tout-Puissant, créateur et Père.

Limiter nos représentations de la toute-puissance

La toute-puissance n'est donc pas la capacité pour Dieu de tout faire au gré de n'importe quel caprice divin, ce qui est une acception à la fois très répandue du terme, et inadmissible à notre entendement. Tout inadmissible que soit cette acception du terme, elle correspond à une représentation de Dieu, erronée mais fréquente, que l'homme se fabrique en projetant sa conception d'une idole sur la réalité divine. C'est bien « une limitation nécessaire de nos *représentations* de la toute-puissance, qui résulte de l'être-créditeur *effectif* de Dieu »²²⁹, qu'il convient d'opérer comme le souligne Medard Kehl. En effet, précise-t-il, il n'y a pas de limitation de la puissance de Dieu qui provienne soit d'un facteur externe, soit de Dieu lui-même. En ce sens le renoncement à la toute-puissance n'est pas compatible avec l'être de Dieu. C'est la toute-puissance elle-même qui ne peut contredire la divinité de Dieu qui est Amour et bonté et ne peut s'opposer au *bon* vouloir du Père de toutes les créatures.

Il resterait à vérifier l'identité entre la non-puissance et l'Amour qui est affirmée à quelques reprises par Ellul. En effet, une difficulté surgit. Peut-on réduire l'Amour — au sens où Dieu est Amour, c'est-à-dire au sens où l'Amour est la façon dont Dieu se révèle à

²²⁸ P. TILlich, *Théologie systématique II. Deuxième Partie : L'être et Dieu*, Paris - Genève - Laval, Cerf - Labor et Fides - Presses de l'Université Laval, 2003, traduit par GOUNELLE A., p. 158.

²²⁹ M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon* ». *Une théologie de la Création* (Cogitatio Fidei, 264), Paris, Cerf, 2008, traduit par HOFFMANN J., p. 91.

l'homme — à l'un des pôles d'une dialectique ? Peut-on tenir que Dieu, ou sa Révélation, occuperait simplement une position dans un schéma dialectique ? C'est certes prendre quelques mots dans une œuvre de soixante livres et de plus de mille articles, mais la formule mérite d'être interrogée. Si la non-puissance s'identifie à l'Amour, et si l'Amour est révélation de Dieu, alors réduire la non-puissance à un pôle d'une dialectique puissance — impuissance — non-puissance reviendrait à enfermer Dieu lui-même dans un schéma conceptuel.

Notre cheminement ne serait pas complet si nous omettions de souligner que Dieu est le Tout-Puissant en qui nous pouvons nous confier, prier avec confiance pour la délivrance des afflictions qui touchent l'humanité. Comment pourrions-nous en effet prier Dieu si nous n'avions pas l'assurance qu'il nous tient dans sa main et qu'il veut et peut ce qui est bon pour l'homme et pour la création ? Nous mettons notre confiance en Dieu le Père Tout-Puissant comme le premier article du Credo l'affirme et nous prions Notre Père, qui est Père en tant que créateur et Tout-Puissant en tant que créateur.

Au terme de cette deuxième partie, nous avons soumis à un examen critique l'affirmation ellulienne — formulée de façon lapidaire — selon laquelle Dieu renonce à sa toute-puissance. Ce parcours théologique, patristique et exégétique autour de la notion d'omnipotence nous a permis de montrer que la non-puissance constitue précisément le mode selon lequel Dieu manifeste sa toute-puissance de façon humainement recevable. Dieu ne cesse pas d'être tout-puissant à la croix — c'est au contraire la croix qui révèle pleinement qui est Dieu. Le choix de la non-puissance assumé à la croix par le Fils, et consenti par Dieu comme Père, ouvre à une connaissance indirecte de Dieu et à une perception voilée — mais véridique — de sa toute-puissance. Ainsi comprise, la non-puissance comme manifestation de la toute-puissance divine opère une fonction critique décisive : elle démantèle les idoles de violence arbitraire que l'homme projette sur Dieu — nous aborderons ce point dans la troisième partie — et remet radicalement en cause nos représentations humaines de la divinité. Dieu est véritablement le Tout-Puissant, jusque dans le don infini qui le conduit à la croix, et c'est précisément en lui que nous pouvons nous confier avec assurance. La non-puissance, présentée généralement comme une éthique, possède donc également une portée théophanique : elle dit quelque chose de l'être même de Dieu.

C'est sur le fondement de cette manifestation de Dieu comme Tout-Puissant se révélant dans la non-puissance que nous pouvons désormais aborder la troisième partie de ce mémoire et développer les axes d'opérativité que le concept de non-puissance porte en lui.

3 L'OPÉRATIVITÉ DE LA NON-PUISSANCE

Pour Ellul, ce qui est désigné habituellement sous l'expression de « crise écologique » est un problème avant tout d'ordre spirituel²³⁰. Des quatre résultantes possibles qu'il imagine, la destruction totale, le chaos, le totalitarisme et enfin une société qui répond à l'appel des limites, seule la dernière apparaît souhaitable. Jacques Ellul affirme à maintes reprises l'absence d'objectif, de fin, de puissance ou d'utilité de la non-puissance. La non-puissance n'est que le style de vie qui s'accorde avec la fin donnée par Dieu à l'ensemble de la création, êtres humains et non humains, objets techniques compris. Jacques Ellul reconnaît toutefois un « *seul service effectif* »²³¹ rendu par les chrétiens dans leur attitude de non-puissance. Et c'est un service essentiel car il est fondement de la liberté de l'être humain et permet la formation des sociétés humaines. Il s'agit de l'instauration de limites. Les limites sont nécessaires pour fonder les sociétés, et pour permettre à l'homme de devenir libre : « la fixation de limites est l'acte humain par excellence, il est rigoureusement celui où s'exprime sa liberté »²³².

Sans ignorer les réserves formulées dans les pages qui précèdent, il convient de souligner que l'opérativité de la non-puissance ne saurait se réduire à la seule affirmation des limites — ou plutôt que ces limites et cette opérativité trouvent leur fondement commun dans le renouvellement de la vocation de l'homme qu'implique la non-puissance. Cette vocation renouvelée ne désigne pas le rôle diminué d'une créature à qui Dieu rognerait arbitrairement les capacités. Elle est au contraire image du mode d'agir divin lui-même — et plus encore : la pleine réalisation de l'homme en tant que créature finie entre en résonance avec l'être même de Dieu, qui est, nous l'avons montré, l'amour infini qui se donne et se kénotise. La limite assumée librement n'est donc pas une amputation de l'humain — elle en est l'accomplissement.

En qualifiant de non-puissance le mode d'action de Dieu dans le monde, Ellul exprime de façon renouvelée l'agir divin qui soutient et accompagne la création — conférant ainsi à la non-puissance une portée proprement théophanique. En proposant simultanément l'attitude de non-puissance du Christ comme modèle offert à tout homme, il ouvre la voie à un anthropocentrisme régénéré dans le Christ, susceptible d'apporter une contribution effective face aux

²³⁰ P. CHASTENET, « Sens écologique et théologique de la limite chez Jacques Ellul », dans *Études*, n° 4318, 11 septembre 2024, p. 81-91 (p. 90), DOI : 10.3917/etu.4318.0082.

²³¹ J. ELLUL, *Théologie et technique*, p. 323.

²³² *Ibid.*

crises contemporaines. Enfin, c'est l'ensemble des institutions et des actions humaines qui peuvent être soumises au critère de la non-puissance — laquelle se révèle alors tout à la fois exercice de discernement et clef herméneutique d'une portée significative.

3.1 *Vers un anthropocentrisme régénéré*

Nous formulons l'hypothèse que la non-puissance permet de ressaisir et de régénérer le modèle anthropocentrique en lui restituant sa vérité profonde. Ce faisant, elle offre un fondement théologique à l'acceptation volontaire des limites face aux crises climatiques et écologiques contemporaines — non comme contrainte imposée de l'extérieur ou comme écologie punitive, mais comme expression d'une vocation royale authentiquement assumée. Car c'est précisément en s'abaissant et en se limitant que l'homme se met à la hauteur de Dieu — ou plutôt à l'image de Dieu — retrouvant ainsi la stature véritable du roi-serviteur que la révélation lui assigne. La tentation inverse — celle de se hausser par la puissance et la démesure — n'est pas la marque de la royauté mais de sa contrefaçon, le signe d'une créature qui a perdu de vue sa vocation propre et qui, dans son hubris, se méprend sur sa propre grandeur et court à sa perte²³³.

La toute-puissance non-puissance

La non-puissance incite à repenser les visions anthropocentriques du monde en prenant pleinement acte de la condition humaine de créature, qui *volens nolens* doit son existence et sa vie à la puissance divine, qui est relation de Dieu à la créature et qui la soutient à chaque instant. C'est en premier lieu la compréhension de la signification de la toute-puissance de Dieu qu'El-lul invite à revisiter avec la non-puissance, nous l'avons abordé dans la précédente partie. En butant sur le mur de la théodicée et sur l'oxymore que peut constituer pour la rationalité la présence du mal dans un monde créé par un Dieu bon, les hommes ont progressivement embrassé de nouvelles représentations du monde permettant d'évacuer la toute-puissance de Dieu et par le même mouvement d'esquiver le problème du mal posé à l'esprit rationnel. La foi en un Dieu créateur se distingue de fait des visions non chrétiennes du monde, soit qu'elles affirment à la suite de Spinoza l'immanence de l'esprit et son identité de substance avec le monde — et sa compromission alors nécessaire avec le mal —, soit qu'elles nient toute réalité

²³³ « La chétive pécure s'enfla si bien qu'elle creva. » Jean DE LA FONTAINE, *La Grenouille qui se veut faire aussi grosse que le bœuf*. Fables, Livre I, 1668.

spirituelle en réduisant la totalité du réel à des entités purement matérielles en interaction via de seuls processus physico-chimiques²³⁴. La foi en l'acte créateur de Dieu ne peut faire l'impasse sur la toute-puissance qui lui est fermement attachée comme l'exprime et l'affirme le premier article du Credo. Ici, le concept de non-puissance peut avoir une première opérativité en rendant paradoxalement audible la toute-puissance de Dieu pour l'homme contemporain qui entend trop souvent l'expression toute-puissance comme synonyme d'injustice et de violence autoritaire. Déjà, en reprenant le parcours historique du terme *pantokratôr*, puis *omnipotens*, nous avons pu souligner la richesse sémantique qui se déploie dans l'expression « tout puissant ». Elle exprime notamment l'alliance que Dieu noue avec chacune de ses créatures et qui se traduit par la présence constante à ses côtés du créateur appelant à l'existence et la soutenant. Mais Ellul permet de refléter de manière particulière une facette de la toute-puissance, en prenant en compte les précisions exprimées plus haut sur la notion de renoncement de Dieu à sa toute-puissance. En effet, si le choix fait par Dieu de se conformer à l'agir de l'homme, même lorsque celui-ci le rejette, de ne pas s'imposer unilatéralement mais d'épouser les décisions de l'homme, en allant même jusqu'à y adhérer et à les vouloir, n'est pas renoncement à la toute-puissance mais bien perception de cette toute-puissance même, telle que l'homme peut l'entendre et la recevoir dans son état de créature finie, alors la non-puissance constitue un ardent appel à réformer et même à briser les images idolâtres communes de Dieu qui sous-tendent par mimétisme les comportements d'exploitation et de prédation à la base des cataclysmes anthropiques émergents. Ces images idolâtres n'émanent pas de Dieu mais sont en réalité les projections des comportements et des aspirations de l'homme-ennemi-de-Dieu, rebelle et prompt à la violence, aux rapports de domination et d'exploitation, à la dissimulation et au mensonge, qui veut se faire un nom pour lui-même. Tableau qui pourrait sembler noirci à l'extrême, mais qui en fait résume les attitudes dénoncées sans relâche par les prophètes tout au long des Écritures. Les représentations dévoyées de Dieu qui sont dessinées ainsi à la lumière de ces projections alimentent, par rejet, aussi bien l'athéisme, les systèmes où l'esprit du monde est purement immanent, que le déisme. Ici, la transcendance n'entretient plus aucune relation avec le monde, ce qui résout le problème de la théodicée, mais le face-à-face à distance qu'entretiennent ce dieu et le monde limite fatalement la divinité qui n'est plus que le sujet d'un objet et qui n'est donc pas véritablement Dieu²³⁵. Une didactique de la « toute-puissance non-puissance », entendue comme pleine affirmation pour notre temps de l'article premier du Credo, peut ainsi concrètement renouveler la catéchèse et l'évangélisation. Si la crise écologique est d'abord une

²³⁴ M. KEHL, *Et Dieu vit que cela était bon*, p. 18-20.

²³⁵ *Ibid.*, p. 24-25.

crise spirituelle comme le soutient entre autres Ellul, alors il est ainsi urgent pour l'homme non pas « d'arrêter de se prendre pour Dieu »²³⁶, mais de commencer à se mettre véritablement à la suite de Dieu et à agir à l'image de Dieu selon sa ressemblance.

L'homme descendu de son trône

Sur cette base, la non-puissance peut ainsi renouveler les modèles anthropocentriques, en régénérant leurs bases théologiques et philosophiques et *in fine* en subvertissant leurs dérivés pratiques appliqués aux domaines socio-économiques et écologiques. Tout d'abord, évoquons brièvement les principales familles de modèles à l'œuvre dans le débat continu sur la place de l'homme dans le monde et ses relations avec les autres entités²³⁷. Un premier type de modèle peut être qualifié d'« anthropocentrisme fort ». Il considère l'être humain comme séparé des entités non humaines et exerçant sur elles sa puissance. Selon l'article fondateur de Lynn White sur les causes de la crise écologique²³⁸, la racine de ce modèle se trouve dans une interprétation du premier chapitre de la Genèse (Gn 1,26-28), dont la lecture positionnerait au sommet de la création l'homme investi du mandat divin de la soumettre. Dans ce modèle les relations entre l'homme et les créatures non humaines, considérées comme moyens, sont régies par l'instrumentalisation et la recherche de l'efficacité. Il est notable que ces caractéristiques soient justement celles qu'Ellul identifie pour le système technicien, et effectivement les critiques de White — citons Dominique Bourg — en souligneront les origines dans la pensée grecque et dans la modernité, plutôt que dans la Genèse et le christianisme²³⁹. Le pendant athée de ce modèle pourrait être qualifié d'« anthropocentrisme éclairé ». Contrairement à l'anthropocentrisme fort, l'homme ne fait ici plus partie de la nature, il en est découplé, la surplombe. Il a pris la place du Dieu de l'athéisme comme le professent les promoteurs de ce modèle. Ainsi, Stewart Brand assure : « nous sommes comme des dieux et nous devons nous montrer à la hauteur »²⁴⁰. Ce modèle envisage le futur sous les auspices du progrès technologique et d'un technosolutionnisme toujours renforcé.

²³⁶ Thomas HERTOGE, physicien louvaniste assistant de Stephen Hawking, *L'Origine du temps*, Odile Jacob, 2023, p. 260.

²³⁷ Voir Y. DE MAESENEER, *Environmental Ethics. Course*, Louvain, Katholieke Universiteit Leuven, 2024.

²³⁸ L. WHITE, « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », dans *Science*, t. 155, American Association for the Advancement of Science, n° 3767, 10 mars 1967, p. 1203-1207, DOI : 10.1126/science.155.3767.1203.

²³⁹ D. BOURG, « Les débats théoriques ouverts par Lynn White », dans *Les racines historiques de notre crise écologique*, Presses Universitaires de France, 2019, p. 51-80 (p. 58-59), DOI : 10.3917/puf.white.2019.01.0051.

²⁴⁰ Stewart BRAND, cité par Mark LYNAS dans « The God Species: Saving the Planet in the Age of Humans ». Washington, D.C., National Geographic, 2011 : « We are as gods and have to get good at it ».

En réaction à l'anthropocentrisme fort, mais sans doute plus encore à l'anthropocentrisme éclairé, se sont développés de nouveaux modèles, écocentriques ou biocentriques. Ces modèles s'appuient sur les travaux de philosophes qui s'inscrivent eux-mêmes dans les différentes grandes catégories d'éthiques. Ainsi Peter Singer développe l'égalitarisme de Jeremy Bentham et milite en faveur de « la libération animale »²⁴¹ en s'appuyant sur une éthique utilitariste. Singer plaide pour une prise en compte égale des intérêts de tous les êtres sensibles, étendant ainsi la préoccupation morale au-delà des humains. Il rejette le spécisme et toute place particulière de l'homme par rapport aux autres espèces. Tom Regan réfute à l'inverse la légitimité d'une approche utilitariste pour les animaux. Sa position s'inscrit dans la perspective des droits des animaux. Il développe une position déontologique, mais contrairement à Kant pour qui les droits des animaux sont indirects et les hommes ont des devoirs envers eux uniquement dans la mesure où ces devoirs aboutissent à des devoirs envers les êtres humains, Regan confère à l'animal une valeur inhérente en tant que « sujet d'une vie » qui a des expériences, positives ou négatives et une relation au temps, présent, passé et futur : « Tous ceux qui possèdent une valeur intrinsèque la possèdent à égalité, qu'ils soient des animaux humains ou non »²⁴².

Ces différentes approches ont donné lieu à des conflits entre militants de la cause animale et défenseurs d'une éthique environnementale qui s'intéresse tout autant aux plantes et même aux entités non vivantes, et qui critique l'accent mis sur les droits des animaux, ainsi que l'attention portée aux individus et à leur valeur intrinsèque. Ainsi J. Baird Callicott se prononce dans son essai de 1980 « Libération animale, une histoire triangulaire »²⁴³ contre l'idée d'un élargissement du champ de la préoccupation morale. Au lieu d'élargir ce champ dans un mouvement linéaire qui s'étendrait aux plantes pour aboutir à un biocentrisme, il faut, selon lui, adopter un point de départ différent, qu'il appelle écocentrisme, en faisant référence à Aldo Leopold et à son éthique de la terre. Pour Leopold, « une chose est juste quand elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique »²⁴⁴. Selon Callicott, nous devons penser en termes d'un triangle dont les trois sommets seraient d'une part l'humanisme moral hérité de la philosophie classique et de l'anthropocentrisme, d'autre part les

²⁴¹ P. SINGER, « Animal Liberation », dans K.S. (Kristin Sharon) SHRADER-FRECHETTE (éd.), Pacific Grove, Californie, The Boxwood Press, 1983, p. 103-112.

²⁴² T. REGAN, « The Case for Animal Rights », dans P. SINGER (éd.), *In Defense of Animals*, 1985, p. 9 : « All who have inherent value have it equally, whether they be human animals or not ».

²⁴³ J.B. CALLICOTT, « Animal Liberation: A Triangular Affair », dans *Environmental Ethics* (Oxford readings in philosophy), Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 29-59.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 39 et M. HOURDEQUIN, « Anthropocentrism and its Critics: Broadening Moral Concern », dans M. HOURDEQUIN, *Environmental Ethics: From Theory to Practice*, Londres, Bloomsbury Academic, 2024, 2^e éd., p. 67-107 (p. 86), DOI : 10.5040/9781350185890 : « A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise. ».

éthiques animales de Singer et de Regan, dont le point de départ est la prise en compte des êtres doués de sensibilité et l'évitement de la douleur, en étendant ces perspectives aux autres êtres vivants, et enfin, troisième sommet du triangle, les écosystèmes. En effet pour Callicott le souci des animaux en tant qu'individus n'inclut pas la protection par exemple des forêts tropicales ou des prairies, qui ne sont pas des êtres sensibles. Rejoignant la préoccupation de Leopold pour l'ensemble, Callicott propose d'adopter un écocentrisme qui prend comme base le bien-être de la terre entendue comme écosystème et s'oppose à l'anthropocentrisme et aux droits des animaux. Il faut selon Callicott partir de l'ensemble, qui est dépositaire de la valeur ultime, et non des individus qui n'ont de valeur que dans la mesure où ils contribuent à la communauté biotique. Une forêt primaire est ainsi dans son ensemble quelque chose de plus grand que la somme de ses parties. La primauté de l'ensemble sur les individus implique qu'éviter la souffrance n'est pas le but de l'éthique pour Callicott, car la souffrance existe dans la nature. Les positions de Callicott sur les animaux domestiques, productions artificielles de l'homme, sont à l'opposé de la libération animale : plutôt que de les libérer il s'agit pour lui de tous les supprimer. Autre philosophe fondateur pour l'écocentrisme, Arne Næss rompt totalement avec l'anthropocentrisme et insiste sur les relations homme-nature comme constitutives de l'identité humaine. Les positions radicales de Callicott et de l'écologie profonde de Næss, parfois qualifiées d'écofascistes, ont rencontré de fortes oppositions comme celles de Luc Ferry qui relève le cousinage de pensée de l'écologie profonde et des écrits de Wilhelm Heinrich Riehl ou de Walther Schoenichen qui ont inspiré le national-socialisme dans sa défense de la nature, et dans lesquels Ferry note que « la déconstruction du primat des intérêts individuels se conclut par une claire et nette revendication du droit des arbres et des rochers »²⁴⁵. Ferry souligne aussi l'anthropomorphisme d'une démarche qui vise à octroyer des droits et des valeurs intrinsèques sur la base de raisonnements purement humains²⁴⁶. Ferry dénonce encore la conséquence à laquelle mène l'écologie profonde qui fait de « l'univers matériel, de la biosphère ou du Cosmos, un modèle éthique à imiter par les hommes »²⁴⁷ en reniant tout l'héritage de la culture et les conquêtes du droit. Il va plus loin et décèle dans l'occultation opérée par écologistes profonds de tous les travers de la nature, pour ne retenir que ce qui paraît harmonieux et paisible, la volonté d'ériger la nature en « Être suprême » et en « ens perfectum »²⁴⁸. Et de fait, dans les modèles écocentriques priorité est donnée à la communauté biotique. Dans ces modèles les êtres humains et non humains, dans les écosystèmes, sont positionnés au même niveau, et leur valeur intrinsèque réside dans

²⁴⁵ L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992, p. 193.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 243.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 246.

²⁴⁸ *Ibid.*

les relations harmonieuses qu'ils peuvent entretenir. Certains modèles écocentriques prônent cependant non pas l'harmonie des relations, mais devant l'impossibilité de cette harmonie, au contraire la séparation entre les hommes et les non-humains et une approche de ré-ensauvagement du monde, quand ils n'appellent pas tout simplement à la disparition de l'humanité pour préserver les écosystèmes²⁴⁹.

Un décentrement inspiré par l'Évangile

Dieu est une hypothèse dont la plupart de ces modèles écocentriques n'ont pas besoin puisque l'écosystème en tient le rôle. Cependant des auteurs enracinés dans le dépôt de la foi chrétienne comme Holmes Rolston III, pasteur presbytérien et philosophe considéré comme le père de l'éthique environnementale, mettent aussi l'accent sur la valeur intrinsèque des écosystèmes, ainsi que sur celle de chaque individu vivant comme expérience ponctuelle dans le réseau de la vie interconnectée²⁵⁰. Rolston insiste aussi sur la responsabilité qu'a l'homme de « respecter les vitalités de la faune et de la flore qui nous entourent »²⁵¹. Dans un enracinement également chrétien, David Clough prône quant à lui une vision théocentrique où la créature humaine et les autres créatures sont toutes créées à l'image de Dieu. « La création est homogène » écrit Clough, « dans le sens où tout a le même statut ontologique devant Dieu, comme objet de sa volonté et de son amour créateurs »²⁵². L'analyse de l'éthique de Karl Barth, qu'il qualifie d'éthique de crise, conduit en effet David Clough tout d'abord à relever l'attention éthique sérieuse que les chrétiens, pour le théologien de Bâle influencé ici par Albert Schweitzer, doivent donner à leurs compagnons que sont les créatures animales²⁵³. Pour comprendre la responsabilité morale envers les autres créatures, il est nécessaire pour Clough d'étendre l'image de Dieu au-delà des êtres humains²⁵⁴. Selon Clough chaque créature a sa propre vocation et rejoint avec sa voix originale le chœur de louange qui s'élève vers Dieu et que forme l'ensemble

²⁴⁹ Par exemple le « Mouvement pour l'Extinction Volontaire de l'Humanité », <https://www.vhemt.org/findex.htm>

²⁵⁰ H. ROLSTON, *Environmental ethics. Duties to and values in the natural world* (Ethics And Action), Philadelphia, Temple University Press, 1988, p. 100, DOI : 10.2307/j.ctt1bw1jwf.

²⁵¹ H. ROLSTON, « Environmental Ethics », dans N. BUNNIN, E.P. TSUI-JAMES (éds), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, 2^e éd., p. 517-530 (p. 522), DOI : 10.4324/9781003036746-1 : « to respect the vitalities of the fauna and flora around us ».

²⁵² D.L. CLOUGH, *On Animals, Volume 1: Systematic Theology* (T & T Clark theology), Londres, T & T Clark, 2012, p. 27. dans S.H. WEBB, « Toward a Weak Anthropocentrism », dans *Zygon: Journal of Religion and Science*, t. 49, n° 3, 2 septembre 2014, p. 761-763 (p. 762), DOI : 10.1111/zygo.12120 : « "Creation is homogeneous," Clough writes, "in the sense that everything has the same ontological status before God, as the object of his creating will and love" ».

²⁵³ D.L. CLOUGH, « Consuming Animal Creatures: The Christian Ethics of Eating Animals », dans *Studies in Christian Ethics*, t. 30, n° 1, février 2017, p. 30-44 (p. 36), DOI : 10.1177/0953946816674147.

²⁵⁴ D.L. CLOUGH, « On Thinking Theologically About Animals: A Response », dans *Zygon: Journal of Religion and Science*, t. 49, n° 3, 2 septembre 2014, p. 764-771 (p. 765), DOI : 10.1111/zygo.12119.

des créatures. Sur la base de passages de l'Écriture — tels que Mt 6,26-28 ; Pr 6,6-8 ou Ps 98(97),8 — Clough propose que la participation des fleurs, des animaux ou encore des montagnes au culte divin n'est pas moins accomplie que celle de l'homme²⁵⁵. Clough rejoint ici Jacques Ellul pour qui « la louange adressée [par l'homme] à Dieu n'est pas plus que celle du dernier être vivant »²⁵⁶. Mais alors que la communauté de louange est pour Clough la conséquence de l'acte créateur de Dieu, pour Ellul en revanche, c'est l'attitude de l'homme envers la création qui le transforme en « roi déchu, ramené au niveau des autres créatures »²⁵⁷. Ellul et Clough se rejoignent aussi sur la condamnation de l'instrumentalisation et de l'exploitation par l'homme des créatures non humaines. Clough dénonce ainsi comme une « erreur théologique profonde, sinon un blasphème » l'instrumentalisation de la création à des fins humaines sur la base d'un mandat divin²⁵⁸. Ellul quant à lui attribue la déchéance de l'homme à son rejet de la non-puissance qui se traduit par « son attitude envers la création, son abus, son exploitation impitoyable des choses et des animaux »²⁵⁹. Cependant les voies de remédiation divergent entre les deux auteurs. Pour Clough il est nécessaire de mieux témoigner, sur la base de l'Écriture et du fonds doctrinal, de la générosité illimitée de Dieu et de l'égale attention qu'il porte à toutes les créatures²⁶⁰. Son intuition est la suivante : grâce à la reconnaissance par les hommes des autres animaux comme compagnons, membres égaux de la même société des créatures réconciliées et rachetées par Dieu, il sera possible d'envisager des démarches concrètes et de confirmer cette reconnaissance par la pratique²⁶¹. Il est permis de douter de l'effectivité que pourrait avoir une telle reconnaissance. La maxime « l'homme est un loup pour l'homme » a été en effet sans cesse vérifiée, dans le sens que lui donne Hobbes du comportement de prédation et de cruauté de l'homme envers ses semblables dans l'état de nature, et elle continue d'être vérifiée quotidiennement quel que soit le degré de sophistication des sociétés. De plus, la démarche de Clough aboutit potentiellement *in fine* à faire porter la responsabilité des abus et des exploitations de manière égale à toutes les créatures, et à partager de manière symétrique le rôle assigné à l'homme de gardien de la terre (Gn 2,15). Et, de fait, Clough ne reconnaît pas ses propositions dans la catégorie d'« anthropocentrisme faible » que veut lui faire revêtir un de ses

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 766, 768.

²⁵⁶ J. ELLUL, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement* (Essais bibliques, 44), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 293.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ D.L. CLOUGH, « On Thinking Theologically About Animals », p. 769.

²⁵⁹ J. ELLUL, *L'Apocalypse*, p. 293. Voir aussi F. ROGNON, « L'Apocalypse : jalons pour une lecture existentielle », dans *Socio-anthropologie*, Publications de la Sorbonne, n° 28, 15 décembre 2013, p. 15-28 (paragr. 21), DOI : 10.4000/socio-anthropologie.1514.

²⁶⁰ M.B. ADAM, « The Particularity of Animals and of Jesus Christ », dans *Zygon: Journal of Religion and Science*, t. 49, n° 3, 2 septembre 2014, p. 3, DOI : 10.1111/zygo.12118.

²⁶¹ D.L. CLOUGH, « On Thinking Theologically About Animals », p. 771.

commentateurs pour préserver le rôle unique attribué à l'homme par Dieu²⁶². L'abandon de l'anthropocentrisme pour un autre modèle, qu'il soit biocentrique, écocentrique ou théocentrique, qu'il soit résolument athée ou qu'il s'origine dans la tradition chrétienne, conduit *de facto* pour le moins à une fragilisation voire à une disparition de la responsabilité humaine envers le reste de la création, quand le modèle n'appelle pas tout simplement à la disparition de l'homme. Certaines de ces cosmologies, dont le riche foisonnement aboutit à des positions respectives souvent antinomiques et incompatibles, peuvent donc être en définitive dangereuses en ceci qu'elles retirent à l'homme toute responsabilité. Elles sont aussi superflues car en prenant en compte la non-puissance, il n'est nullement nécessaire de s'aventurer dans des anthropologies qui réfutent le rôle particulier de l'homme comme image de Dieu *capax Dei*, si ce n'est pour susciter une réflexion sur la responsabilité humaine et les conditions de sa mise en œuvre.

La non-puissance, fondement d'un anthropocentrisme opératoire

La réponse implicite d'Ellul est de fait la non-puissance. Cette réponse est une invitation concrète à suivre le chemin de la vie véritable en se mettant dans les pas du Christ. Se référant au Christ, le vrai homme, la non-puissance est anthropocentrée et en cela elle a l'humilité de reconnaître que le seul point d'ancrage possible de la pensée et de l'action humaine ne peut être qu'un point d'ancrage humain. En recentrant le débat sur l'être humain, elle permet d'approfondir la spécificité propre et unique de la vocation de l'homme créé par Dieu ; plutôt que de démonétiser l'être humain, elle l'appelle à une véritable responsabilisation. Ancrer le discours sur l'homme ne signifie pas exclure la création non humaine du salut offert par Dieu. L'universalisme d'Ellul qui englobe l'ensemble de la création en est le signe : tout est récapitulé et sauvé dans le Christ, ce qui signifie toute créature, toute chose y compris les œuvres des créatures²⁶³. Malgré l'acharnement au travail et l'appartenance à l'Église réformée de l'intellectuel de Pessac, on trouve chez Ellul une position qui constitue l'antithèse de cette figure — bien réelle dans certains courants calvino-puritains — du croyant qui multiplie les bonnes œuvres avec crainte et tremblement, cherchant à lire dans leur accumulation le signe de sa prédestination favorable. La thèse de Max Weber²⁶⁴, dont le cœur est certes débattu²⁶⁵, établit effectivement un lien entre

²⁶² S.H. WEBB, « Toward a Weak Anthropocentrism », p. 762.

²⁶³ J. ELLUL, *Ce que je crois*, p. 279-281.

²⁶⁴ Voir M. WEBER, J.-P. GROSSEIN, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'autres essais* (Tel, 330), Paris, Gallimard, 2004.

²⁶⁵ D.P. FORCESE, « Calvinism, Capitalism and Confusion: The Weberian Thesis Revisited », dans *Sociological Analysis*, t. 29, n° 4, 1968, p. 193, DOI : 10.2307/3710048.

la théologie calviniste et le capitalisme moderne communément identifié comme source de l'exploitation des ressources et cause des effondrements en cours. Notons qu'Ellul affirme lui-même que la prédication de Jésus a conduit à une désacralisation des choses et de la nature, ouvrant aux destructions. La désacralisation est cependant bien antérieure à Jésus de Nazareth, la Torah s'ouvrant avec le récit de la Genèse par une désacralisation des astres et des choses terrestres au regard des récits mythologiques mésopotamiens desquels il tire ses sources. Ellul ajoute aussitôt que c'est le refus des hommes de considérer en totalité le message de liberté et d'amour du Christ qui les a amenés à reconstruire l'institution oppressive que constitue une religion²⁶⁶. Cependant, comme déjà mentionné avec Dominique Bourg, c'est plutôt l'influence de la pensée philosophique grecque sur la théologie, et non le livre de la Genèse, qui a conduit la théologie à considérer la nature comme une réserve de ressources²⁶⁷. En réaction à l'article de Lynn White, la théologie de l'intendance s'est toutefois développée pour expliciter et justifier la vision anthropocentrée de la Bible. Les sept caractéristiques²⁶⁸ de cette théologie peuvent se résumer ainsi : prendre la royauté de Dieu et le Christ comme modèles, respecter les limites, ne pas chercher exclusivement son propre intérêt, et ne pas renoncer à agir de manière juste. Ces attributs, dont l'affinité avec la non-puissance est manifeste, proviennent de l'interprétation de *קָבַשׁ* (*kavash* - soumettre) et de *רָדָה* (*radah* - dominer) utilisés en Gn 1,28 comme vocabulaire royal, rejoignant le champ sémantique du terme *pantokratôr* dont nous avons pu souligner la richesse des significations, et sa concordance avec la non-puissance²⁶⁹. Ellul reprend à son compte l'image de l'intendant, qu'il appelle aussi le « gérant », le « Lieu-tenant de Dieu dans la création » et « Vice-Dominus »²⁷⁰. Mais pour Ellul, l'homme n'est plus cet intendant car il a rejeté le choix fait par Christ de la non-puissance. Pour reprendre sa place au centre de la création et redevenir pleinement homme, l'être humain doit paradoxalement aller vers la croix de la non-puissance, en accord avec Luther qui insiste : « aller au Christ crucifié, c'est *en revenir à notre humanité* » et ainsi, « par une connaissance et une reconnaissance profonde de ce que

²⁶⁶ J. ELLUL, « Christian Responsibility for Nature and Freedom », dans *CrossCurrents*, t. 35, Cross Currents Corporation, n° 1, 1985, p. 49-53 (p. 50-51).

²⁶⁷ D. BOURG, « Les racines historiques de notre crise écologique », dans *Les racines historiques de notre crise écologique*, PUF, 2019, p. 51-80 (p. 58), DOI : 10.3917/puf.white.2019.01.0051.

²⁶⁸ M. KOPP, « Vers une théologie de l'Anthropocène : l'intendance en question », dans F. ROGNON, C. MONNOT (éds), *La nouvelle théologie verte* (Fondations écologiques), Genève, Labor et Fides, 2021, p. 161-174 (p. 172-173).

²⁶⁹ Notons toutefois avec David M. Carr, s'appuyant sur Hermann-Josef Stipp, que *רָדָה* implique la domination d'un personnage perçu comme un étranger ou un ennemi potentiel, et n'a pas de connotation de gouvernance bienveillante. Voir : D.M. CARR, *Genesis 1-11* (International Exegetical Commentary on the Old Testament (IE-COT)), Stuttgart, Kohlhammer, 2021, p. 70, et la note.

²⁷⁰ J. ELLUL, « Le rapport de l'homme à la création selon la Bible », dans *Foi & Vie*, n° 5-6, 1974, p. 137-155 (p. 138).

nous sommes en tant qu'humains et humains pécheurs »²⁷¹ être incorporés pleinement dans le Christ. Il s'agit en définitive, en subvertissant l'expression de Hobbes et de Spinoza, que « l'homme soit un Dieu pour l'homme »²⁷², non pas le dieu dont il s'est façonné l'image factice, mais le véritable Dieu qui a pris le chemin de la croix et a ainsi révélé pleinement sa royauté. La non-puissance peut ainsi être opérative dans l'instigation et la coparticipation à une éthique concrète qui entend répondre à l'appel particulier et universel du Christ : « viens et suis-moi » (Mt 19,21) ; une éthique des vertus qui s'inscrive dans la dynamique proposée par William Spohn²⁷³ ; une éthique qui s'affranchisse de la rigidité d'un carcan déontologique formel risquant d'être rapidement rendu obsolète dans le contexte de bouleversements systémiques imprévisibles ; une éthique qui soit ouverte au nouveau dont Dieu fait toute chose ; une éthique qui se nourrisse de la relation au Christ roi crucifié et ressuscité.

Nous avons mis en évidence qu'Ellul, notamment à travers son commentaire de l'Apocalypse, permet de refonder un anthropocentrisme renouvelé : non pas celui de la domination et de l'exploitation, mais celui du vice-roi de la création, replacé dans une posture de non-puissance. L'homme, déchu de sa prééminence du fait de sa non-application de la non-puissance et de l'exploitation prédatrice du reste de la création, serait ainsi appelé à retrouver sa vocation spécifique — non pas au-dessus de la création, mais à son service, selon les critères de l'amour et de la vie. Ellul aurait-il souscrit à cette lecture ou bien constitue-t-elle une surinterprétation de l'édifice conceptuel de notre auteur ? Frédéric Rognon, bien que considérant notre hypothèse « stimulante », y oppose deux résistances²⁷⁴. La première réserve est d'ordre exégétique. Dans son commentaire de l'Apocalypse, Ellul évoque une royauté humaine non pas simplement affaiblie ou blessée, mais proprement déchue. Or une royauté déchue n'est pas une royauté en attente de restauration. « L'homme est en quelque sorte récusé, ramené au niveau des autres créatures précisément parce qu'il n'a pas honoré sa vocation spécifique ». Dans cette perspective, la restauration d'un anthropocentrisme — même kénotique et régénéré — serait difficile à fonder directement dans l'œuvre ellulienne.

²⁷¹ B. BOURGINE, « Crux sola. La christologie de Luther à la lumière de sa *theologia crucis* (première partie) », p. 492.

²⁷² S. NADLER, « "Homo homini Deus, & Homo homini Lupus": Spinoza on Human Nature and Human Relations », dans U. RENZ, ET AL. (éds), *Spinoza on the Human Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2026, 1^e éd., p. 85-98, DOI : 10.1093/9780198927686.003.0008.

²⁷³ W.C. SPOHN, *Go and Do Likewise. Jesus and Ethics*, New York, Continuum, 2006.

²⁷⁴ Cette section reproduit de larges extraits de l'entretien accordé le 18 mai 2026 dans le cadre de ce mémoire par Frédéric Rognon qui a consacré une grande partie de sa carrière académique à l'étude, l'analyse et la diffusion de l'œuvre de Jacques Ellul : F. ROGNON, *Entretien personnel avec l'auteur*.

La seconde réserve est « plus fondamentale encore ». Elle est d'ordre théologique et concerne le positionnement d'Ellul dans l'histoire de la théologie protestante. En tant que barthien — et plus précisément barthien du premier Barth, celui du commentaire de l'Épître aux Romains de 1919-1922 — Ellul est fondamentalement théocentré plutôt qu'anthropocentré. Ellul « résisterait lui-même, et probablement avec vigueur, à toute catégorisation anthropocentrique ». Cette orientation théocentrique est indissociable de la réaction barthienne contre le libéralisme théologique du XIX^e siècle, lequel avait placé l'homme au centre de la réflexion théologique. Or, insiste le théologien de Strasbourg, Ellul non seulement reste fidèle au premier Barth mais en appelle au Barth de la maturité à revenir à ses intuitions premières — comme si l'évolution ultérieure de Barth constituait une trahison de son propre programme. Ellul se révèle ainsi barthien précisément là où Barth est kierkegaardien, et s'éloigne de Barth là où ce dernier s'éloigne de Kierkegaard. Cette double fidélité — à Kierkegaard et au premier Barth — confirme, pour Frédéric Rognon, le théocentrisme radical d'Ellul, qui résisterait vraisemblablement à toute catégorisation anthropocentrique. Ellul ne saurait, poursuit-il, être qualifié d'écocentré ou de biocentré. Son théocentrisme radical le situe précisément en dehors de toutes ces catégories — qu'elles soient anthropocentriques, écocentriques ou biocentriques. Ellul reconnaît néanmoins que « l'homme est image de Dieu — ce qui n'est pas le cas des autres créatures — et demeure en cela pleinement dans la tradition chrétienne ». Le spécialiste du penseur bordelais note qu'Ellul n'a pas engagé de dialogue direct avec Arne Næss et l'écologie profonde, courant qui s'inscrit résolument en dehors de la tradition chrétienne : « chez Næss, il n'y a ni révélation, ni création, ni créatures au sens théologique du terme. Sa pensée est bien plus spinoziste : chaque élément de l'écosystème possède une valeur intrinsèque et n'est nullement au service de l'être humain. Ellul ne va pas jusque-là. » Il n'en demeure pas moins qu'Ellul ne cesse d'affirmer la vanité des œuvres humaines et de récuser la prétention de l'homme à outrepasser sa condition. Sur le plan de la théologie dogmatique, Ellul reste ainsi parfaitement orthodoxe, tout en ramenant constamment l'homme à « une posture d'humilité face à ses propres prétentions ».

C'est précisément cette posture d'humilité qui permet, à notre sens, de refonder un anthropocentrisme renouvelé sur des bases théologiquement solides. Elle permet également de rejoindre l'homme là où il est — dans son désir légitime de se réaliser pleinement — en lui montrant que c'est au service des autres créatures, humaines et non humaines, qu'il accomplit le plus pleinement sa propre humanité. Il s'agit de voir le monde à hauteur d'homme, non comme une limitation regrettable, mais comme la condition irréductible et digne de toute

connaissance humaine authentique. Cette posture d'humilité implique par ailleurs de reconnaître qu'il est impossible à la créature finie d'être véritablement théocentrée, Dieu demeurant l'inconnaissable et l'incompréhensible dans sa transcendance absolue. En ce sens, l'anthropocentrisme régénéré que nous proposons comme conséquence de la non-puissance pourrait être plus précisément qualifié de christocentrisme — Dieu fait homme nous révélant le Père en vérité, et nous révélant simultanément à nous-mêmes dans notre vocation la plus profonde. Les réserves exprimées plus haut par Frédéric Rognon peuvent ainsi, nous le pensons, être levées. En effet l'anthropocentrisme que nous proposons ne se fonde pas sur une réhabilitation de l'homme par lui-même, mais sur son incorporation au Christ en qui la royauté humaine est déjà restaurée. L'hymne de l'épître aux Philippiens (Ph 2,6-11) exprime que par la croix et la résurrection la restauration est acquise dans l'ordre christologique. La déchéance de l'homme que souligne Ellul se situe dans l'ordre de l'histoire, et c'est précisément la non-puissance qui fait passer l'homme de l'ordre déchu à l'ordre restauré.

Cet anthropocentrisme régénéré par la non-puissance du Christ se déploie selon une double visée. Premièrement, être centré sur l'homme, c'est accepter que nous percevons les autres hommes, le monde, les autres créatures — animaux, plantes, cosmos — et Dieu lui-même, toujours et uniquement à partir de nous-mêmes. Comment pourrait-il en être autrement ? La Révélation elle-même recourt à des médiations humaines, et Dieu se fait homme pour se révéler pleinement à nous. Prétendre se centrer sur autre chose que soi-même serait une illusion, et une illusion dangereuse. C'est au contraire une posture d'humilité authentique que de reconnaître cette limitation irréductible à notre condition : l'homme est la mesure de toute chose, et plus encore, je suis irréductiblement la mesure de toute chose pour moi-même. C'est précisément à partir de ce constat que nous pouvons prendre la pleine mesure du don inouï de Dieu qui est amour, qui se donne et se vide sans se perdre, en se communiquant au sein de son être même, en créant le monde, en s'incarnant, en consentant à la croix. Secondement, être centré sur l'homme, c'est rejoindre le désir humain de se réaliser pleinement ; désir légitime en lui-même, même s'il peut se fourvoyer dans la démesure. Si l'homme veut se réaliser, être heureux, accomplir sa vocation la plus haute, la voie qui s'ouvre à lui est précisément la voie de la non-puissance : choisir la puissance de la vie et de l'amour plutôt que la puissance de domination. L'anthropocentrisme ainsi refondé permet donc d'établir de manière positive et attractive les limites qui constituent le fruit et l'opérativité de la non-puissance selon Ellul, non comme contraintes subies mais comme expression d'une vocation librement assumée. Et corollairement à ces limites, il permet d'établir la non-puissance comme critère de discernement et clef herméneutique de portée générale.

3.2 *Établir des limites pour une vie de liberté*

L'homme — être contingent — fait l'expérience des limites dans la totalité de sa condition et de ses expériences, à l'exception peut-être du désir illimité de s'en affranchir²⁷⁵. Limite temporelle et physique d'une vie dont il ne décide ni du commencement ni de l'inéluctable fin, et qui le fait retourner en poussière ; limite à sa compréhension des mystères que représentent le monde, l'homme et Dieu, lequel transcende toute capacité de conceptualisation humaine ; limite à son agir ; limite enfin dans sa capacité de justice.

Se limiter pour devenir homme

La contribution de Jacques Ellul à l'explication de la notion de limite réside dans son articulation des limites avec le néologisme de non-puissance, néologisme qui résonne avec une acuité particulière à une époque où les moyens techniques sont considérés, à tort, comme illimités, et dans l'affirmation que l'homme doit choisir délibérément de n'entreprendre que les actes qui ouvrent à la vie et à l'amour. Sur la base de sa lecture de la Bible, Ellul distingue trois modalités par lesquelles l'être humain est limité : la finitude, les seuils et les limites²⁷⁶. La *finitude* désigne le caractère fondamentalement délimité du monde dans lequel nous vivons — délimité temporellement, en termes de ressources et d'espace. Il appartient à l'homme d'accepter de vivre dans de telles conditions, puisqu'elles s'imposent à lui comme données irréductibles de sa condition de créature. La finitude nous fait participer aux contraintes inhérentes à cette condition, ce que la nature impose à l'homme comme limites constitutives de son être. Les *seuils* — notion qu'Ellul emprunte à Ivan Illich — désignent les points au-delà desquels l'excès d'agir ou de puissance devient contre-productif et produit l'inverse de l'effet recherché. Ellul cite l'exemple de l'abus médicamenteux. Le seuil traduit ainsi une limitation à nos actions qui vient s'ajouter à la finitude, non plus une limite inscrite dans la nature des choses mais une limite que l'expérience révèle dans l'ordre de l'agir. Il existe enfin des *limites* quant aux possibilités de la liberté humaine. Ces limites constituent en réalité l'expression la plus haute de cette liberté, celle qui choisit délibérément de ne pas accomplir ce qui pourrait être accompli. Lorsque « Tu ne tueras point » devient une limite à l'action humaine, c'est précisément alors que, pour Ellul, la véritable humanité devient possible. Certaines actions sont possibles, mais pour des raisons que nous choisissons librement et que nous nous imposons à nous-mêmes, nous

²⁷⁵ Voir en introduction à l'œuvre d'Henri de Lubac : B. CHOLVY, « Préface du nouveau Cahier de la NRT : Le désir de Dieu. Une introduction à l'œuvre du père de Lubac », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 146, n° 2, 12 mars 2024, p. 305-309, DOI : 10.3917/nrt.456.0305.

²⁷⁶ Voir : J. ELLUL, « Christian Responsibility for Nature and Freedom », p. 52.

décidons de ne pas les accomplir. C'est en cela que réside la liberté authentique, non dans l'extension indéfinie de nos actions, de notre puissance ou de notre force. Autrement dit, c'est lorsque nous nous donnons une loi, une éthique, une règle de conduite et que nous nous assignons librement une voie à suivre, que la responsabilité d'intendance peut véritablement émerger.

C'est là, au fond, tout le sens de l'éthique de la liberté chez Ellul : une liberté qui se réalise non dans l'extension indéfinie de la puissance mais dans le choix délibéré de la limite. Ainsi, à l'encontre de la loi de Gabor, il n'est pas nécessaire de faire tout ce qui peut l'être, il n'y a ici aucun déterminisme. « C'est même », souligne Rognon, « la capacité à l'autolimitation qui qualifie la dignité humaine »²⁷⁷. C'est aussi ce que rappelle Léon XIV dans sa première encyclique portant sur l'intelligence artificielle : « nous devons nous rappeler que l'humain ne s'épanouit pas *malgré* la limite, mais souvent *à travers* la limite »²⁷⁸. Ellul le formule ainsi : la non-puissance — qui suppose la puissance — corollaire de la foi dans le Christ « ne conduit pas à une réduction de la vie, mais à une augmentation de la vie, à un surcroît de vie — et de vie présente, sur la terre. [...] En réalité cette vie chrétienne est une vie de liberté, ce qui implique une force. “Nous avons reçu un esprit de force” et nous sommes appelés à être pleinement des hommes [cf. 2 Tm 1,7]. »²⁷⁹

La puissance du sabbat

Parmi les limites données par Dieu, le sabbat occupe une place singulière et porte une signification particulière face à la crise écologique, mais aussi face aux aliénations

²⁷⁷ F. ROGNON, « L'âge de l'anthropocène, un kaïros pour la théologie de la création ? », dans *Recherches de Science Religieuse*, t. 107, Facultés Loyola, n° 4, 10 octobre 2019, p. 637-657 (p. 656), DOI : 10.3917/rsr.194.0637.

²⁷⁸ LÉON XIV, *Lettre encyclique Magnifica Humanitas. Sur la protection de la personne humaine à l'ère de l'intelligence artificielle.*, article publié le 15 mai 2026, paragr. 118, en ligne : <http://www.vatican.va/content/leo-xiv/fr/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html> (consulté le 25 mai 2026).

²⁷⁹ J. ELLUL, *Éthique de la liberté. Tomes I et II*, p. 534. Il est probable qu'Ellul, dans l'affirmation de ce surcroît de vie, soit à nouveau influencé par Marx. (Voir : J. ELLUL, *La pensée marxiste*.) Lui, qui affirmait dans ses cours qu'il est « impossible d'être, à la fois, chrétien et marxiste » (p. 35), se nourrit de la théorie de l'aliénation de Marx dans l'affirmation de la non-puissance qui brise l'aliénation de l'homme. Ellul fait ainsi référence à la morale du renoncement bourgeois : « Moins tu dépenses, moins tu existes. Moins tu existes, plus tu as car la dépense éconômisée augmente ta fortune. Plus devient grande ta vie renoncée, plus grandit ton essence aliénée d'homme. Ce que tu cesses de pouvoir, ton argent le peut à ta place. Il devient une puissance réelle nourrie de ta propre substance, de ton renoncement à vivre » (p. 228). Ellul note que pour Marx l'homme qui possède de l'argent est aussi aliéné que celui qui n'a pas d'argent car il « existe moins ». Ellul n'en est pas encore ici à exprimer le concept de non-puissance, mais se dessine dans ces cours et à la lecture de cette citation de Marx comme des vases communicants entre la puissance externe, celle de l'argent accumulé, celle du travail produit par d'autres et monétisé que je peux m'offrir grâce à l'accumulation de capital, et la capacité à être, à vivre pleinement. En d'autres termes, en renonçant à être, en renonçant à sa propre puissance d'être, l'homme nourrit sa capacité aliénante de puissance, aliénante car l'homme qui a de l'argent en est dépendant : « si vous avez de l'argent, vous êtes possédé par l'argent ». Et Ellul ajoute aussitôt « si vous n'avez pas d'argent vous êtes possédé par l'anti-humain. Il n'y a pas de moyen d'échapper à cette aliénation » (p. 227). L'« anti-humain » signifie ici l'incapacité d'être relié à la réalité du monde, car c'est l'argent, dans la société capitaliste, qui réalise la médiation entre l'homme et le monde.

qu'engendrent les totalitarismes — qu'ils soient politiques ou technocratiques. Il est institué pour tous les hommes — y compris les esclaves — et pour les animaux, ainsi qu'Ellul le note en citant Ex 23,12. Il signifie la primauté de la relation — relation à Dieu et relation entre les créatures — sur la recherche de l'efficacité maximale²⁸⁰. Le sabbat rappelle ainsi la limite que l'homme doit s'imposer dans l'exercice de son pouvoir sur l'animal. David Carr souligne, en convergence avec Ellul, le potentiel libérateur²⁸¹ que le sabbat représente pour la création, et la réplique qu'il constitue au mandat de domination de Gn 1,28. Il est prévu que son ouvrage *Un-making Eden: Genesis and the Domestication of the World*, à paraître en octobre 2026 chez Cambridge University Press, détaille cette thèse. Cette limite ne s'applique pas aux seuls animaux — elle s'étend aux arbres (Dt 20,19) et aux champs (Lv 25,1-24). Il convient de noter, enfin, que Dieu s'applique à lui-même le sabbat en Gn 2, et c'est là une observation théologiquement et anthropologiquement fondatrice. Le sabbat n'est donc pas une limite imposée arbitrairement à l'homme et à ses proches, il procède de la vie même de Dieu et trouve en elle son fondement ultime. Il est non-puissance au sein de la vie trinitaire elle-même, dont Dieu fait gracieusement don à ses créatures.

Don gracieux de Dieu inscrit au cœur du septième jour, et par là au cœur de notre présent, la non-puissance porte en elle le germe d'une fonction critique réellement opératoire : devenir le critère à travers lequel l'homme peut soumettre l'ensemble de ses décisions et de ses actions à un discernement rigoureux. C'est cette fonction de la non-puissance comme clef herméneutique et critère de discernement que nous nous proposons d'examiner dans la dernière section de cette troisième partie.

3.3 La non-puissance comme clef herméneutique

La non-puissance s'avère une force de sape à l'encontre des institutions et des systèmes du monde, et par là elle revêt une véritable dimension prophétique. Mais au-delà de cette dimension prophétique, elle constitue pour le chrétien et pour l'Église une véritable clef herméneutique, un critère à travers lequel toute décision, toute action, toute institution peut être lue, évaluée et discernée. Ce critère fonctionne selon une question simple et radicale : cette action, cette décision, cette institution ouvre-t-elle à la vie et à l'amour, ou referme-t-elle sur la

²⁸⁰ P. CHASTENET, « Sens écologique et théologique de la limite chez Jacques Ellul », p. 87.

²⁸¹ D.M. CARR, *The Biblical Multi-species Sabbath as a Counter to Modes of Domination*, Louvain-la-Neuve, 13 mai 2026.

puissance et la mort ? C'est à l'aune de cette pierre de touche que le chrétien est invité à lire le monde et à y agir, non pas selon les logiques d'efficacité et de puissance que le système technique impose, mais selon la logique du don et du service que la non-puissance révèle.

La non-puissance ouvre ainsi une voie pour que le chrétien soit effectivement à l'œuvre, « non pas dans un autre monde ou dans une tour d'ivoire, mais au cœur de ce monde, sans être du monde »²⁸², témoignant que ce monde ne peut trouver d'issue positive que grâce à Dieu et en Dieu. C'est la mission qu'Ellul assigne au chrétien et à la théologie, ce qu'il qualifie lui-même de « tâche redoutable, celle [...] de la dénonciation et de la résistance »²⁸³. Cette résistance prophétique n'est pas sans résonance avec la tradition biblique la plus ancienne. Les prophètes d'Israël — Amos, Osée, Isaïe, Jérémie — exerçaient précisément cette fonction de dénonciation et de résistance face aux puissances politiques, économiques et religieuses de leur temps. Et comme eux, le chrétien qui pratique la non-puissance ne parle pas en son nom propre, il témoigne de Celui qui a fait le choix de la non-puissance. C'est en ce sens que la non-puissance est non seulement une éthique mais aussi une herméneutique, une façon de lire et d'interpréter le monde à la lumière de la révélation, et d'y agir en conséquence. Frédéric Rognon le confirme : « La non-puissance n'est pas une éthique de la passivité ; elle est une éthique du discernement. Et en cela, elle est pleinement opérationnelle »²⁸⁴.

La non-puissance redonne à l'Église ce pouvoir de subversion que la recherche de la puissance institutionnelle lui a progressivement confisqué. Car une Église qui cherche la puissance — politique, médiatique, financière ou culturelle — trahit nécessairement sa vocation prophétique en s'alignant sur les logiques mêmes qu'elle est appelée à dénoncer. Désaliénée, sauvée des compromissions dans lesquelles elle était enlisée, elle peut alors, avec crédibilité, reprendre sa mission de dénonciation des abus, et appeler de manière authentique l'ensemble des structures humaines à pratiquer la justice.

²⁸² F. ROGNON, « L'âge de l'anthropocène, un *kaïros* pour la théologie de la création ? », p. 656.

²⁸³ D. ROURE, « Jacques Ellul : éthique de la non-puissance », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 138, Bruxelles, Nouvelle revue théologique ASBL, n° 1, 2016, p. 111-115 (p. 113), DOI : 10.3917/nrt.381.0111.

²⁸⁴ F. ROGNON, *Entretien personnel avec l'auteur*.

Coda : Une ecclésiologie ellulienne pour notre temps

Cette coda n'a pas l'ambition d'une démonstration, elle ouvre un chantier. Nous y esquissons l'ébauche d'une ecclésiologie de la non-puissance dont l'exploration systématique excéderait le cadre de ce mémoire.

« Tu n'as que peu de force, et pourtant tu as gardé ma parole et tu n'as pas renié mon nom » (Ap 3,8b). Ellul trouve dans la lettre à l'Église de Philadelphie un de ses thèmes théologiques de prédilection. Cette Église sans grand pouvoir exerce une influence mystérieuse, non par la surabondance ou l'excès de ses actes et de ses œuvres, car c'est Dieu lui-même qui donne la lumière²⁸⁵.

L'ecclésiologie d'Ellul est assurément profondément articulée avec la non-puissance et le rapport à l'histoire qu'elle suppose. Elle est aussi en tension manifeste avec l'ecclésiologie catholique postconciliaire, qui, sans tomber dans l'illusion de la transformation du monde terrestre en Royaume de Dieu réalisé, affirme néanmoins que l'Église « coopère de façon directe à la constitution du Règne de Dieu »²⁸⁶ et ne sépare pas la mission de l'Église de la « transformation des structures profanes extérieures par la force de l'Esprit du Christ »²⁸⁷. Nous formulons cependant l'hypothèse que les intuitions d'Ellul sur l'Église portent une fécondité dans le dialogue qu'elles pourraient entretenir avec l'ecclésiologie catholique. En effet, la théologie d'Ellul ne se veut jamais hors-sol mais « en prise avec les réalités que nous connaissons au quotidien »²⁸⁸ ; son ecclésiologie prend elle aussi en compte les dynamiques de la société et du temps dans lesquels elle a été écrite. Ellul entend l'Église comme communauté de ceux qui font le choix de la non-puissance, et non pas comme une institution exerçant dans le monde une forme de puissance politique et culturelle. Les structures temporelles de l'Église pourraient ainsi être confrontées à l'ecclésiologie d'Ellul dans le contexte actuel de manifestations de puissance, au sein de l'Église, qui ne sont orientées ni vers la vie ni vers l'amour.

L'ecclésiologie d'Ellul peut, nous le pensons, être en dialogue fécond avec des théologiens catholiques dont certains expriment des intuitions qui trouvent de nombreuses convergences avec l'Église telle que l'envisage le penseur de Bordeaux. Ainsi Joseph Moingt dans

²⁸⁵ J.J. MEGIVERN, « Jacques Ellul's Apocalypse », dans *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture*, t. 11, Beverly Hills, Californie, Sage, n° 4, novembre 1981, p. 125-128 (p. 127), DOI : 10.1177/014610798101100406.

²⁸⁶ J. FAMERÉE, « L'ecclésiologie du père Yves Congar. Essai de synthèse critique », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 76, n° 3, juillet 1992, p. 377-419 (p. 387).

²⁸⁷ H. U. VON BALTHASAR, « Le Royaume de Dieu et l'Église », dans *Communio*, t. XI, n° 3, juin 1986, p. 3-12 (p. 8).

²⁸⁸ F. ROGNON, *Entretien personnel avec l'auteur*.

son petit livre *Faire bouger l'Église catholique*²⁸⁹ critiquait en 2012 l'institution ecclésiale comme lieu de pouvoir, et le cléricalisme qui concentre ce pouvoir dans les mains de quelques-uns. Il proposait un nouveau modèle d'Église pour notre temps, en valorisant de petites communautés vivantes en lien non hiérarchique de communion les unes avec les autres, ces communautés incarnant, dans l'Église, ce qu'Ellul appelle de ses vœux, la civilisation à hauteur d'homme.

²⁸⁹ J. MOINGT, *Faire bouger l'Église catholique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012.

CONCLUSION

Le monde globalisé utilisait les mêmes mots, la même propagande pour une pensée unique. Or, ignorant la Parole humiliée, les hommes découvrirent Internet et l'intelligence artificielle dans une vallée du pays des anciennes plaines du coton et du fouet, et ils s'installèrent dans la Technique comme nouvel environnement. Sans feu ni lieu, ils se dirent l'un à l'autre : « Allons ! produisons et livrons nos données et nos vies en image. » Les données, les images leur servirent de vérité et les algorithmes leur servirent de raison. « Allons ! dirent-ils, bâtissons-nous des supercalculateurs et des modèles de fondation géants pour atteindre la singularité technologique. Créons une intelligence artificielle générale — à notre image et selon notre ressemblance — afin de tout connaître, de tout contrôler et de ne plus mourir. »

Le SEIGNEUR descendit pour voir les supercalculateurs que bâtissaient les fils de la terre. « Eh, dit le SEIGNEUR, ils ne sont tous maintenant qu'un peuple et qu'une langue et c'est là leur première œuvre ! » ...

D'après Gn 11,1-6a²⁹⁰

En introduction, nous formulons l'hypothèse que la non-puissance définie par Jacques Ellul présentait, face à la crise écologique, une opérativité réelle, établie sur un anthropocentrisme qu'elle permet de régénérer et de convoquer à frais nouveaux, pour d'abord révéler aux hommes d'aujourd'hui la toute-puissance de Dieu, pour ensuite signifier la véritable vocation de l'homme, et pour enfin offrir le critère de discernement d'une action respectueuse de toute la création. Parvenus au terme de ce mémoire, nous pouvons dire que cette hypothèse est vérifiée. La non-puissance n'est pas seulement une attitude de vie et une éthique, mais elle relève aussi de la théologie fondamentale — elle est révélatrice de l'être même de Dieu tel qu'il se donne à connaître dans le Christ.

²⁹⁰ Notons que, dans la récente encyclique de Léon XIV, l'intelligence artificielle est aussi évoquée comme possible nouvelle forme de Babel, ce récit de Gn 11 servant de texte biblique de référence à la lettre. Voir : LÉON XIV, *Lettre encyclique Magnifica Humanitas. Sur la protection de la personne humaine à l'ère de l'intelligence artificielle.*, § 1, 7, 185, etc.

Dans la première partie, nous avons mis en évidence la dimension révolutionnaire et subversive de la non-puissance en la caractérisant au travers des écrits théologiques d'Ellul. La non-puissance trouve sa source dans les limites que Dieu pose à l'utilisation de sa toute-puissance, dans l'adhésion de Dieu à la logique des hommes qui mène à la croix, et dans la vie et la mort du Christ qui manifestent la non-puissance. Combat spirituel du chrétien renouvelé par l'Esprit, la non-puissance procède d'un détachement, d'une indifférence, d'une désacralisation de la puissance ; elle agit par un moins de puissance qui détruit les puissances de mort. La non-puissance ne revêt aucune utilité et est caractérisée par une absence de finalité : elle ne poursuit pas d'objectif et ne recherche pas de résultat. Il s'agit d'un mode d'être au monde sous le régime de la grâce. En tant que pôle d'une dialectique puissance — impuissance — non-puissance, elle suppose une puissance — elle permet de faire droit à un agir orienté exclusivement vers la vie et l'amour. L'éthique de la non-puissance est développée par Ellul comme une réplique au système technicien — fait majeur de notre temps — caractérisé par l'efficacité élevée en absolu et par la primauté des moyens sur les fins. La non-puissance libère l'homme enserré dans ce système aliénant, au fonctionnement autonome, et qui, en s'érigant en finalité, pénètre l'ensemble des structures des sociétés et redéfinit l'homme lui-même en l'uniformisant et en neutralisant sa capacité de relation à autrui. Enfin, pour Ellul, la non-puissance, qui trouve son origine dans la kénose de Dieu, manifeste l'agir divin dans le monde. Dieu limite sa puissance pour être, jusque dans la mort, avec l'homme.

Nous avons ensuite interrogé, dans la deuxième partie, le rapport que la non-puissance entretient avec la toute-puissance. Le double examen critique que nous avons conduit nous a permis de montrer que la tension ellulienne entre non-puissance et toute-puissance n'est pas une contradiction mais une révélation — la non-puissance est le mode selon lequel la toute-puissance se donne à percevoir à la créature finie. En soumettant premièrement cette tension à la différenciation que propose Barth entre une connaissance objective directe et une connaissance indirecte, nous avons pu mettre en évidence que la non-puissance est, pour l'homme, le mode d'accès indirect — et, pour lui, le seul qui soit fidèle — à la connaissance en vérité de la toute-puissance. Secondement, nous avons convoqué, comme pierre de touche, l'analogie de l'être concrétisée en Jésus-Christ — plus étrangère aux catégories conceptuelles d'Ellul. Dans sa translation vers le rapport toute-puissance — non-puissance, cette analogie formulée par Hans Urs von Balthasar, et appliquée par Jean-Yves Lacoste pour exprimer la relation entre temps et éternité, s'est avérée conclusive : la non-puissance s'ouvre dans la toute-puissance et y trouve son accomplissement et son essence indéterminée. La théologie de la croix de Luther a ensuite permis d'identifier dans la croix du Christ le locus paradigmatique de la manifestation

de la toute-puissance de Dieu dans la non-puissance. Avec Balthasar, nous avons alors pu établir que la kénose du Christ — incarnation, vie publique et crucifixion — n'est pas un événement advenu de l'extérieur à Dieu, mais procède de la kénose intra-trinitaire, communication éternelle et inépuisable d'amour et de vie au cœur même de l'être divin. Enfin, un bref parcours exégétique et patristique a confirmé la richesse étymologique et sémantique du terme toute-puissance et son enracinement dans l'acception d'une gouvernance prudente et sage du cosmos.

L'assise de la non-puissance ainsi établie dans l'être même de Dieu, par un faisceau convergent d'approches différenciées par leurs méthodologies et par les traditions dont elles sont issues, dans la troisième partie nous avons mis en évidence que la non-puissance autorise l'adoption d'un modèle anthropocentrique régénéré dans le Christ. Nous avons fait apparaître que ce modèle, précisément parce qu'il recentre la réflexion sur l'homme sans l'y enfermer, est théologiquement mieux fondé que les modèles biocentristes et écocentristes présents, répond plus directement à la sensibilité contemporaine que le modèle théocentrique — Ellul lui-même reconnaissant que Dieu est l'Ineffable et le Tout-Autre — et qu'il est, pour ces raisons mêmes, plus apte à susciter la *métanoïa* requise face aux grands défis de notre temps. C'est ainsi sur cette base d'un nouvel anthropocentrisme — christo-centré et kénotique — que l'adoption d'une attitude de vie de non-puissance, cohérente avec la vocation du chrétien de se mettre en route à la suite du Christ, permet la mise en œuvre des limites que Jacques Ellul proposait comme opérativité de la non-puissance. Les limites rendent donc possibles à la fois le plein accomplissement de l'homme et le respect de l'ensemble de la création. Forte de ses ancrages théologiques et anthropologiques, la non-puissance offre enfin une clef d'interprétation et de discernement pour réformer les structures et les institutions des sociétés, et guider l'action de l'homme vers la vie et l'amour.

Pour mener notre recherche, nous avons délibérément choisi de mettre l'accent sur un nombre restreint de facettes du concept de non-puissance. La caractérisation de la non-puissance, objet de la première partie, a insisté d'abord sur les fondements de la non-puissance dans la pensée d'Ellul telle qu'exposée dans son livre programme *Présence au monde moderne*. Puis l'éthique de la non-puissance a été exposée comme réplique au système technicien. Le rapport entre la non-puissance et le triptyque éthique d'Ellul n'a été qu'esquissé, et pourra faire l'objet d'autres investigations. De même, parmi les questions ouvertes envisagées dans la deuxième partie, nous avons préféré examiner le rapport entre toute-puissance et non-puissance qui nous semble au cœur de la question de l'opérativité. Les questions liées à l'autonomie de l'homme chez Ellul, à son affirmation de l'opposition entre nature et grâce, au rapport de notre auteur à

l'histoire et au progrès, et enfin à la pleine articulation de la non-puissance avec l'Amour, nous semblent des ouvertures fructueuses qui appellent toutes à des enquêtes approfondies. Enfin, nous avons fondé dans un nouvel anthropocentrisme l'opérativité de la non-puissance comme clef herméneutique et moyen de discernement des limites dans lesquelles inscrire la vie humaine ; il reste à préciser et à caractériser leur mise en œuvre qui peut faire l'objet d'un programme de recherche plus ample. Ainsi en est-il notamment de la possibilité simplement ébauchée d'un dialogue entre la pensée d'Ellul et l'ecclésiologie catholique.

Face à la crise écologique, la non-puissance porte ainsi une opérativité singulière, non pas celle d'une éthique qui prescrirait des règles à suivre, des devoirs à accomplir, ou des hiérarchies à observer pour aboutir à des solutions ou des programmes d'action. Elle ne répond pas à la crise en proposant de nouveaux moyens, ce serait retomber dans la logique même qu'elle dénonce. La non-puissance permet de restaurer la vocation de l'homme et de l'ouvrir à sa finalité propre de créature image de Dieu parachevée en Jésus-Christ. Cette perspective scripturaire et christologique sur la vocation de l'homme n'est pas incohérente avec l'affirmation de la dynamique d'universalisation qu'elle porte, et donc de son opérativité, non seulement comme concept pour la réflexion théologique, mais aussi comme contribution proprement chrétienne à la réflexion éthique transconfessionnelle. Cette vocation de l'homme se déploie selon les trois offices que le Christ accomplit en leur plénitude et auxquels tout être humain est appelé à participer : les offices de prêtre, de prophète et de roi. Les trois opérativités de la non-puissance que nous avons identifiées peuvent être entendues comme fondations dans le Christ des trois offices et comme garde-fous contre les tentations d'excès qui leur sont propres.

Le recentrage sur l'homme permis par la non-puissance révèle l'office royal comme intendance de la création et service responsable des créatures qui lui sont confiées. La non-puissance paradigmatique du Christ roi de l'univers, dont la royauté se manifeste non dans la domination mais dans le service et l'abaissement, procure le modèle de l'exercice de cet office. L'établissement des limites à l'action humaine, conséquences de la non-puissance, circonscrit l'agir à la vie et à l'amour et consolide l'office royal en le préservant des dérives causées par l'excès de pouvoir et le despotisme ; les limites préviennent l'extractivisme qui résulte d'une vision de la création comme ressource illimitée dépourvue de la dignité d'enfant de Dieu. Enfin, la non-puissance comme clef herméneutique oriente l'office royal vers son exercice en vue de la vie et du développement des créatures, dans une relation d'amour pour la création de Dieu ;

elle permet aussi de toujours reconnaître que seul Dieu sauve, et que la seule puissance humaine conduit à une impasse.

L'établissement de limites exprime et restaure l'office sacerdotal de l'homme. En renonçant à l'exercice illimité de sa puissance sur la création, un espace est libéré par lequel l'homme peut offrir sa vie en don, non seulement pour ses semblables mais pour l'ensemble des créatures qui lui sont confiées. Le champ et le temps que ces limites dégagent, à commencer par le sabbat comme institution sacerdotale par excellence, ouvrent à une intercession authentique pour tous les hommes et pour toute la création appelée à être récapitulée dans le Christ. Les limites formées permettent aussi un regard renouvelé sur la création, et lui autorisent une existence propre : la création se révèle ainsi non plus comme une réserve infinie de ressources disponibles à l'exploitation, mais comme une communauté de créatures qui, avec l'homme, louent Dieu selon leur vocation particulière, et participent à la liturgie selon leur mode d'être singulier. Elles font de la création tout entière le lieu de la rencontre possible avec Dieu. L'office sacerdotal restauré par la non-puissance est préservé de ses deux tentations propres. La vocation kénotique de l'homme agissant comme serviteur de la création prévient la passivité d'un ritualisme détaché du monde réel, un sacerdoce étranger à la souffrance concrète des hommes et des autres créatures subissant les conséquences de la crise écologique. La non-puissance comme clef herméneutique prévient enfin la tentation inverse d'une intercession qui se transforme en emprise exercée sur autrui, d'une médiation qui ne s'exercerait pas selon les critères de la vie ou de l'amour.

La non-puissance comme clef herméneutique ouvre et fonde l'office prophétique de l'homme. Elle permet de distinguer les institutions, les décisions et les actions ouvertes à la vie et à l'amour, et celles qui se referment sur la mort. La non-puissance rend possible un discernement authentiquement prophétique qui rappelle à l'homme la beauté et la fragilité de la création et permet de dénoncer les idoles de la croissance infinie et du technosolutionnisme. Elle permet de démêler la vérité révélée dans le Christ des fausses informations et des faux prophètes qui abondent dans un monde saturé de données, d'images et de virtualité. La non-puissance préserve l'office prophétique de ses deux dérives constitutives. L'anthropocentrisme kénotique fondé dans le Christ rappelle au prophète qu'il ne parle pas en son nom propre mais que dans cet office, il parle au nom et à la suite du Christ, seul véritable homme et Parole de Dieu. L'établissement des limites et la reconnaissance de la finitude de l'homme et du monde prémunissent quant à eux contre les fausses prophéties du confort qui nient la réalité d'un monde fini, promettent des solutions indolores, et entretiennent l'illusion d'une croissance infinie.

La non-puissance est ainsi la condition de possibilité de l'exercice authentique des trois offices dans un monde qui en a désespérément besoin. En effet, nous y sommes désormais : le sujet humain, s'étant progressivement déconnecté des sources éthiques, culturelles et spirituelles comme fondements de la réalité, du bien et de la vérité, a substitué à ces sources la Technique comme unique instance prescriptive de ces fondements. Soumis à une Technique qui échappe désormais à tout contrôle et s'est coupée de toute finalité, ce sujet finit par s'effacer devant l'objet qu'il a produit — il cesse d'être agent pour devenir instrument, cesse d'être fin pour devenir moyen, et il devient lui-même objet. Animé d'une logique extractiviste nourrie par une consommation d'énergie toujours croissante, il traite les autres humains, les créatures vivantes et le monde non-vivant comme des objets sans forme ni réalité propre — entièrement disponibles, indéfiniment manipulables, totalement transformables.

Ce paradigme technocratique ne produit pas seulement le cataclysme écologique naissant — il est la matrice commune de l'ensemble des bouleversements systémiques qui sapent aujourd'hui l'humanité dans ses fondements et qu'Ellul avait prophétisés. L'intelligence artificielle déployée sans discernement éthique, qui objective l'homme et dissout la responsabilité dans l'automatisme des algorithmes ; la vie politique réduite au spectacle et à la propagande, où le débat d'idées formant humanité est remplacé par la recherche de l'effet, la gestion des perceptions et la séduction des émotions superficielles ; les réseaux sociaux qui enferment chaque homme dans la bulle de ses propres convictions, nourrissant l'individualisme et la polarisation au détriment de tout véritable espace commun — tous ces maux s'alimentent mutuellement, élargissant ainsi sans cesse leur portée et leur profondeur ; ils procèdent d'une même racine : un homme qui a perdu ses sources de réalité, de bien, de vérité, et qui, pour construire un monde à sa mesure et ne plus avoir besoin de Dieu, en recherchant le confort et la fausse sécurité dans le refus du questionnement plutôt que par l'ascèse d'une vie signifiante, s'est livré à des systèmes techniques sans finalité devenus autonomes.

Ce déficit de finalité n'est pas une hypothèse théorique — il est attesté par les acteurs eux-mêmes. À titre d'exemple, les principaux protagonistes du développement de l'intelligence artificielle — qu'il s'agisse des dirigeants des grandes entreprises technologiques ou des responsables politiques chargés d'en réguler les usages ou d'en ordonner la commande publique massive — reconnaissent volontiers leur incapacité à articuler une vision cohérente des fins vers lesquelles ils tendent. La formule est parfois prononcée avec une candeur désarmante : « on sait qu'il faut y aller, mais on ne sait pas vraiment pourquoi il faut y aller, ni vers où on va ». Plus révélateur encore, lorsqu'ils sont invités à se prononcer sur les conséquences de

technologies qu'ils développent et déploient eux-mêmes — sur la vie démocratique, sur la viabilité de la planète comme maison commune, sur le développement physique, cognitif et émotionnel des êtres humains — ces mêmes acteurs opposent fréquemment une raillerie gênée, une réticence embarrassée, voire un silence éloquent. Ce n'est pas là simple prudence rhétorique : c'est l'aveu d'une dissociation structurelle, qu'Ellul avait précisément anticipée, entre la capacité de faire et la capacité de juger, entre la puissance du moyen et l'absence assumée et même revendiquée de la fin.

Face à ces défis dont l'ampleur interdit tout espoir de dénouement positif par les seules forces humaines, avec Jacques Ellul nous pouvons affirmer l'espérance qui surmonte le désespoir de l'homme — Dieu descendant à la rencontre de sa création. L'opérativité de la non-puissance, c'est ainsi laisser place à l'homme véritable, le Christ, pour qu'il devienne pour l'homme mesure de toute chose. L'opérativité la plus profonde de la non-puissance ne serait-elle pas, en dernière analyse, celle-là même qu'Ellul assignait au chrétien en conclusion de sa lecture de l'Apocalypse ? Reconnaissant la faillite de ses entreprises, le manque qui l'habite et le désir de Dieu inscrit au plus intime de son être, l'homme de la non-puissance se tourne vers Dieu dans la prière, s'ouvre à l'habitation de l'Esprit et appelle ainsi la venue du Christ au cœur du monde et au cœur de chaque homme qui, en renonçant à toute puissance propre, devient le lieu de la puissance de Dieu : « Viens, Seigneur Jésus ! »

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie primaire*Ouvrages*

- ELLUL Jacques, *Anarchie et christianisme* (la petite vermillon, 96), Paris, la Table ronde, 2018.
- _____, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1987.
- _____, *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat* (la petite vermillon, 405), Paris, la Table ronde, 2015.
- _____, « Contre les violents (1972) », dans *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris, la Table ronde, 2007, p. 501-640.
- _____, *Éthique de la liberté. Tomes I et II*, Genève, Labor et Fides, 2019.
- _____, *Éthique de la sainteté*, Genève - Lyon, Labor et Fides - Olivétan, 2024.
- _____, *Exégèse des nouveaux lieux communs* (la petite vermillon, 38), Paris, la Table ronde, 2014.
- _____, *Fausse Présence au Monde moderne* (« Tribune libre protestante », Les Bergers et les Mages), Paris, Librairie Protestante, 1963.
- _____, *La foi au prix du doute. « Encore quarante jours... »* (La petite vermillon, 404), Paris, la Table ronde, 2025.
- _____, *La loi de liberté. Commentaire de l'épître de Jacques*, Montrouge, Bayard, 2020.
- _____, *La parole humiliée* (La petite vermillon, 391), Paris, la Table ronde, 2014.
- _____, *La pensée marxiste. Cours professé à l'Institut d'études politiques de Bordeaux de 1947 à 1979* (Contretemps), Paris, Table ronde, 2003.
- _____, *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste* (Points Sagesses, 229), Paris, Seuil, 1987.
- _____, *La subversion du christianisme* (La petite vermillon, 145), Paris, la Table ronde, 2018.
- _____, *La Technique ou l'enjeu du siècle* (Classiques des sciences sociales), Paris, Economica, 1990.
- _____, *Les combats de la liberté. Éthique de la liberté, t. III*, Genève, Labor et Fides, 2020, 2^e éd. révisée.

- _____, *Les sources de l'éthique chrétienne. Le Vouloir et le Faire, parties IV et V*, Genève, Labor et Fides, 2017.
- _____, *Le bluff technologique* (Pluriel), Paris, Hachette, 2017.
- _____, *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris, la Table ronde, 2007.
- _____, « Le livre de Jonas (1952) », dans *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris, la Table ronde, 2007, p. 117-198.
- _____, *Le Système technicien* (Documents), Paris, le cherche midi, 2012.
- _____, *Le Vouloir et le Faire. Une critique théologique de la morale*, Genève, Labor et Fides, 2013.
- _____, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement* (Essais bibliques, 44), Genève, Labor et Fides, 2008.
- _____, *L'espérance oubliée* (la petite vermillon, 496), Paris, la Table ronde, 2023.
- _____, *Métamorphose du bourgeois* (la petite vermillon, 97), Paris, la Table ronde, 2020.
- _____, « Politique de Dieu, politiques de l'homme (1966) », dans *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris, la Table ronde, 2007, p. 347-500.
- _____, *Présence au monde moderne* (la petite vermillon, 509), Paris, la Table ronde, 2025.
- _____, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville* (la petite vermillon, 191), Paris, la Table ronde, 2023.
- _____, « Si tu es le Fils de Dieu (1991) », dans *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris, la Table ronde, 2007, p. 937-1016.
- _____, *Théologie et technique. Pour une éthique de la non-puissance*, Genève, Labor et Fides, 2014.
- _____, *Vivre et penser la liberté*, Genève, Labor et Fides, 2018.

Articles, chapitres et contributions

- ELLUL Jacques, « Anarchie et christianisme », dans Patrick TROUDE-CHASTENET, *La Politique*, L'Esprit du temps, 2008, p. 95-118, DOI : 10.3917/edt.troud.2008.01.095.
- _____, « Christian Responsibility for Nature and Freedom », dans *CrossCurrents*, t. 35, Cross Currents Corporation, n° 1, 1985, p. 49-53.
- _____, « La technique et les premiers chapitres de la Genèse », dans *Foi & Vie*, t. 59, n° 2, 1960, p. 97-113.
- _____, « Le rapport de l'homme à la création selon la Bible », dans *Foi & Vie*, n° 5-6, 1974, p. 137-155.

_____, « Notre Père... », dans *Foi & Vie*, t. 77, n° 4, 1978, p. 24-29.

ELLUL Jacques, CHARBONNEAU Bernard, « Direction pour la construction d'une société personaliste », dans *Nous sommes des révolutionnaires malgré nous*, Le Seuil, 2014, p. 63-80, DOI : 10.3917/l.s.charb.2014.01.0063.

Entretiens & conférences

ELLUL Jacques, *Ellul par lui-même* (La petite vermillon, 311), Paris, la Table ronde, 2008.

ELLUL Jacques, CHASTENET Patrick, *À contre-courant. Entretiens* (La petite vermillon, 392), Paris, la Table ronde, 2014, Nouvelle éd. révisée et augmentée.

ELLUL Jacques, GARRIGOU-LAGRANGE Madeleine, QADRI Jean-Philippe, *À temps et à contre-temps. Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange* (Du Rouge et du noir), La Murette, R&N, 2021.

Ressources numériques et audiovisuelles

ELLUL Jacques, *La croix et la liberté*, France Culture, 1982, en ligne : <https://www.tresorsonore.com/fr/enregistrements/la-croix-et-la-liberte> (consulté le 4 mars 2026).

« Le Besoin de croire », dans *Apostrophes*, Antenne 2, 1981, en ligne : <https://made-len.ina.fr/content/le-besoin-de-croire-76460> (consulté le 28 mai 2026).

Bibliographie secondaire

Instruments de travail

GAZIAUX Éric, *Présentation et critique de l'éthique de Jacques Ellul (1912-1994)* (Éthique Théologique. Cours approfondi I), Louvain-la-Neuve, 2025.

HANKS Joyce Main, *Jacques Ellul: An Annotated Bibliography of Primary Works* (Research in Philosophy and Technology, Supplement 5), Stamford, Connecticut, JAI Press, 2000.

ROGNON Frédéric, *Génération Ellul. Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, Genève, Labor et Fides, 2012.

_____, *Jacques Ellul aujourd'hui. Génération Ellul - Volume 2*, Genève, Labor et Fides, 2022.

_____, *Pour comprendre la pensée de Jacques Ellul* (Figures protestantes), Lyon, Olivétan, 2022.

Ouvrages

- CHASTENET Patrick, *Introduction à Jacques Ellul* (Repères. Sociologie, 725), Paris, La Découverte, 2019.
- IMBERT Yannick (éd.), *Une théologie dans le monde. Essais sur Jacques Ellul (1912-1994)* (Collection Aréopage), Aix-en-Provence, Éditions Kérygma, 2014.
- LAVIGNOTTE Stéphane, *Jacques Ellul. L'espérance d'abord* (Figures protestantes), Lyon, Olivétan, 2012.
- PORQUET Jean-Luc, *Jacques Ellul, l'homme qui avait (presque) tout prévu* (Documents), Québec, le cherche midi, 2012.
- ROGNON Frédéric, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue* (Le champ éthique, 48), Genève, Labor et Fides, 2013, 2ème éd.
- _____, *Le défi de la non-puissance. L'écologie de Jacques Ellul et Bernard Charbonneau* (Convictions et société), Lyon, Olivétan, 2020.

Articles, chapitres et contributions

- BERTHOUD Jean-Marc, « Jacques Ellul et l'impossible dialectique entre Marx et Calvin », dans Yannick IMBERT (éd.), *Une théologie dans le monde. Essais sur Jacques Ellul (1912-1994)* (Collection Aréopage), Aix-en-Provence, Éditions Kérygma, 2014, p. 17-32.
- BONITEAU Adrien, « Jacques Ellul : une théologie à coups de marteau. Jacques Ellul, un Nietzsche chrétien ? », dans *Foi & Vie*, t. 2022, n° 3, 2022, p. 46-53.
- CHASTENET Patrick, « Sens écologique et théologique de la limite chez Jacques Ellul », dans *Études*, n° 4318, 11 septembre 2024, p. 81-91, DOI : 10.3917/etu.4318.0082.
- CHRISTIANS Clifford G., « Jacques Ellul's Conversions and Protestant Theology », dans *Journal of Media and Religion*, t. 5, n° 3, août 2006, p. 147-160, DOI : 10.1207/s15328415jmr0503_2.
- ELLER Vernard, « How Jacques Ellul Reads the Bible », dans *Christian Century*, t. 89, n° 43, 1972, p. 1212-1215.
- GILL David W., « JACQUES ELLUL: Answers from a Man Who Asks Hard Questions », dans *Christianity Today*, t. 28, n° 7, 20 avril 1984, p. 16-21.
- _____, « Jacques Ellul: The Prophet as Theologian », dans *Themelios*, t. 7, n° 1, septembre 1981, p. 4-14.
- MEGIVERN James J., « Jacques Ellul's Apocalypse », dans *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture*, t. 11, Beverly Hills, Californie, Sage, n° 4, novembre 1981, p. 125-128, DOI : 10.1177/014610798101100406.

- MEHL Roger, « Jacques Ellul, Fausse Présence au Monde moderne (Collection : « Tribune libre protestante », Les Bergers et les Mages). Paris, Librairie Protestante, 1963 », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1965, p. 306-307.
- MITCHAM Carl, « Jacques Ellul and His Contribution to Theology », dans *CrossCurrents*, t. 35, Cross Currents Corporation, n° 1, 1985, p. 1-8.
- NEFF David, « Evaluating Ellul », dans *Christianity Today*, t. 29, n° 3, 15 février 1985.
- QADRI Jean-Philippe, « Jacques Ellul et la conservation du monde », dans *Foi & Vie*, t. 2020, n° 3, juillet 2020, p. 50-66.
- ROGNON Frédéric, « Jacques Ellul : une espérance pour un monde sans issue », dans *Études*, t. Mai, Paris, S.E.R., n° 5, 2020, p. 67-78, DOI : 10.3917/etu.4271.0067.
- _____, « Jacques Ellul : une théologie pour l'anthropocène », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 2025, Louvain-la-Neuve, n° 56, p. 192-213.
- _____, « Kierkegaard, Barth, Ellul : les paradoxes d'une filiation », dans *Foi & Vie*, février 2019, p. 45-87.
- _____, « La théologie verte de Jacques Ellul. Entre paradoxes et dialectique(s) », dans Christophe MONNOT, Frédéric ROGNON (éds), *La nouvelle théologie verte* (Fondations écologiques), Genève, Labor et Fides, 2021, p. 93-107.
- ROLLISON Jacob Marques, « Re-discovering the Ethics of Jacques Ellul: Four Texts on Freedom », dans *Studies in Christian Ethics*, t. 35, Thousand Oaks, Californie, Sage, n° 3, août 2022, p. 633-642, DOI : 10.1177/09539468221098590.
- ROURE David, « Jacques Ellul : éthique de la non-puissance », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 138, Bruxelles, Nouvelle revue théologique ASBL, n° 1, 2016, p. 111-115, DOI : 10.3917/nrt.381.0111.
- SCHUURMAN Douglas, « What I believe by Jacques Ellul », dans *The Journal of Religion*, t. 71, Chicago, The University of Chicago Press, n° 2, avril 1991, p. 310-311.
- SIBILLE Benoît, « Que faire de la théologie de Jacques Ellul ? Pertinence politique de l'eschatologie comme réponse à la fatalité de l'effondrement », dans *Écologie & Politique*, t. 64, Le Bord de l'eau, n° 1, 20 mai 2022, p. 113-126, DOI : 10.3917/ecopo1.064.0113.
- VANDEBURG Willem H., « What an Engineer Found in Ellul », dans *CrossCurrents*, t. 35, Cross Currents Corporation, n° 1, 1985, p. 88-91.

Entretiens & conférences

- ROGNON Frédéric, *Entretien personnel avec l'auteur*, visioconférence, inédit, 18 mai 2026.

Ressources numériques et audiovisuelles

ASSOCIATION INTERNATIONALE JACQUES ELLUL, *Association Internationale Jacques Ellul*, en ligne : <https://www.jacques-ellul.org/> (consulté le 1 juin 2026).

Bibliographie complémentaire*Instruments de travail*

BOULNOIS Olivier, « Nature », dans Jean-Yves LACOSTE, Olivier RIAUDEL (éds), *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige), Paris, PUF, 2007, 3^e éd. revue et augmentée, p. 946-948.

BOULNOIS Olivier, « Puissance divine », dans Jean-Yves LACOSTE, Olivier RIAUDEL (éds), *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige), Paris, PUF, 2007, 3^e éd. revue et augmentée, p. 1160-1162.

DE MAESENEER Yves, *Environmental Ethics. Course*, Louvain, Katholieke Universiteit Leuven, 2024.

LACAN Marc-François, « Puissance », dans Xavier LÉON-DUFOUR et al. (éds), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 2013, p. 1060-1068.

Ouvrages

BARTH Karl, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953, traduit par RYSER F.

BOURGINE Benoît, *Bible oblige. Essai de théologie biblique* (Cogitatio fidei, 308), Paris, Cerf, 2019.

CARR David M., *Genesis 1-11* (International Exegetical Commentary on the Old Testament - IECOT), Stuttgart, Kohlhammer, 2021.

CHONÉ Aurélie, HAJEK Isabelle, HAMMAN Philippe (éds), *Guide des Humanités environnementales* (Environnement et société), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2016.

CLOUGH David L., *On Animals, Volume 1: Systematic Theology* (T & T Clark theology), Londres, T & T Clark, 2012.

DE SCHRIJVER Georges, *Le merveilleux accord de L'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 63), Louvain, Peeters, 1983.

- DEANE-DRUMMOND Celia, *A Primer in Ecotheology: Theology for a Fragile Earth* (Cascade companions, 37), Eugene, Oregon, Cascade Books, an imprint of Wipf and Stock Publishers, 2017.
- EUVÉ François, *Penser la création comme jeu* (Cogitatio fidei, 219), Paris, Cerf, 2000.
- _____, *Théologie de l'écologie. Une Création à partager* (Forum), Paris, Salvator, 2021.
- FERRY Luc, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992.
- GABORIAU Florent, *L'Écriture seule ?* (Théologie nouvelle), Paris, FAC, 1997.
- GAZIAUX Éric, LEMOINE Laurent (éds), *La loi naturelle. Le retour d'un concept en miettes ?*, t. 261 (Revue d'éthique et de théologie morale, Hors-série n°7), Paris, Cerf, 2010.
- GESCHÉ Adolphe, « Dieu pour penser. III : Dieu », Paris, Cerf, 2001, 2^e éd.
- GRAPPE Christian, MARX Alfred, *Le sacrifice : vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Essais bibliques, no 29), Genève, Labor et Fides, 1998.
- HAUGHT John F., *God after Darwin. A Theology of Evolution*, Boulder (Color.), Westview Press, 2000.
- _____, *Resting on the Future. Catholic Theology for an Unfinished Universe* (Bloomsbury Academic), New York, Londres, Bloomsbury, 2015.
- _____, *The Promise of Nature. Ecology and Cosmic Purpose*, Eugene, Or., Wipf & Stock, 2004.
- HOURDEQUIN Marion, *Environmental Ethics. From Theory to Practice*, Londres, Bloomsbury Academic, 2024, 2^e éd., DOI : 10.5040/9781350185890.
- KEHL Medard, « Et Dieu vit que cela était bon ». *Une théologie de la Création* (Cogitatio Fidei, 264), Paris, Cerf, 2008, traduit par HOFFMANN Joseph.
- LACOSTE Jean-Yves, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* (Théologiques), Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- LADRIÈRE Jean, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier-Montaigne/Unesco, 1977.
- MOINGT Joseph, *Dieu qui vient à l'homme. De l'apparition à la naissance de Dieu*, t. II-2 (Cogitatio Fidei, 257), Paris, Cerf, 2007.
- _____, *Faire bouger l'Église catholique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012.
- MOLTMANN Jürgen, *Le rire de l'univers. Traité de christianisme écologique* (Théologies), Paris, Cerf, 2004.
- PANNENBERG Wolfhart, *Théologie systématique* (Cogitatio fidei, 268), Paris, Cerf, 2008.
- RIAUEL Olivier, *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg* (Cogitatio fidei, 256), Paris, Cerf, 2007.

ROLSTON Holmes, *Environmental ethics. Duties to and values in the natural world* (Ethics And Action), Philadelphia, Temple University Press, 1988, DOI : 10.2307/j.ctt1bw1jwf.

SESBOÛÉ Bernard, WOLINSKI Joseph, *Histoire des dogmes. tome I. Le Dieu du Salut*, t. 1, Paris, Desclée, 1994.

SPOHN William C., *Go and Do Likewise. Jesus and Ethics*, New York, Continuum, 2006.

TILLICH Paul, *Théologie systématique II. Deuxième Partie : L'être et Dieu*, Paris - Genève - Laval, Cerf - Labor et Fides - Presses de l'Université Laval, 2003, traduit par GOUNELLE André.

VIAL Marc, *Pour une théologie de la toute-puissance de Dieu. L'approche d'Eberhard Jüngel* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 86), Paris, Classiques Garnier, 2016.

WEBER Max, GROSSEIN Jean-Pierre, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'autres essais* (Tel, 330), Paris, Gallimard, 2004.

Articles, chapitres et contributions

ADAM Margaret B., « The Particularity of Animals and of Jesus Christ », dans *Zygon: Journal of Religion and Science*, t. 49, n° 3, 2 septembre 2014, DOI : 10.1111/zygon.12118.

AFEISSA Hicham-Stéphane, « Écosophie. « How deep is your ecology ? » », dans Aurélie CHONÉ, Isabelle HAJEK, Philippe HAMMAN (éds), *Guide des Humanités environnementales* (Environnement et société), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2016, p. 51-58.

BOURG Dominique, « Les débats théoriques ouverts par Lynn White », dans *Les racines historiques de notre crise écologique*, Presses Universitaires de France, 2019, p. 51-80, DOI : 10.3917/puf.white.2019.01.0051.

_____, « Les racines historiques de notre crise écologique », dans *Les racines historiques de notre crise écologique*, PUF, 2019, p. 51-80, DOI : 10.3917/puf.white.2019.01.0051.

BOURGINE Benoît, « Crux sola. La christologie de Luther à la lumière de sa theologia crucis (première partie) », dans *Irenikon, Monastère de Chevetogne (Chevetogne)*, t. 70, 1997, p. 476-495.

_____, « L'avenir d'une subversion. L'humanisme évangélique à l'heure de la modernité liquide », dans *Études théologiques et religieuses*, t. 87, n° 3, 1 septembre 2012, p. 315-330, DOI : 10.3917/etr.0873.0315.

BRUN Jean, « Actualité de Kierkegaard », dans *Foi et vie*, t. 1970, n° 2, avril 1970, p. 2-12.

CALLICOTT J. Baird, « Animal Liberation: A Triangular Affair », dans *Environmental Ethics* (Oxford readings in philosophy), Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 29-59.

_____, « The Conceptual Foundations of the Land Ethics », dans J Baird CALLICOTT, Aldo LEOPOLD (éds), *Companion to A sand county almanac: interpretive & critical essays*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1987, p. 248-261.

- CHOLVY Brigitte, « Préface du nouveau Cahier de la NRT : Le désir de Dieu. Une introduction à l'œuvre du père de Lubac », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 146, n° 2, 12 mars 2024, p. 305-309, DOI : 10.3917/nrt.456.0305.
- CHONÉ Aurélie, « Écospiritualité », dans Aurélie CHONÉ, Isabelle HAJEK, Philippe HAMMAN (éds), *Guide des Humanités environnementales* (Environnement et société), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2016, p. 59-71.
- CLOUGH David L., « Consuming Animal Creatures: The Christian Ethics of Eating Animals », dans *Studies in Christian Ethics*, t. 30, n° 1, février 2017, p. 30-44, DOI : 10.1177/0953946816674147.
- _____, « On Thinking Theologically About Animals: A Response », dans *Zygon: Journal of Religion and Science*, t. 49, n° 3, 2 septembre 2014, p. 764-771, DOI : 10.1111/zygo.12119.
- DE HALLEUX André, « « Dieu le Père tout-puissant » », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 8, n° 4, 1977, p. 401-422, DOI : 10.3406/thlou.1977.1580.
- DELORME Damien, « Nature/Création : même combat ? », dans Frédéric ROGNON, Christophe MONNOT (éds), *La nouvelle théologie verte* (Fondations écologiques), Genève, Labor et Fides, 2021, p. 63-78.
- ELLER Vernard, « How Jacques Ellul Reads the Bible », dans *Christian Century*, t. 89, n° 43, 1972, p. 1212-1215.
- EUVÉ François, « Une théologie de la création à l'âge de l'Anthropocène », dans Frédéric ROGNON, Christophe MONNOT (éds), *La nouvelle théologie verte* (Fondations écologiques), Genève, Labor et Fides, 2021, p. 147-159.
- FAMERÉE Joseph, « L'ecclésiologie du père Yves Congar. Essai de synthèse critique », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 76, n° 3, juillet 1992, p. 377-419.
- FÉDOU Michel, « « Teilhard de Chardin, Prophète d'un Christ toujours plus grand ». À propos d'un livre du père Gustave Martelet », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 128, n° 2, 1 juin 2006, p. 274-286, DOI : 10.3917/nrt.282.0274.
- FERDOWSIAN Hope R., BEAUCHAMP Tom L., HORTA Oscar, « Animal Experimentation », dans Hugh LAFOLLETTE (éd.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Wiley, 2013, 1^e éd., p. 271-301, DOI : 10.1002/9781444367072.wbiee778.
- _____, « Moral Status of Animals », dans Hugh LAFOLLETTE (éd.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Wiley, 2013, 1^e éd., p. 271-301, DOI : 10.1002/9781444367072.wbiee778.
- FORCESE Dennis P., « Calvinism, Capitalism and Confusion: The Weberian Thesis Revisited », dans *Sociological Analysis*, t. 29, n° 4, 1968, p. 193, DOI : 10.2307/3710048.
- GAZIAUX Éric, *Autonomie et théonomie, deux concepts clefs pour une pratique de l'éthique ?*, 2016, en ligne : <http://hdl.handle.net/2078.1/177395> (consulté le 10 mai 2026).

- _____, *Compte-rendu de Georges De Schrijver*, « Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 21, n° 1, 1983, p. 99-101.
- _____, « La loi naturelle. Quelques repères historiques et interrogations contemporaines », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, Cerf, n° 293, mars 2017, p. 53-66.
- _____, « L'autonomie en morale. Entre l'affirmation de l'homme et la quête de Dieu », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 30, Louvain-la-Neuve, n° 3, 1999, p. 315-335, DOI : 10.3406/thlou.1999.3027.
- _____, « Le Christ comme norme », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, t. 300, Paris, Cerf, n° 4, 2018, p. 89-100, DOI : 10.3917/retm.301.0089.
- GREINER Dominique, « Nous sommes tous de la terre. Une lecture de l'encyclique *Laudato si'* », dans *Transversalités*, t. n° 139, n° 4, 20 octobre 2016, p. 25-37, DOI : 10.3917/trans.139.0025.
- GUGGENHEIM Antoine, « La théologie de l'accomplissement de Jean Daniélou », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 128, n° 2, juin 2006, p. 240-257, DOI : 10.3917/nrt.282.0240.
- HADEBE Nontando M., « The Cry of the Earth Is the Cry of Women: Ecofeminisms in Critical Dialogue with *Laudato Si'* », dans *Grace & Truth*, t. 34, n° 2, août 2017, p. 50-65.
- HOLZER Vincent, « Christologie de la figure (Gestalt) et christologie de la kénose chez Balthasar », dans *Revue des Sciences Religieuses*, t. 79, n° 2, 2005, p. 249-278, DOI : 10.3406/rscir.2005.3760.
- HOURDEQUIN Marion, « Anthropocentrism and its Critics: Broadening Moral Concern », dans Marion HOURDEQUIN, *Environmental Ethics: From Theory to Practice*, Londres, Bloomsbury Academic, 2024, 2^e éd., p. 67-107, DOI : 10.5040/9781350185890.
- JÜNGEL Eberhard, « «... PAS DE DIEU SANS L'HOMME...». La théologie de Karl Barth entre le théisme et l'athéisme », dans Pierre GISEL, Paul CORSET, Rudolf BULTMANN (éds), *Karl Barth: genèse et réception de sa théologie* (Lieux théologiques, 11), Genève, Labor et Fides, 1987, p. 195-215.
- KASPER Walter, « Autonomie et théonomie. Le lieu du christianisme dans le monde moderne. », dans Walter KASPER, *La Théologie et l'Église* (Cogitatio Fidei, 158), Paris, Cerf, 1990, traduit par HOFFMANN Joseph, p. 231-263.
- KNAUER Peter, « Dieu : « sans lequel rien n'existerait » », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 133, n° 4, 1 décembre 2011, p. 620-632, DOI : 10.3917/nrt.334.0620.
- KOPP Martin, « Vers une théologie de l'Anthropocène : l'intendance en question », dans Frédéric ROGNON, Christophe MONNOT (éds), *La nouvelle théologie verte* (Fondations écologiques), Genève, Labor et Fides, 2021, p. 161-174.
- LADRIÈRE Jean, « Technique et eschatologie terrestre », dans *Civilisation technique et humanisme. Colloque de l'Académie internationale de philosophie des sciences [1er-8 septembre 1965, Lausanne]* (Bibliothèque des Archives de Philosophie), Paris, Beauchesne, 1968, p. 211-243.

- LARRÈRE Catherine, « Approche philosophique de la nature », dans Aurélie CHONÉ, Isabelle HAJEK, Philippe HAMMAN (éds), *Guide des Humanités environnementales* (Environnement et société), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2016, p. 31-39.
- _____, « Éthique environnementale », dans Aurélie CHONÉ, Isabelle HAJEK, Philippe HAMMAN (éds), *Guide des Humanités environnementales* (Environnement et société), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2016, p. 41-49.
- _____, « Les éthiques environnementales sont-elles religieuses ? », dans Frédéric ROGNON, Christophe MONNOT (éds), *La nouvelle théologie verte* (Fondations écologiques), Genève, Labor et Fides, 2021, p. 45-61.
- LINDSTRÖM Valter, « La Théologie de l'imitation de Jésus-Christ chez Sören Kierkegaard », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 35, article traduit par CARRÈRE Jean, n° 4, 1955, p. 379-392, DOI : 10.3406/rhpr.1955.3433.
- MOLTMANN Jürgen, « L'écologie ou la capacité d'aimer », dans Frédéric ROGNON, Christophe MONNOT (éds), *La nouvelle théologie verte* (Fondations écologiques), Genève, Labor et Fides, 2021, traduit par VON KIRCHBACH Agnès, p. 109-121.
- MONNOT Christophe, « Les racines historiques de la théologie verte. Les contributions de Lynn White », dans Frédéric ROGNON, Christophe MONNOT (éds), *La nouvelle théologie verte* (Fondations écologiques), Genève, Labor et Fides, 2021, p. 29-44.
- NADLER Steven, « “Homo homini Deus, & Homo homini Lupus”: Spinoza on Human Nature and Human Relations », dans Ursula RENZ et al. (éds), *Spinoza on the Human Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2026, 1^e éd., p. 85-98, DOI : 10.1093/9780198927686.003.0008.
- OOMEN Palmyre M.F., « God's Power and Almightyness in Whitehead's Thought », dans *Open Theology*, t. 1, De Gruyter Open Access, n° 1, 14 octobre 2015, p. 277-292, DOI : 10.1515/opth-2015-0013.
- OSGOOD Libby, « The Nature of Nature: Interpretations of Teilhard De Chardin's Ecological Eschatological Views », dans *Zygon: Journal of Religion and Science*, t. 56, n° 2, 2 juin 2021, p. 335-351, DOI : 10.1111/zygo.12693.
- PRAMUK Christopher, « Contemplation and the Suffering Earth: Thomas Merton, Pope Francis, and the Next Generation », dans *Open Theology*, t. 4, De Gruyter Open, n° 1, 1 mai 2018, p. 212-227, DOI : 10.1515/opth-2018-0015.
- REGAN Tom, « The Case for Animal Rights », dans Peter SINGER (éd.), *In Defense of Animals*, 1985.
- RÉMY Gérard, « L'analogie selon E. Jünger. Remarques critiques. L'enjeu d'un débat », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 66, n° 2, 1986, p. 147-177, DOI : 10.3406/rhpr.1986.4861.
- ROGNON Frédéric, « L'âge de l'anthropocène, un kaïros pour la théologie de la création ? », dans *Recherches de Science Religieuse*, t. 107, Facultés Loyola, n° 4, 10 octobre 2019, p. 637-657, DOI : 10.3917/rsr.194.0637.

- _____, « L'Apocalypse : jalons pour une lecture existentielle », dans *Socio-anthropologie*, Publications de la Sorbonne, n° 28, 15 décembre 2013, p. 15-28, DOI : 10.4000/socio-anthropologie.1514.
- ROLSTON Holmes, « Environmental Ethics », dans Nicolas BUNNIN, EP TSUI-JAMES (éds), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, 2^e éd., p. 517-530, DOI : 10.4324/9781003036746-1.
- _____, *Environmental ethics. Duties to and values in the natural world* (Ethics And Action), Philadelphia, Temple University Press, 1988, DOI : 10.2307/j.ctt1bw1jwf.
- SANDLER Ronald L., « Environmental Virtue Ethics », dans Hugh LAFOLLETTE (éd.), *The international encyclopedia of ethics*, Hoboken, NJ, Wiley Blackwell, 2021, 2^e éd., p. 1665-1674.
- SCHAEFER Otto, « La grâce. Consonances écologiques d'un motif théologique fondamental », dans Frédéric ROGNON, Christophe MONNOT (éds), *La nouvelle théologie verte* (Fondations écologiques), Genève, Labor et Fides, 2021, p. 123-136.
- SINGER Peter, « Animal Liberation », dans KS (Kristin Sharon) SHRADER-FRECHETTE (éd.), Pacific Grove, Californie, The Boxwood Press, 1983, p. 103-112.
- TOLY Noah J., « Climate Change and Climate Change Policy as Human Sacrifice: Artifice, Idolatry, and Environment in a Technological Society », dans *Christian Scholar's Review*, t. 35, n° 1, 2005, p. 63-78.
- VANDEVELDE-DAILLIÈRE Guy, « L'«inversion trinitaire» chez H.U. von Balthasar », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 120, n° 3, 1 septembre 1998, p. 370-383.
- VON BALTHASAR Hans-Urs, « Le-Royaume de Dieu et l'Eglise », dans *Communio*, t. XI, n° 3, juin 1986, p. 3-12.
- WEBB Stephen H., « Toward a Weak Anthropocentrism », dans *Zygon: Journal of Religion and Science*, t. 49, n° 3, 2 septembre 2014, p. 761-763, DOI : 10.1111/zygo.12120.
- WHITE Lynn, « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », dans *Science*, t. 155, American Association for the Advancement of Science, n° 3767, 10 mars 1967, p. 1203-1207, DOI : 10.1126/science.155.3767.1203.

Entretiens & conférences

- CARR David M., *God's Creation in Genesis 1 and the Domestication of All of Us (Animals included)*, Louvain-la-Neuve, 12 mai 2026.
- _____, *The Biblical Multi-species Sabbath as a Counter to Modes of Domination*, Louvain-la-Neuve, 13 mai 2026.

Documents magistériels

Vatican II. Les seize documents conciliaires. Texte intégral (La pensée chrétienne, 23), Paris, Montréal, Fides, 1979, 2e éd. revue et corrigée.

FRANÇOIS, *Loué sois-Tu. Lettre encyclique Laudato Si. Sur la sauvegarde de la maison commune*, Paris, Salvator, 2015.

LÉON XIV, *Lettre encyclique Magnifica Humanitas. Sur la protection de la personne humaine à l'ère de l'intelligence artificielle.*, article publié le 15 mai 2026, en ligne : <http://www.vatican.va/content/leo-xiv/fr/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html> (consulté le 25 mai 2026).

Ressources numériques et audiovisuelles

BOULET Jérôme, VIDARD Mathieu, *Noël Mamère, le Vert : « L'écologie est un outil d'émancipation, pas une punition »*, dans *France Inter*, article publié le 3 avril 2026, en ligne : <https://www.radiofrance.fr/franceinter/podcasts/la-terre-au-carre/la-terre-au-carre-du-vendredi-03-avril-2026-1854063> (consulté le 6 avril 2026).

SHELLENBERGER Michael et al., *An Ecomodernist Manifesto*, dans *AN ECOMODERNIST MANIFESTO*, en ligne : <http://www.ecomodernism.org/manifesto-english> (consulté le 15 janvier 2025).

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
1. La non-puissance.....	9
1.1 Aux sources de la non-puissance, l'esprit révolutionnaire	10
Le combat spirituel, vocation du chrétien	10
Faire face aux puissances du monde.....	12
Vers une civilisation à hauteur d'homme	14
1.2 Les puissances à l'œuvre dans le monde.....	16
Les puissances subvertissent l'Évangile.....	17
La grâce subvertit les puissances	18
1.3 Toute-puissance et non-puissance de Dieu	19
Le Dieu à hauteur d'homme	20
La non-puissance de la croix	21
Jésus, le choix de la non-puissance	23
1.4 La société technicienne	24
Les caractères de la Technique	25
1.5 L'éthique de la non-puissance	29
Déjouer le système.....	29
Désacraliser la puissance	30
Désaliéner l'homme.....	31
Embrasser la finitude	33
Une éthique de combat	34
2 La non-puissance en question.....	35
2.1 La non-puissance respecte-t-elle l'autonomie de l'homme ?	36
La corruption totale de l'homme	36
Une liberté prédéterminée au Bien	37
2.2 Le monde comme histoire des hommes ?	39
Contre l'établissement d'un monde total.....	40
Un cheminement personnel figé ?	41
Une métaphysique du présent ?	42

2.3	Dieu renonce-t-il à sa toute-puissance ?	43
	La connaissance indirecte de la toute-puissance	44
	Analogie entre toute-puissance et non-puissance	45
	La non-puissance en germe dans la toute-puissance	49
	Limiter nos représentations de la toute-puissance	53
3	<i>L'opérativité de la non-puissance</i>	55
3.1	Vers un anthropocentrisme régénéré	56
	La toute-puissance non-puissance	56
	L'homme descendu de son trône	58
	Un décentrement inspiré par l'Évangile	61
	La non-puissance, fondement d'un anthropocentrisme opératoire.....	63
3.2	Établir des limites pour une vie de liberté.....	68
	Se limiter pour devenir homme	68
	La puissance du sabbat	69
3.3	La non-puissance comme clef herméneutique	70
	Coda : Une ecclésiologie ellulienne pour notre temps	72
	<i>Conclusion</i>	75
	<i>Bibliographie</i>.....	83

