UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE ED270

Théologie et sciences des religions

THÈSE présentée par :

Elisabetta RIBET

soutenue le : 5 Juin 2018

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie Protestante

LA PROVOCATION DE L'ESPERANCE

Perspectives théologiques actuelles dans l'œuvre de Jacques Ellul

THÈSE dirigée par :

M. ROGNON Frédéric	Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. CHALAMET Christophe	Professeur, Université de Genève
M. ABEL Olivier	Professeur, Institut Protestant de Théologie, Montpellier

---

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. FREY Daniel	Professeur, Université de Strasbourg

In memoria di Giulio Regeni.

A l'horizon de la fin de ce parcours, que je n'aurais jamais imaginé d'entamer, il est important que je saisisse le temps de la gratitude.

Merci à ma famille : sans vous, maman, papa, Claudia, Giuseppe et Giona, je n'aurais jamais osé ouvrir les ailes et avancer.

Merci à mon Directeur de Thèse, le Prof. Frédéric Rognon, maïeutique maître de confiance, et à la Communauté Universitaire de l'ED 270.

Merci à Daniel Jungbluth et à Rose Broussut, à Marie-Françoise Juston, Marco Provenzano, Daniela Scialabba, et plus en général à la compagnie de chercheurs qui habitent et rendent vivante la Bibliothèque des Facultés de Théologie de Strasbourg.

Merci aux membres du « Club Ellul », Jean-Sébastien Ingrand, Jake Rollison et Guillaume Joseph, guidés par Frédéric Rognon avec qui j'ai eu le plaisir et l'honneur de partager sagesse, écoute et illuminations.

Merci aux professeurs et chercheurs qui m'ont écoutée, conseillée, accompagnée pendant ce temps de recherche, à Strasbourg et ailleurs.

Merci, enfin, à Marco Di Pasquale, mon pasteur d'appui et interlocuteur pendant ces temps de recherche des mots et de la Parole.

Ce travail est pour mon enfant, Giona, qui grandit dans ces temps de déréliction renouvelée, et pour Caterina et Demetrio, qui m'ont appris à reconnaître l'espérance là où tout nous semble impossible.

Soli Deo Gloria.

E.R.

SOMMAIRE

INTRODUCTION 5

PARTIE I : « Je parlerais donc d'espérance ». Le choix de Jacques Ellul et ses échos 12

L'espérance oubliée : les sources et les dialogues 12

L'espérance oubliée : provocations 35

L'espérance oubliée : réactions et silences 54

L'espérance oubliée : reprises et actualité 79

Le discours est ouvert. Les enjeux de *L'espérance oubliée* 101

PARTIE II : « Je n'ai jamais désespéré ». Analyse dialectique d'une époque 106

Dialectique : la méthode de Jacques Ellul 106

Entre liberté et nécessité : le cadre de l'analyse 111

Le mot-clé de l'analyse critique : déréliction 141

Le parcours de l'analyse : Jacques Ellul et le « tableau » du XXe siècle 162

Déréliction et espérance : le binôme pivot de la théologie ellulienne 197

INTERMEZZO : Plaidoyer pour l'espérance 202

Jacques Ellul, théologien ? 202

Question de fond : le statut de la théologie dans la société technicienne 207

Question de forme : choisir une méthode 216

Une « Théologie de l'espérance » par Jacques Ellul ? 220

Mise(s) en perspective : espérance et liberté 229

PARTIE III : Perspectives : prophéties, *eschaton* et espérance 234

Des Prophètes 235

De l'*eschaton* 270

Entre prophétie et eschatologie 305

CONCLUSIONS 307

BIBLIOGRAPHIE 314

TABLE DES MATIERES 337

INTRODUCTION

Il est possible, aujourd'hui, d'affirmer qu'une « Reprise » (au sens kierkegaardien) de l'attention et de la recherche sur la pensée de Jacques Ellul (1912-1994) est en acte. Tout ce que le professeur de Pessac a écrit n'a pas encore été publié et, pouvons-nous dire, son œuvre n'a pas encore été redécouverte en toute son actualité. Les analyses qu'il avait présentées de la société moderne, de la sacralisation du système technicien, du rôle du christianisme dans ce contexte trouvent de nouvelles possibilités de parler à notre temps. Les échanges de Jacques Ellul avec plusieurs de ses sources ainsi que les dialogues avec ses contemporains – maîtres, interlocuteurs et disciples - si l'on prend le temps de les approfondir, peuvent offrir des parcours de recherche tout à fait décisifs.

1 Problématique

Ce travail veut apporter une contribution du côté de la recherche dans la perspective théologique de l'œuvre de Jacques Ellul. Notre sujet prioritaire sera donc le discours sur l'espérance : thème affronté tout particulièrement dans *L'espérance oubliée*[1] ainsi que dans les écrits qui l'ont préparée et suivie de près. Nous nous situons entre la fin des années 1960 et le début des années 1970 : une période assez importante non pas seulement pour l'histoire de la culture française et ses rayonnements, mais aussi pour l'histoire personnelle de notre auteur, pendant laquelle, de l'avis d'Ellul et de bien d'autres théologiens, le discours sur l'espérance a été un enjeu fondamental. Nous avons donc choisi pour notre thèse un titre ambivalent : *la provocation de l'espérance* suggère à la fois que la deuxième vertu théologale paulinienne serait un sujet de provocation, porteuse de vie et d'énergie, aussi bien qu'un objet, quelque chose que, après l'avoir « oublié », il est de plus en plus important de solliciter, de revitaliser.

Mais l'approfondissement au sujet de l'espérance n'atteindrait pas son but sans un deuxième horizon : celui de l'actualisation du discours et d'une mise en dialogue de celui-ci avec des voix de la théologie de notre temps. D'où le sous-titre de notre recherche : nous voulons mettre en perspective le travail sur l'espérance fait par Jacques Ellul, et essayer non pas seulement de mieux le comprendre et le situer dans son contexte, mais aussi d'en proposer, justement, une « reprise ». Tracer, à partir du parcours de Jacques Ellul, quelques « perspectives théologiques actuelles » nous

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, Paris, La Table Ronde, 2004 (Edition originale Gallimard, 1972).

paraît une tâche très importante pour la théologie chrétienne aux temps des fondamentalismes, des populismes et des intégrismes.

2 Status quaestionis

Tout chercheur travaillant sur l'œuvre de Jacques Ellul a une immense dette de gratitude envers Joyce Main Hanks : ses deux travaux de recherche et de classement de l'œuvre d'Ellul aussi bien que de l'ensemble de la littérature secondaire à ce sujet sont sans doute deux outils formidables[1].

Concernant le sujet de notre recherche, à savoir le côté théologique de l'œuvre ellulienne, et notamment la question de l'espérance, Vahanian[2], Weyemberg[3], Terlizzese[4] et très récemment Christophe Chalamet[5] et Bernard Rordorf[6] ont apporté d'intéressantes contributions. Plusieurs chercheurs ont travaillé à l'approfondissement de la recherche concernant l'œuvre théologique de notre auteur : dans le monde anglophone, à côté de ceux que l'on a déjà nommés, Clifford G. Christians, Marva Dawn, David W. Gill, Darrel Fasching et Katherine Temple[7] ; au Royaume Uni Andrew Goddard et T.J. Gorringe[8].

Les travaux de recherche doctorale et de master sur Jacques Ellul rédigés entre 1964 et 2006 et répertoriés par Hanks sont au nombre de 103. Parmi eux, presque la moitié analysent l'aspect strictement sociologique de l'œuvre de notre auteur, avec une attention prioritaire au discours sur

[1] Joyce Main-Hanks, *Jacques Ellul: an annotated bibliography of primary works*, Stamford, Connecticut, USA, 2000 ; *The reception of Jacques Ellul's critique of technology: an annotated bibliography of writings on his life and thought (books, articles, reviews, symposia)*, Lewiston, USA, The Edwin Mellen Press, 2007.

[2] Gabriel Vahanian, « Espérer, faute de de foi » in Etienne Dravasa, Claude Emeri, Jean-Louis Seurin, *Religion, société et politique : Mélanges en hommage à Jacques Ellul*, Paris,PUF, 1983, pp.153-167.

[3] Weyemberg, Maurice, « Espoir et espérance chez J. Ellul », in Robert Legros *et al*., *L'expérience du temps : Mélanges offerts à Jean Paumen*, Brussels, Ousia, 1989, pp.199-226.

[4] Lawrence J. Terlizzese, *Hope in the thought of Jacques Ellul*, Wipf and Stock, Eugene, OR, USA, 2005 (PhD 2003).

[5] Christophe Chalamet, « L'espérance comme provocation », *Jacques Ellul. Une théologie au présent*, Le-Mont-sur-Lausanne, Editions Ouverture, 2016, pp. 53-73 : actes du colloque du 3 Octobre 2014, Faculté de Théologie de Genève.

[6] Bernard Rordorf, « Jacques Ellul : l'espérance oubliée », *Perspectives protestantes*, n° 5, Avril 2017, pp. 36-43.

[7] Clifford G. Christians, *Jacques Ellul's* La Technique *in a Communications Context* , Ph. D. dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign, IL, 1974 ; Marva Dawn, *The concept of 'The Principalities and Powers' in the work of Jacques Ellul*, Ph. D. dissertation, University of Notre Dame, IN, 1992; Katherine Temple, *The task of Jacques Ellul: a proclamation of biblical faith as requisite for understanding the Modern Project*, Ph. D. dissertation, McMaster University, ON, 1976. Les thèses de Doctorat de Darrel Fasching et David Gill, soutenues en 1978 et 1979, ont été ensuite publiés. Nous les rencontrerons plus loin.

[8] Andrew Goddard, *Living the Word, resisting the World: the life and thought of Jacques Ellul*, Carlisle, Columbia, UK 2002 ; T.J. Gorringe, *A Theology of the Built Environment : Justice, Empowerment, Redemption*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2002.

la Technique. Une vingtaine seulement travaillent sur une perspective exclusivement théologique[1]. Nous disposons de trois recherches à peine au sujet de l'espérance, dont la première date de 1997 seulement : signe du fait que ce thème n'a pas été considéré prioritaire dans le discours théologique de notre auteur, et moins encore, par conséquent, dans l'ensemble de son œuvre. Parmi les travaux de Richardson[2], Terlizzese et Van Vleet[3], le premier aussi bien que le troisième sont plutôt centrés sur le côté sociologique.

C'est surtout du côté de la stricte recherche universitaire qu'on a travaillé, en France, sur l'œuvre théologique d'Ellul : Jean-François Zorn avait inauguré les études en 1971, avec une thèse sur « La pensée sociologique et théologique » de notre auteur[4]. Par la suite, quatre travaux ont été faits au cours des années 80, et trois pendant la décennie suivante[5].

Quant aux colloques, le premier qui a eu lieu aux Etats-Unis date de 1980 : la publication des actes se trouve dans *Research in philosophy and Technology*[6]. D'autres ont suivi, en 1995, 1996, 1997[7] et jusqu'en 2004. En France, le premier colloque sur notre auteur s'est tenu à Bordeaux, les 12 et 13 novembre 1993, quelque mois avant sa mort : « Technique et société dans l'œuvre de Jacques

[1] Bradley, 1971, Hooper, 1972; Matheke, 1972; Ihara, 1975; Scholl, 1975; Temple, 1976; Comanda, 1977; Baylis, 1978; Fasching, 1978; Gill, 1979; Clendenin, 1985; Beck, 1989; Powell (Canada), 1990; Tyler-Wayman, 1990; Willis, 1990; Dawn, 1992; Cornett, 1995; Richardson, 1997; Dunham, 2002; Ataide, 2003; Terlizzese, 2003; Van Vleet, 2004.

[2] Hedy L. Richardson, *Hope in an age of Despair : the social thought of Wendell Berry and Jacques Ellul*, Ed. D. Dissertation, Pennsylvania State University, USA, 1997.

[3] Jacob Van Vleet, *Technology and Hope in the Thought of Jacques Ellul*, M.A. thesis, Graduate Theological Union, CA, USA, 2004.

[4] Jean-François Zorn, *Deus ex machina (le Dieu machine) : présentation et interprétation de la pensée sociologique et théologique de Monsieur Jacques Ellul*, Licence en théologie, IPT Montpelllier, 1971.

[5] Abraham Adappur, *The Churches Confronting the Cultural Crisis in India and the West : An Ecumenical Inquiry*, thèse de Doctorat, troisième cycle, Faculté de théologie catholique, Université de Strasbourg, 1981, 2 volumes. Gilles Danroc, o.p., *En sereine rupture : proclamation de la création : éthique et Technique selon Jacques Ellul*, mémoire de Maîtrise, Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Toulouse, 1982. Jean-Luc Blanc, *Destin et finalité de la création selon Jacques Ellul : une description et une analyse de sa théologie de l'histoire*, mémoire de Maîtrise, Faculté Libre de Théologie Réformée, Aix-en-Provence, 1986. Sylvain Dujancourt, *Introduction à la pensée juridique de Jacques Ellul*, mémoire de Maîtrise en théologie protestante, Université de Strasbourg 2, 1989, et *Etude théologique et éthique du Droit dans la Société technicienne*, Ph. D. sous la direction de Gabriel Vahanian, Université de Strasbourg 2, 1996. Pierre F. Metzger, *Jacques Ellul : Présentation critique de sa conception de la morale et de la liberté*, mémoire de Maîtrise, Université de Strasbourg, 1991. Jean-Sébastien Ingrand, *Genèse d'une œuvre : Essai sur la pensée de Jacques Ellul au moment de la parution de "Présence au monde moderne" (1948)*, mémoire de Maîtrise, Institut protestant de théologie, Montpellier, 1998, et *Principes herméneutiques et commentaires bibliques dans l'œuvre de Jacques Ellul*, mémoire de Diplôme d'études approfondies, Faculté de théologie protestante, Université de Genève, 2003. Bong-Seok Lee, *Critique du néo-libéralisme du point de vue d'une éthique protestante*, Ph. D. sous la direction de Frédéric Rognon, Faculté de Théologie Protestante, Université de Strasbourg, 2011.

[6] Main Hanks, 2007, p. 59.

[7] First Jacques Ellul symposium, 4 march 1995 ; Second Jacques Ellul symposium on *Mass Media & Human Condition* 1996, colloque *Education and technology : asking the right questions* 1997. Ces rencontres ont été organisés par la NASTS – National Association of Science, Technology and Society. Les actes ont été publiés dans le bulletin de l'Association, dont Ellul était co-éditeur. En 2004 eut lieu le symposium commémoratif, dix ans après la mort de notre auteur.

Ellul ». Dix ans après, en 2004, des rencontres ont eu lieu à Bègles, Bordeaux, et à l'Université de Poitiers[1]. Dans les dernières années l'attention sur la pensée de Jacques Ellul s'est tout à fait renouvelée : plusieurs séminaires se sont tenus en France, entre 2008 et 2013 un *Seminairo Brasileiro* a eu lieu chaque année ; en 2011 un colloque s'est tenu à Lisboa, Portugal ; en 2012 à Bacelona, Espagne, et un à Wheaton, IL ; en 2014 un à Ottawa, Canada, et un à la Faculté de Théologie Protestante de Genève. Le plus récent date de juillet 2016 à l'Université de Berkeley, California. Un autre au moins est prévu en 2018. Tout cela, sans doute, grâce à l'action importante des deux Associations jumelles, en France et aux Etats Unis.

Depuis août 1998 existe aux Etats-Unis le *Ellul Studies Bulletin*, immédiatement devenu *Ellul Studies Forum*[2]. En France, les *Cahiers Jacques Ellul* sont nés en 2003. Parmi les ouvrages collectifs, dans notre domaine, il faut souligner l'importance de la parution, encore aux Etats-Unis, en 1981, du recueil *Jacques Ellul, interpretive Essays*[3].

Pas assez connu en Italie, Ellul est un nom familier aux sociologues, philosophes et historiens intéressés par des sujets assez spécifiques : communisme, anarchie. Les publications de travaux d'approfondissement de la pensée de Jacques Ellul en Italie sont pourtant assez rares[4]. Comme son *Histoire des institutions* demeure parmi les incontournables de l'histoire du droit, il est aussi connu dans le domaine de la formation juridique. On connaît quelques rares thèses de doctorat concernant son œuvre[5], mais la traduction récente de trois œuvres[6] nous laisse bien espérer.

Presque partout, nous pouvons quand même dire que l'attention sur la vaste production de notre auteur est focalisée plutôt sur le côté sociologique et historico-philosophique que sur l'aspect théologique, ce dernier présentant pourtant un intérêt non négligeable. Reste le fait que, comme il l'affirmait souvent lui-même, l'œuvre de Jacques Ellul est un ensemble unitaire, dans lequel une partie ne peut pas être vraiment comprise sans l'autre. Le développement éthique du corpus, quant

[1] Actes publiés par Patrick Troude Chastenet, *Jacques Ellul : penseur sans frontières*, Le Bouscat, L'Esprit du Temps, 2005.
[2] Voir sur web, les archives online de www.ellul.org.
[3] Clifford G. Christians, Jay M. Van Hook (eds.) , *Jacques Ellul, interpretive essays*, Urbana, USA, University of Illinois Press, 1981.
[4] Paolo Heritier, *L'istituzione assente: il nesso diritto – teologia, a partire da Jacques Ellul tra libertà ed ipermoderno*, Torino, Giappicchelli, 2001.
[5] Scuderi, V. M., *Jacques Ellul: dalla tecnica come sistema alla tecnoetica come Metodo*, Facoltà di Giurisprudenza, Università di Catania, a.a. 2012-2013; Manzone, G., *La libertà cristiana e le sue mediazioni sociali nel pensiero di Jacques Ellul*, Milano, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, 1992 (publiée en 1993).
[6] Jacques Ellul, *La sovversione del Cristianesimo*, *La ragion d'essere. Meditazione sull'Ecclesiaste*, et *Lavoro e religione. Per chi e perché lavoriamo?* ont été édités par la Fondazione Centro Studi Campostrini respectivement en 2012, 2013 et 2015.

à lui, est fondé sur les deux piliers de l'œuvre, et ne pourrait être compris ni fondé sans l'un ou l'autre. Dans cette dynamique, le discours sur l'espérance, tout en étant formulé dans une période assez définie et paraissant dans certaines œuvres seulement de notre auteur, présente des caractéristiques de charnière dans le développement de l'ensemble de la pensée de Jacques Ellul justifiant à nos yeux l'importance fondamentale d'un tel approfondissement.

3 Structure de la recherche

Notre travail est organisé en trois étapes principales : tout d'abord, une lecture approfondie de *L'espérance oubliée*, accompagnée de la présentation de son contexte, nous paraît indispensable. Ce parcours nous fournira des éléments très utiles à regarder quant au discours sur l'espérance : non pas seulement dans l'œuvre de Jacques Ellul, mais aussi dans le cadre plus vaste de l'époque de la formulation du discours et du dialogue à ce sujet avec plusieurs interlocuteurs. De plus, à partir de cela nous pourrions mettre en évidence les thématiques parmi lesquelles nous allons choisir les « feux » de notre travail de mise en perspective.

Pour avancer dans l'analyse, la deuxième étape de notre parcours nous amènera à mettre en relation le concept d'espérance avec son « double » : celui de déréliction. Il n'est pas possible, comme nous allons le démontrer, de penser à l'espérance, dans les écrits de Jacques Ellul, sans la mettre en relation continue avec la déréliction. Ceci pour au moins deux raisons, l'une thématique et l'autre méthodologique : dans la méthode de notre auteur, à l'empreinte fortement dialectique, chaque concept important a un interlocuteur, un élément avec lequel il constitue un couple. A côté de cela, du point de vue des contenus, il nous paraît très intéressant d'illustrer et d'approfondir le discours sur le soi-disant « pessimisme » de Jacques Ellul : accusation infondée, comme nous le montrera l'approfondissement chronologique d'une série d'écrits mineurs.

Après ceci, il sera important de faire le point sur notre parcours, et de mettre en évidence quelques points cruciaux de la méthodologie de notre auteur, et jusqu'à présenter sa réflexion concernant le rôle de la théologie chrétienne dans la « société technicienne ». Il sera alors nécessaire de se poser une question : Jacques Ellul était-il un théologien, et en particulier un « théologien de l'espérance » ?

Dans la troisième et dernière partie de notre travail, nous allons nous pencher sur les perspectives : après longue réflexion et non sans regret par rapport à d'autres questions que nous avons dû laisser de côté, nous avons choisi deux arcs thématiques. Nous allons approfondir le discours sur la

prophétie, enraciné dans le dialogue entre Ellul et André Neher, et celui sur l'utopie et l'eschaton, inspiré par la confrontation avec Gabriel Vahanian. Prophétie et eschaton sont, à notre avis, parmi les thématiques particulièrement importantes enracinées dans le discours ellulien sur l'espérance, et par cela elles nécessitent un approfondissement prioritaire. L'apport de cette réflexion à la recherche de la théologie de notre temps nous paraît pouvoir être très utile et stimulant.

La première parabole thématique aura son origine dans l'approfondissement d'une source pas assez reconnue de la théologie de Jacques Ellul : André Neher. Ce chemin nous conduira à travers une réflexion sur la prophétie en tant que Parole venant du Transcendant, et par cela libre des liens du milieu technicien et du conséquent « silence de Dieu » dans lequel plonge l'homme moderne. L'horizon vers lequel nous conduit ce premier chemin est un dialogue avec Henry Mottu, à partir de sa réflexion concernant le geste prophétique [1] et son « efficacité » à notre époque. Bien évidemment, sur le fond la discussion portera plus en général sur le « rôle prophétique » du christianisme aujourd'hui.

La deuxième perspective est ouverte grâce au dialogue avec Gabriel Vahanian, pendant longtemps interlocuteur fondamental pour Ellul dans le cadre d'une réflexion sur l'eschaton, l'utopie et l'apocalyptique. Parmi les rares interlocuteurs strictement théologiques de Jacques Ellul, il est en grande partie responsable de la diffusion de sa pensée aux Etats Unis. Le discours sur l'ouverture eschatologique, dans lequel un point important est l'interprétation radicalement différente du concept d'utopie dans la pensée des deux auteurs, représente un horizon vital pour l'espérance de la personne croyante. Le deuxième arc thématique nous conduira, depuis le dialogue avec Gabriel Vahanian, à la découverte d'une partie de la pensée du philosophe italien Giorgio Agamben, qui nous accompagnera par un livre tout à fait théologique, *Le temps qui reste*[2], un commentaire de l'Epître de Paul aux Romains. Grâce à cette rencontre nous allons pouvoir mettre en place une reprise du discours de Jacques Ellul sur le sens de l'Histoire et les enjeux posés au christianisme par cette question, ainsi que de la thèse ellulienne de la « récapitulation », terme analysé par Agamben dans sa lecture de l'Epître.

En conclusion, notre thèse est que l'importance de redécouvrir la méthode et les contenus du discours ellulien sur l'espérance – formulé surtout entre 1972, année de publication de *L'espérance oubliée*, et 1987, publication de *La raison d'être* - se situe dans le fait que, *mutatis*

[1] Henry Mottu, *Le geste prophétique*, Genève, Labor et Fides, 1998.

[2] Giorgio Agamben, *Le temps qui reste : un commentaire à l'Epître aux Romains*, Paris, Payot et Rivages, 2000, 2004[2] ; Original en italien : *Il tempo che resta : un commentario alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati e Boringhieri, 2000.

mutandis, nous vivons aujourd'hui dans un « temps de déréliction » sous certains aspects encore plus aiguë et radicale que celle de la génération qui nous a précédés. Dans ce contexte, plus que jamais, « l'espérance est une décision », pour citer la paraphrase de l'affirmation de K. Barth proposée par notre auteur. A l'ère de l'anthropocène, la sensation d'avoir été abandonnés est davantage définitive. Par conséquent, l'affirmation que « la déréliction est le lieu de l'espérance » aussi bien que d'autres éléments de cette partie de la théologie ellulienne nous semblent non seulement intéressants, mais prioritaires pour que la théologie de notre temps puisse être en vrai dialogue avec notre société.

PARTIE I
« Je parlerai donc de l'espérance ».
Le choix de Jacques Ellul et ses échos

« Je parlerai donc de l'espérance. Mais ce n'est pas là affaire intellectuelle. Elle est arrivée pour moi par des voies imprévues, au cours d'une épreuve sévère par qui tout, une fois de plus, fut remis en question »[1].

1 *L'espérance oubliée* : les sources et les dialogues

Chaque fleur a son terreau. Le fait que le livre-pivot sur l'espérance dans l'œuvre d'Ellul soit paru en 1972 n'est pas anodin. Notre but n'est pas, en commençant notre chemin, d'écrire une histoire des Trente Glorieuses ni de la période précédant immédiatement 1972, année de publication de *L'espérance oubliée*. Il est vrai pourtant que ces sont des années cruciales aussi pour notre recherche : c'est bien pendant les années Soixante que Jacques Ellul a pris le temps d'achever une réflexion entamée au moins une vingtaine d'années auparavant, après la fin de la Deuxième Guerre mondiale, et pour certains aspects même plus tôt. Comme nous allons le montrer au long de notre travail, *L'espérance oubliée* représente une étape très importante dans l'ensemble de l'œuvre de notre auteur, et un point crucial du développement de sa pensée, pas seulement du côté théologique. Pour faire cela, nous allons tout d'abord esquisser en quelques lignes le portrait de notre auteur et de son œuvre en cette période, et rappeler les titres le plus importants sur ce thème chez d'autres auteurs de l'époque.

Pendant les années 60, les principales publications d'Ellul sont plutôt des livres aux sujets sociologique et politique[2]. En même temps, la question de la « présence au monde moderne » du christianisme et des chrétiens, posée en 1948[3], est rappelée et analysée constamment et de façon souvent très critique et provocatrice[4]. Cette première remarque nous permet de décrire notre

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, Paris, Gallimard, 1972 et Table Ronde, 2004, l'édition à laquelle nous allons nous référer, p. 9.
[2] *Propagandes* 1962, *L'illusion politique* 1965, *Politique de Dieu, politiques de l'homme* 1966, *Exégèse des nouveaux lieux communs* 1966, *Métamorphose du bourgeois* 1967, *Histoire de la propagande* 1967, *Autopsie de la révolution* 1969.
[3] Jacques Ellul, *Présence au monde moderne : problèmes de la civilisation post-chrétienne,* Genève, Roulet, 1948, réédité dans *Le Défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991,* Paris, La Table Ronde, 2007.
[4] *Fausse présence au monde moderne* 1964, *Le Vouloir et le faire. Recherches éthiques pour les chrétiens* – Vol. I – 1964, et vol II, *Les sources de l'éthique chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 2018 (original, 1975 environs), *Les chrétiens et l'Etat* 1967, *L'impossible prière* 1970.

auteur comme étant sans doute « en dialogue »[1] avec la société, les événements et la pensée de son temps. « Son engagement dans le siècle nourrit son œuvre », affirme Patrick Chastenet, sans doute parmi ceux qui l'ont le mieux connu[2]. Fidèle à sa propre devise de « penser globalement, agir localement », Ellul observe et analyse les grands événements qui se passent en France et sur la planète. Ses réflexions sur la politique sont nourries par la fin de la guerre d'Algérie, la guerre froide, les nouvelles qui arrivent en Europe depuis les Etats-Unis aussi bien que depuis les pays gouvernés par des communismes et des socialismes plus ou moins « démocratiques ». En même temps, il vit sur le terrain et dans sa vie de chaque jour la dimension locale des enjeux internationaux : il continue à travailler à l'Université de Bordeaux et est profondément en dialogue avec ses étudiants tout au long des événements de Mai 68, et il anime un groupe de prévention de la délinquance jusqu'en 1977. Les mêmes dynamiques se retrouvent lorsqu'on regarde à son parcours de foi : membre des instances dirigeantes de l'Eglise Réformée de France, il a un œil (fortement critique) sur ce qui est mis en place et proposé par le Conseil Œcuménique des Eglises (Assemblée Générale de Uppsala, 1968) et par le Concile Vatican II qui se termine en 1965. Entre temps, chez les Ellul une communauté croyante est accueillie, qui est à l'origine de la paroisse de Pessac. Pendant les années 1960-1970 Ellul travaille aussi à un projet de réforme des études de théologie avec une commission synodale. Le projet sera mis en discussion lors du Synode National de L'ERF à Nancy en 1972.

Deuxièmement, pour que notre travail d'encadrement du discours de Jacques Ellul sur l'espérance puisse avancer, il faut le situer dans le contexte philosophique et théologique de son propre temps. Il est assez immédiat de constater que le discours sur l'espérance est approfondi à cette époque bien au-delà des limites de la stricte théologie : il touche presque toute discipline, que ce soit par des réflexions politiques et sociologiques ou économiques et de « style de vie ».
Ellul cite lui-même les textes ayant servi de préambule et de guide à la rédaction de *L'espérance oubliée* : on les rencontre dans une note, au début du chapitre intitulé « L'espérance au temps de la déréliction ». Notre auteur cite « pour mémoire … les savantes études» de Paul Schutz, Ernst Bloch, Alphonse Maillot, André Bieler et Edmond Fleg, ce dernier défini comme une « admirable méditation ». En dernier, parue après l'achèvement de *L'espérance oubliée* mais quand même insérée dans cette note, l'œuvre de France Quéré[3]. Néanmoins, les deux premiers auteurs nommés

[1] Pour une présentation très complète et détaillée de la pensée et de l'œuvre de Jacques Ellul, voir Frédéric Rognon, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, Genève, Labor et Fides 2007 (2013[2]).
[2] Patrick Troude Chastenet, *Entretiens avec Jacques Ellul*, Paris, La Table Ronde 1994, p. 36.
[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 165, note 1. Les œuvres citées sont les suivantes : Paul Schutz, *Parusia – Hoffnung und Prophétie*, Heidelberg, Furche Verlag, 1960 ; Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vol., Frankfurt am M.,

dans cette note sont Jürgen Moltmann et Paul Ricœur. En fait, quoi qu'il affirme à cette même occasion avoir « déjà cité l'œuvre majeure » des deux, ce ne sera que dans les pages suivantes que *Théologie de l'espérance* et *La liberté selon l'espérance*[1] feront leur apparition dans l'essai ellulien. Dans l'ensemble de notre texte, deux œuvres qui ne sont apparemment pas vraiment en lien direct avec la thématique de l'espérance sont citées très souvent : il s'agit de *Le temps invertébré* par Enrico Castelli et de *L'exil de la parole* d'André Neher[2]. Nous allons rencontrer ces quatre textes à plusieurs reprises dans notre recherche. Quant aux sources, le fait que le côté théologique de l'œuvre de Jacques Ellul plonge ses racines dans la pensée de Kierkegaard et dans le premier Karl Barth est connu.

Lorsqu'on regarde au panorama plus vaste des publications de livres et essais théologiques, philosophiques et sociologiques sur l'espérance, il nous est possible d'affirmer que l'œuvre d'Ellul se situe au commencement d'une vague très ample de littérature à ce sujet parue en France. Ce n'est pas que du côté protestant que l'espérance est thématisée en ces années : si les œuvres de Jürgen Moltmann ont été des pierres miliaires, et pas seulement pour l'univers protestant, du côté catholique romain le Concile Vatican II, avec les documents officiels et le mouvement global l'ayant préparé et suivi a été tout à fait pertinent. Tout cela apporte beaucoup aux réflexions de la conférence œcuménique mondiale de Beyrouth en avril 1968 sur la coopération ainsi qu'aux travaux de la quatrième Assemblée Générale du Conseil Œcuménique des Eglises à Uppsala en juillet de cette même année, sous l'égide du verset « Voici, je fais toute chose nouvelle » (Ap 21 : 5). On ne doit pas non plus oublier que ce sont aussi les années les plus fructueuses du dialogue planétaire entre marxisme et christianisme : un exemple entre tous, *Christians and marxists* de José Miguez Bonino[3]. Klauspeter Blaser remarque à ce propos : « Dans les dialogues, des théologiens 'révolutionnaires' et des marxistes 'religieux' s'interpellent mutuellement, sans propagande ni zèle

Suhrkamp, 1959 – Traduction française, *Le principe espérance*, 3 volumes, Paris, Gallimard, 1977, 1991[2] ; André Bieler, *Une politique de l'espérance : de la foi aux combats pour un monde nouveau*, Genève, Labor et Fides, 1970 (préface d'Helder Camara) ; Alphonse Maillot, *L'Epître aux Romains, épître de l'espérance*, Tournon, Les Cahiers de Réveil, 1969 (qu'Ellul date de 1970) et Edmond Fleg, *Nous de l'espérance*, Angers, Masque d'or, 1949. Republié dans Edmond Fleg, *Vers le monde qui vient*, Paris, Albin Michel, 1960, pp. 211-239 (coll. Présences du Judaïsme) ; France Quéré, *Dénuement de l'espérance*, Paris, Seuil, 1972.

[1] Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance : études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf-Mame, 1970 et Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance », *Essais d'herméneutique I. Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 393-415.

[2] Enrico Castelli, *Le temps invertébré*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, et André Neher, *L'exil de la Parole : du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970.

[3] José Miguez Bonino, *Christian and marxists : the mutual challenge to revolution*, London, Hodder and Stoughton, 1974 (ed. italiana Torino, Claudiana, 1976).

missionnaire, mais plutôt dans l'esprit de l'aveu mutuel (*gegenseitige Beichte* selon Markus Barth) »[1].

Les dynamiques de la sécularisation ont été reconnues comme étant à la base de la « crise » de la philosophie et de la théologie du cœur du XX[e] siècle. Le choc de la Deuxième Guerre mondiale déclenche la crise des deux côtés : il faut faire face à la « faiblesse » de Dieu et en même temps à une puissance humaine de plus en plus grandissante grâce à la technique. D'un côté l'école de Francfort procède à une analyse (de racine marxiste, comme on sait) très critique de l'histoire et de la société moderne ; de l'autre, la crise produit aussi une sorte de « nostalgie du Tout-Autre ». En réalité, la situation n'est pas si simple : sur le plan sociologique on parle plutôt de « recomposition » du champ religieux, et Jacques Ellul, avec ses affirmations concernant la sacralisation de la technique, se situe plutôt de ce côté-là. Nous pourrions y voir une réponse au « christianisme irréligieux » de D. Bonhoeffer. La théologie ainsi que la philosophie essayent une critique de ces événements. Pour simplifier, il nous paraît possible d'affirmer que la réflexion dans ce domaine est située sur trois niveaux : l'identité du Christianisme, l'objet de la foi et le langage[2]. En d'autres termes, nous gardons tout simplement les trois éléments fondamentaux du phénomène « Eglise » : les croyants - institutionnalisés ou pas, Dieu et le Kérygme ainsi que la manière dont celui-ci est proclamé. Pour mieux illustrer ce cadre, Blaser affirme qu'aux temps de la sécularisation la théologie doit faire face à trois problèmes effectifs. Il s'agit : a. du « décalage entre la vision du monde scientifique et le discours chrétien ; b. le postulat de Dieu et son évidente insignifiance dans le monde moderne ; c. la tentation de placer le vrai scandale de la foi dans une conception désuète de l'univers, dans un langage ou une conceptualité qui révoltent la conscience du lecteur, de l'auditeur et du prédicateur »[3]. Quant à l'identité, la sécularisation interpelle la théologie sur son rôle dans la nouvelle situation. Par cela, la question touche à celle de l'ancrage de la théologie chrétienne elle-même. Ensuite, la réflexion est portée sur le « postulat de Dieu » et sur le fait que les définitions « classiques » ne sont plus du tout actuelles ni signifiantes. Dieu est-il mort ? Et qu'en est-il de sa toute-puissance ? Troisièmement, une réflexion sur le langage et la communication est ouverte et prend beaucoup de place, surtout, en France, par la voix de Lévi-Strauss, Derrida, Ricœur : cela apporte au structuralisme un nouvel élan.

---

[1] Klauspeter Blaser, *La Théologie au XX[e] siècle. Histoire, défis, enjeux*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1995, p. 178.

[2] Nous nous approprions ici l'analyse proposée par K. Blaser, *La Théologie au XX[e] siècle. Histoire, défis, enjeux*, op. cit., pp. 163 et suivantes, en général le chapitre 4 de l'œuvre, ainsi que celle de Raymond Winling, *La théologie contemporaine*, Paris, Le Centurion, 1983, notamment la partie III.

[3] *Ibid*., p. 165.

En revenant à notre sujet, l'édition française de la *Théologie de l'espérance* de Moltmann date de 1970. Quelques rares publications sur notre sujet paraissent en 1971, mais nous pouvons assister à une véritable avalanche de livres, recueils, essais et recherches entre 1972 et 1973. Certains sont des traductions venant d'ailleurs (Etats-Unis, Amérique latine, Allemagne, surtout), d'autres sont écrits en France[1]. Deux œuvres fondamentales au sujet de l'espérance paraissent en France après le livre de notre auteur : il s'agit de la *Sociologie de l'espérance*[2] d'Henri Desroche et de la traduction du *Prinzip Hoffnung* qui permettra, en 1976 seulement, de mieux diffuser l'œuvre de Bloch[3].

Tout en reconnaissant l'importance du discours de Bloch sur l'espérance, Jacques Ellul ne semble pas en être trop influencé. Néanmoins, nous retrouvons dans l'œuvre de l'auteur bordelais quelques idées tout à fait proches de celles du philosophe allemand : le contexte, tout d'abord. Les deux auteurs sont des connaisseurs de la pensée marxiste, et en sont des critiques. Deuxièmement, et nous allons approfondir ce discours plus loin, l'analyse et l'approche de la question du possible et de l'utopie que les deux auteurs mettent en lien avec le discours sur l'espérance. Troisièmement, Bloch, comme Ellul et d'autres, souligne la relation entre le positif et le négatif dans le mouvement de l'espérance : le désespoir et l'abandon fonctionnent en contraste vis-à-vis de l'espérance : le désespoir est, selon Bloch, « l'affect d'attente négatif absolu. C'est lui, et non l'angoisse, qui se rapporte réellement au néant ; l'angoisse plane encore dans l'interrogation, elle est encore définie par l'humeur, par l'indétermination et l'imprécision de son objet, alors que le désespoir a quelque chose de définitif dans son état d'âme et que son objet a quelque chose de non seulement définitif mais aussi de défini »[4]. Nous verrons comment le concept de « déréliction » dans les écrits d'Ellul de cette période présente des caractéristiques nous permettant de le rapprocher du « désespoir » dont Bloch parle : la déréliction est le sentiment qui naît de la conscience du silence-absence de Dieu dans la vie de la société et de l'Eglise. Il n'est donc pas du tout générique et indéterminé comme l'angoisse peut l'être. Le discours d'Ellul s'éloigne par contre de celui de Bloch lorsqu'il propose la

[1] A part les œuvres variées de Moltmann, entre 1970 et 1973 les lecteurs francophones peuvent profiter des textes de Dom Helder Camara – auteur entre autres de la préface au livre d'André Bieler que nous venons de citer – d'Harvey Cox, *La cité séculière. Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*, Paris, Casterman, 1968 (original New York 1965), des actes d'un colloque tenu au Canada par la Société canadienne de Théologie, *L'espérance chrétienne dans un monde sécularisé*, Ed. Fr. Paris, Beauchesne, 1972. Une recherche très complète avec une bibliographie remarquable est publiée la même année par René Laurentin, *Nouvelles dimensions de l'espérance*, Paris, Cerf, 1972.

[2] Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

[3] Ernst Bloch, *Le principe espérance* Tome I, Parties I, II, III, *op. cit.,* original en allemand, "Ecrit aux Etats-Unis de 1938 à 1947. Revu en 1953 et 1959", note à l'édition française.

[4] Ernst Bloch, *Le principe espérance*, *op. cit*., Tome I, p. 139-140. L'entier développement des pages 137-142 est très intéressant à ce sujet.

distinction entre espoir et espérance. Nous le verrons tout à l'heure, en présentant plus en détail *L'espérance oubliée*.

Plus en général, l'apport d'Ernst Bloch à la réflexion sur les effets de la sécularisation et les enjeux du christianisme en Occident a été entendu par les théologiens et historiens de la religion catholiques et protestants. Le P. Laurentin remarque le fait que le philosophe, marxiste d'origine juive, « a perçu l'importance du '*principe espérance*' dans l'homme, en fonction de l'avenir qu'il construit, et où il se construit lui-même. Le diagnostic de Bloch tient en ceci. Le substrat de toute religion est '*l'espérance en totalité'*. L'eschatologie chrétienne en est la plus parfaite réalisation religieuse. Mais les religions sont mortes. Pour en recueillir l'héritage, il faut accéder au gîte même de la source qu'elles ont captée : la distorsion de l'homme entre son présent et son futur. L'homme est un être divisé, inachevé, indéterminé, non identifié (*nicht fesgestellt*). Son aspiration au futur ne doit pas être anesthésiée par les baumes de la religion, ni détournée vers les rêves aliénants, mais assumée authentiquement. '*L'homme avec le monde environnant est une tâche à réaliser, un immense réservoir d'avenir'* (PH, 1959, p. 135) »[1]. R. Winling reconnaît la position critique de Bloch vis-à-vis de la pensée marxiste, et en souligne particulièrement le discours sur l'utopie : elle est « protestation contre une situation d'exploitation et prospection des possibles non encore réalisée : la vraie utopie opère un déplacement vers l'avant et brise la clôture du langage conformiste par le jeu de l'imaginaire »[2]. Cette affirmation est importante et sera reçue par d'autres auteurs : l'idée que le lien entre le *principe espérance* - le fait que l'homme désire, par sa propre nature - et le fait qu'il essaie d'atteindre ses désirs et ses rêves est le créneau dans lequel se situe le possible. La dialectique entre ce qui est réel et ce qui n'est pas complètement déterminé, offre la possibilité d'une intervention révolutionnaire de la part de l'être humain. Un autre mérite de Bloch aux yeux des savants chrétiens est le « pont » qu'il jette vers la foi chrétienne en apportant une critique à Marx : le philosophe souligne le fait que là où la foi chrétienne parle de la venue du Royaume, elle est porteuse d'une espérance vivante et d'ouverture sur l'avenir. « Toute critique de la religion est fausse, si elle ne maintient pas le contenu d'espérance porté par cette religion »[3]. L'œuvre de Bloch a un rôle très important notamment dans la pensée de Moltmann et de Metz, deux auteurs incontournables pour notre recherche.

[1] René Laurentin, *Nouvelles dimensions de l'espérance*, *op. cit*., p. 69.
[2] Raymond Winling, *La théologie contemporaine*, *op. cit*., p. 240.
[3] *Ibid*., p. 241.

Le fait que l'on remarque une grande attention au sujet de l'espérance dans le parcours de recherche d'un nouveau paradigme théologique, philosophique et sociologique n'a pas échappé aux chercheurs. Une lecture très claire et intéressante est énoncée entre autres par Johannes B. Metz :

> « L'intelligence du monde qui est celle de l'homme moderne est fondamentalement orientée vers le futur. Sa mentalité n'est donc pas d'abord contemplative, mais opérative. … Les hommes de cette époque ne sont attirés et fascinés *que* par l'avenir, c'est-à-dire par ce qui n'a encore jamais existé. … Comme 'la passion de l'homme moderne se porte sur le possible' (Kierkegaard), la force directe de la tradition s'est affaiblie. L'ancien tourne bien vite au périmé. 'Le bon vieux temps' a perdu son charme. L'âge d'or n'est pas derrière, mais devant nous : il n'est pas recréé dans le souvenir de nos rêves, mais créé dans les désirs de notre imagination et de notre cœur. … en d'autres termes, la mentalité actuelle entretient une relation purement historique (historisch) avec le passé, alors que sa relation avec le futur est existentielle (geschichtlich) » [1].

Le théologien catholique offre ici une lecture très intéressante du monde moderne et de ses priorités : le fait d'affirmer que le futur, pour la société moderne, a une relation *geschichtlich* avec le présent peut aider à comprendre non pas seulement la raison d'être de cette société-là mais aussi plusieurs systèmes interprétatifs. Cela offre une clé de lecture à appliquer aux lectures politiques (le « soleil de l'avenir »), philosophiques (les philosophies « positivistes » du progrès, affirmant que l'être humain aura son accomplissement dans le développement et grâce à un parcours de « perfectionnement » à travers la technique) ou encore théologiques, surtout en ce qui peut concerner les théologies intéressées particulièrement aux enjeux politiques et du Royaume de Dieu.

Le discours de l'espérance présente plusieurs enjeux concernant le projet - le rêve ou l'utopie – de l'église « du futur ». Comme le dit Klauspeter Blaser : « Peter Berger aurait-il raison en postulant que l'Eglise doit choisir entre l'adaptation à la société séculaire et l'existence comme une secte ; et que, de surcroît, sa survie semblerait sociologiquement plus sûre si elle se décidait à être une 'minorité cognitive' forcément quelque peu conservatrice ? Certes, être minoritaire et avoir une mentalité sectaire sont deux choses différentes, espérance chrétienne et émancipation humaine ne se présentent pas, théologiquement, comme des alternatives. Mais il y a manifestement un conflit entre identité et pertinence »[2]. C'est là que se situe l'un des problèmes prioritaires de la théologie

[1] Johannes B. Metz, « L'Eglise et le monde », Patrick Burke, Henri de Lubac et al., *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Cerf, 1967, pp. 139-154, ici p. 141. Nous pourrions introduire ici la traduction de *geschichtlich* par « historial », en tant que touchant plutôt à l'essential, suivant les réflexions des traducteurs de Heidegger, mais nous préférons nous borner à la simple citation.

[2] Klauspeter Blaser, *La Théologie au XX^e siècle. Histoire, défis, enjeux*, *op. cit*., p. 211.

du XX^{e} siècle : dans les mouvements de changement de paradigme engendrés par la « révolution » technicienne, le christianisme et ses théologies sont obligés d'affronter les questions du « projet », du futur de l'Eglise et de son rôle dans la société ainsi que celles concernant les thématiques prioritaires pour la théologie elle-même. Faut-il sauvegarder son identité, ou être pertinent ? Comment le christianisme peut-il apporter du « nouveau » au sens évangélique de ce mot dans le monde ? La question « que va-t-on devenir ? » est en effet une question fondamentale pour la théologie de la fin des années 60, interpellant les Eglises à la fois sur leurs ancrages et sur leurs horizons. Elle est appelée à relever le défi de la réflexion approfondie sur le sens de l'admonition paulinienne si chère à Ellul : « Ne vous conformez pas au siècle présent » (Rm 12 : 2). Or, parmi les raisons par lesquelles nous affirmons que *L'espérance oubliée* est une contribution tout à fait importante dans ce contexte il y a le discours violemment critique de son auteur vis-à-vis du christianisme qui se « conforme » à la société technicienne. Pourtant, ce discours ne serait pas si relevant s'il ne soulignait pas l'importance de l'ouverture eschatologique du vécu de l'espérance, et pas simplement d'une théologie qui en parle. Avant de plonger dans le discours plus strictement ellulien sur l'espérance, prenons encore un temps pour esquisser les tendances théologiques des années qui suivent la Deuxième Guerre mondiale : elles constituent le terreau d'où ce discours a pris forme.

1.1 Cadre théologique

> « Encore une fois la question est bien celle du rôle de la théologie chrétienne dans un monde qui s'est émancipé de son ancienne hégémonie. Quelle forme, quel contenu, quel message doit-elle avoir dans un monde séculier, post-chrétien, si elle veut garder à la fois son caractère chrétien, sa dimension universelle et conquérir une nouvelle pertinence ? On observe aujourd'hui que la crise de pertinence atteint l'essence même du christianisme et on se rend compte que le remède ne peut consister en une simple adaptation. L'ensemble de la théologie doit être repensé, ce qui suppose un effort herméneutique ; à chaque fois elle doit pouvoir s'articuler à des situations particulières exigeant, par voie de conséquence, une méthode contextuelle »[1].

Parmi les réponses offertes à cette problématique, telle que la formule dans ce cas Klauspeter Blaser, les courants connus comme « théologie de l'espérance » et « théologie politique » nous semblent particulièrement proches de l'approche ellulienne. Comme on le sait, Jürgen Moltmann

[1] *Ibid*., p. 136.

et Johannes B. Metz, parmi les interlocuteurs prioritaires d'Ernst Bloch du côté théologique, en sont les « pères ». Les deux théologies essayent une réponse à la question de la présence et du rôle du christianisme dans le monde suivant deux axes prioritaires et strictement connectés entre eux : la thématique du Royaume de Dieu et l'attention particulière à la perspective eschatologique[1], deux priorités revendiquées aussi par notre auteur et pas seulement dans *L'espérance oubliée*. Quoi que géré d'une façon moins « conflictuelle »[2], le questionnement est grave et touchant. Nous rappelons un commentaire de Jürgen Moltmann : « L'existence chrétienne des théologies, des Eglises et des hommes connaît, aujourd'hui plus que jamais, une double crise : la *crise de signification* et la *crise d'identité*. Ces deux crises sont liées et se complètent. Plus la théologie et l'Eglise cherchent à avoir une signification dans les problèmes actuels, plus elles sont entraînées dans une crise portant sur leur propre identité chrétienne. Plus elles cherchent à affirmer leur identité dans les dogmes, les rites et les idées morales traditionnelles, plus elles perdent de leur signification et de leur crédibilité »[3].

Preuve en est le fait, par exemple, que l'un des mots clés des années 1960 est « nouveau » : on le remarque dans les affirmations du Concile Vatican II, dans les textes bibliques de référence des rencontres « programmatiques » - à partir de l'AG du Conseil Œcuménique des Eglises à Uppsala – et dans la réception de tout cela. Le discours est lié à la perspective apocalyptique, et décliné en plusieurs versions : du « desallorismo » à Teilhard de Chardin et à Harvey Cox. Pourrions-nous y reconnaître ici des essais de repérer et définir le *geschichtlich* dont parlait Metz ?

Une deuxième note importante est, comme nous le suggérions plus haut, l'influence du *Prinzip Hoffnung* sur l'œuvre de Moltmann et Metz. L'œuvre de Bloch est à l'origine de *La théologie de l'espérance* de Moltmann[4]. La lecture de Bloch suscite chez le théologien allemand des questions : comment et pourquoi a-t-on perdu l'esprit d'espérance des premiers chrétiens au point que la théologie ait perdu un de ses points les plus importants ? En quoi les paroles du philosophe marxiste

[1] Constitution – venue du Royaume de Dieu et perspective théologique sont, bien sûr, parmi les priorités des théologies de la libération, aussi. Nous ne retenons pas, par contre, que ces théologies soient particulièrement proches des thèses elluliennes sur l'espérance.

[2] Nous partageons la réflexion de Pierre Bühler : « Dans les théologies systématiques de la seconde moitié du XX^{e} siècle, on peut constater certaines réorientations dans la définition de l'ancrage. De manière générale, on peut dire que la question est traitée de façon plus sobre, plus 'tranquille', à distance des conflits passionnés qui ont pu marquer la théologie dialectique » : Pierre Bühler, « L'ancrage de la dogmatique », André Birmelé, Pierre Bühler et al., *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 77-98, ici p. 89-90.

[3] Jürgen Moltmann, *Le Dieu Crucifié*, Paris, Cerf, 1974, p. 13.

[4] L'édition française de la *Théologie de l'espérance*, *op. cit*., rappelle entre autre que « Moltmann a édité, avec une introduction sur la vie et l'œuvre de Bloch, un recueil de ses principaux textes sur la religion » : il s'agit de *Religion im Erbe*, publié en 1967.

pourraient-elles aider la théologie chrétienne à se rapprocher de l'espérance ? Est-ce l'affirmation que tout, dans la nature humaine, est une « ontologie du 'pas encore' », « un processus habité par un potentiel utopique »[1] ? Comme on le sait, le dernier chapitre de *Théologie de l'espérance* est le compte-rendu d'un dialogue entre Moltmann et Bloch. Le dialogue entre les deux savants est tout à fait intéressant[2].

Pour notre recherche, néanmoins, un point crucial se trouve dans le fait qu'une profonde différence existe entre philosophie de l'espérance et théologie de l'espérance. Il s'agit, pour le dire avec les mots de K. Blaser, de « la différence entre *futurum* et *adventus*, extrapolation et anticipation, futurologie et eschatologie »[3]. Cette distinction, comme l'on sait, nous vient de Moltmann[4]. Lorsque la philosophie de l'espérance regarde à l'avenir comme à l'ensemble des conséquences possibles de ce qui est présent, la théologie le voit comme venant de Dieu, anticipé à travers les prophéties et le kérygme, et offert aux hommes. Une brèche à l'irruption du Transcendant dans l'immanence est toujours ouverte, et annoncée par la Promesse divine. Nous reprenons ce que Moltmann affirme dans la deuxième partie de *Théologie de l'espérance* :

> « Si nous comprenons l'avenir réellement comme un *futur*, il nous faut comprendre le présent réellement comme un *avent*. Je vois là, pour moi, la possibilité de renverser la tendance de *Théologie de l'espérance* – qui ouvrait au présent l'horizon de l'avenir par l'espérance -, et de développer le mouvement opposé : celui qui donne à l'avenir de Dieu son avent, ou son avènement, dans l'histoire et l'action du Christ, pour le présent. Je vois la possibilité d'effectuer un renversement du *futur* à l'*avent*, de passer de l'avenir en suspens à l'avenir en garantie, de l'espérance à la foi, d'une théologie de la Résurrection à une théologie de la croix, et donc de l'avenir de délivrance au présent de la réconciliation »[5].

---

[1] Formules de K. Blaser, *La Théologie au XX^e siècle. Histoire, défis, enjeux*, *op. cit*., p. 193.

[2] Pour approfondir la confrontation entre les deux auteurs, cf. l'apport de Marcel Massard à Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance II, Débats*, *op. cit*. , pp. 23-49, Marko Matić, *Jürgen Moltmanns Theologie in Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York, 1983, et Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1994, pp. 328-334.

[3] Klauspeter Blaser, *La Théologie au XX^e siècle. Histoire, défis, enjeux*, *op. cit*., p. 194.

[4] Gibellini résume ainsi cette partie du parcours : parmi les critiques portées à Moltmann, nous rappelle-t-il, il y a l'affirmation qu'il risque de trop pencher sa théologie sur l'avenir. « Moltmann a répondu en précisant ultérieurement sa position grâce à l'introduction d'une distinction dans le concept de 'futur'. Le futur au sens de *futurum* est ce qu'il devient par la *physis-materia,* dont le sein éternellement productif et fécond peut être considéré, dans le mythe, comme *mère*, en tant qu'il engendre sans cesse des enfants, mais aussi comme *moloch*, en tant qu'il les dévore sans cesse. Un tel futur se prédit par la méthode de l'*extrapolation* des tendances intrinsèques du présent, qui est la méthode de la futurologie scientifique, mais aussi de la philosophie de l'espérance. Le futur peut cependant indiquer aussi la *parousia*, l'*adventus* ; il signifie alors ce qui vient, ce qui ad-vient, le futur comme ad-venir (avenir), le *Zukunft* comme *Ankunft*. Un tel futur se connaît par *anticipation*, quand quelque chose de neuf en annonce la venue ». R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, *op. cit*. p. 329.

[5] Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance II. Débats*, Paris, Cerf, 1973, p. 256.

L'enjeu porté par la thématique de la promesse et de l'accomplissement dans ce discours est évident : dans une société élancée vers le futur, et qui fonde dans le futur sa propre *geschichtlichkheit*, la distinction moltmannienne entre *futurum* et *adventum* présente une importance tout à fait pertinente.

Tout cela fait que l'espérance est thématisée théologiquement depuis 1964, avec la parution en allemand du chef d'œuvre de Moltmann. Cette œuvre arrive en plein milieu des regards étonnés que la baleine et l'éléphant des théologies barthiennes et bultmaniennes sont en train de s'échanger en mutuelle incompréhension[1]. Nous nous bornons pour le moment à mettre en évidence le fait que les deux thématiques de l'eschaton et du sens de l'histoire, très présentes dans les écrits de Moltmann et en dialogue avec ceux de Bloch, nous accompagneront tout au long de notre recherche. Elles sont prioritaires aussi dans l'œuvre de notre auteur, et représentent deux enjeux tout à fait décisifs de sa réflexion sur l'espérance. Il y a un lien profond entre promesse divine et espérance, fondement de la quête de Vérité pour Israël, et par conséquent pour le christianisme. Dans cette dynamique, observe Blaser, Moltmann peut affirmer que « le Christ débloque l'histoire. … Une théologie de l'espérance qui pousse jusqu'au bout les principes qui sous-tendent l'eschatologie biblique est à même de surmonter la scission moderne entre la religion et la société. Elle propose une nouvelle articulation entre les deux et fonde une pratique capable de transformer l'histoire ». Le résultat est une théologie dont l'objectif est de trouver un chemin par lequel « libération dans l'histoire et délivrance eschatologique s'imbriquent en vue d'une existence créatrice dans le monde (*schöpferische Nachfolge*) »[2].

Un dernier mot concernant la filiation de la théologie de l'espérance. Il existe des liens et dérivations entre la théologie de l'espérance et les théologies politiques (de la libération, de la révolution) : le fait de souligner les similitudes de l'expérience du « peuple » du XX^{e} siècle avec le peuple de l'Israël biblique en exode fait que sa participation à la libération politique et sa préparation à la vie éternelle ne s'excluent pas mutuellement.

La théologie de l'espérance a sans doute inspiré plusieurs autres chemins de recherche théologiques : les dialogues chrétiens-marxistes, les théologies enracinées dans les enjeux sociaux (Sölle, Casalis), les théologies de la libération. Nous pouvons affirmer par là qu'elle s'intègre dans

[1] Nous nous référons à la dernière lettre de Barth à Bultmann du 24 décembre 1952, dans laquelle le premier utilise l'image des deux énormes animaux se regardant l'un l'autre étonnés : ils se voient, ils s'entendent, mais ils n'arrivent pas à se comprendre : Bernd Jaspert (éd.), *Karl Barth – Rudolf Bultmann Briefwechsel, 1922.1966*, Zürich, Theologische Verlag, 1971, p. 196.

[2] Klauspeter Blaser, *La Théologie au XX^{e} siècle. Histoire, défis, enjeux*, *op. cit*., p. 195-196.

l'ensemble de la théologie politique. C'est encore Blaser[1] qui nous indique un pont entre Moltmann et Metz :

> « Concept d'origine stoïque, l'expression 'théologie politique' présuppose une symbiose du religieux et du politique telle qu'elle s'exprimait dans la *polis* antique qui ordonnait elle-même le culte public ou se proposait comme sujet de ce culte. La vénération des dieux constituait la fin dernière de l'Etat ; ainsi, la constitution politique et les représentations religieuses dans l'espace étatique se correspondaient. Le monothéisme philosophique et cosmologique repris par les apologètes Origène et Eusèbe dans leur théocratie antique ; l'absolutisme moderne de Bodin et des calvinistes français, avec Th. Hobbes comme aboutissement (*auctoritas non veritas facit legem*) ; la contre-révolution que prêchaient de Maistre, F. J. Stahl, A. Kuyper ou les dictatures militaires : voilà, selon Moltmann, de la théologie politique 'ancien style' : on peut y rajouter le philosophe français J. Maritain ».

Pas seulement, les deux auteurs ont plusieurs interlocuteurs en commun et sont en contact entre eux. Sans doute, le dialogue avec le marxisme est important aussi pour les écrits de Metz. Notamment, *Le principe espérance* est aussi cité parmi les textes inspirateurs du « père » de la théologie politique[2]. Selon Blaser, « loin de 'politiciser' la théologie, la théologie politique suscite une parole socialement efficiente ; à ce titre, elle se présente en effet comme le contraire d'une pensée idéaliste centrée sur la conscience de soi »[3].

Dans la lecture de Metz[4], l'horizon de la réflexion (Eglise et monde) est celui de l'avenir : « Et il révèle le monde comme histoire, l'histoire comme histoire de la fin (« Endgeschichte »), la foi comme espérance, et la théologie comme eschatologie ». Et pourtant, en regardant le phénomène, on peut affirmer que « la convergence entre marxisme et christianisme tient au réalisme et à la réalité. Les rapports de l'homme au monde, les rapports des hommes entre eux, sont lourds de contradictions, de violences à résoudre en communion. Ces situations appellent une analyse, une dialectique, un engagement dont le Christ ne nous dispense pas (cf. Jn 17 : 15) »[5]. Dans le contexte occidental des années après le deuxième conflit mondial, un dialogue inédit se produit entre christianisme et marxisme : un des fruits de ce dialogue est, justement, la théologie politique, ayant en commun avec le marxisme trois choses : le point de départ « réaliste », le but de « solliciter une parole

[1] *Ibid*., p. 203 – 204.
[2] A part les incontournables d'histoire de la théologie du XX^{e} siècle, voir Marcel Xhaufflaire, « Introduction à la pensée de J. B. Metz », *Etudes Théologiques et Religieuses*, n° 2, 1974, pp. 249-269.
[3] Klauspeter Blaser, *La Théologie au XX^{e} siècle. Histoire, défis, enjeux*, *op. cit*., p. 205.
[4] Johannes B. Metz, « L'Eglise et le monde », art. cit., p. 140.
[5] René Laurentin, *Nouvelles dimensions de l'espérance*, *op. cit*., p. 116.

socialement efficiente » et l'horizon de « l'avenir ». Trois caractéristiques que nous retrouverons dans les écrits de Jacques Ellul.

Pour terminer ce portrait (car il s'agit bien d'un portrait de notre auteur : le paysage derrière le sujet principal et les objets qui l'entourent sont autant porteurs de contenus que le sujet lui-même), il nous reste à affirmer que dans le cadre des courants théologiques que nous sommes en train de regarder, une question théologique très importante est celle du Royaume de Dieu. L' « attente active » du Royaume est une question en commun entre la théologie de l'espérance, la théologie politique et le christianisme social[1], elle est parmi les fruits de ce qui avait été semé par Johannes Weiss et Albert Schweitzer. La tâche des hommes et des Eglises est-elle de construire ou plutôt de collaborer à la construction du Royaume ? Nous trouvons une réponse emblématique dans une affirmation d'Emilio Castro rapportée par K. Blaser : « Nous ne construisons jamais le Royaume, mais nous construisons la communauté humaine à la lumière du Royaume qui vient. … Il en va de l'identité qui renvoie aussitôt à la suivance et à sa réalisation dans l'histoire »[2]. Comme nous allons voir, la question de la venue du Royaume et de la manière par laquelle les êtres humains y prennent part est présente dans de nombreux écrits de Jacques Ellul.

1.2 Deux dialogues prioritaires : Enrico Castelli et Paul Ricœur

Après avoir esquissé un tableau panoramique du contexte dans lequel *L'espérance oubliée* – et plus généralement le discours ellulien sur l'espérance – a eu ses origines, nous commençons à rentrer dans les détails. Il y a des interlocuteurs de notre auteur dont l'œuvre a été sans doute fondamentale. Les deux premiers sont Enrico Castelli et Paul Ricœur. Le but de ce paragraphe n'est pas de donner des résumés des deux principaux textes de référence, à savoir *Le temps invertébré*

[1] Frédéric Rognon, « L'identité théologique de Jacques Ellul », dans Bernard Rordorf et al., *Jacques Ellul. Une théologie au présent*, Le-Mont-sur-Lausanne, Editions Ouverture, 2016, pp. 7-36, dédie un paragraphe à la relation entre Ellul et le Christianisme Social (pp. 14-18), et des notes supplémentaires dans « Critique des théologies techniciennes », *Ibid.*, pp. 95-112, pp. 102-105 notamment. Il nous paraît aussi important de nommer Paul Ricœur, en son rôle de président du mouvement du Christianisme Social à partir de 1957. Sur ce mouvement, incontournables sont les œuvres de Klauspeter Blaser, *Le christianisme social : une approche théologique et historique*, Paris, Van Dieren, 2003, et de Raoul Crespin, *Le Christianisme Social : des protestants engagés, 1945-1970*, Paris, Les Bergers et les Mages, 2010, ainsi que l'article de Laurent Gagnebin, « Le christianisme social », *Evangile et liberté*, 197, mars 2006 (https://www.evangile-et-liberte.net/elements/numeros/197/article3.html).

[2] Klauspeter Blaser, *La Théologie au XX^e siècle. Histoire, défis, enjeux*, *op. cit.*, p. 216.

de Castelli et *La liberté selon l'espérance* de Ricœur[1], mais plutôt de souligner en quoi ces deux auteurs peuvent être vus comme interlocuteurs prioritaires de *L'espérance oubliée*. Nous soulignons deux thèmes particulièrement intéressants : la question du temps et de l'histoire, et celle du lien entre liberté et espérance. A côté de cela il faut souligner le fait que c'est par la médiation de Castelli et de Ricœur qu'Ellul se met en effet en dialogue avec deux autres sources fondamentales : Martin Buber et Jürgen Moltmann.

Du 5 au 11 janvier 1971 nous rencontrons notre auteur dans la capitale italienne, parmi les intervenants à la onzième journée du cycle sur la démythisation des colloques organisés par le centre international d'études humanistes et par l'institut d'études philosophiques de Rome. Les actes du colloque, convoqué sous le titre « La théologie de l'histoire », ont été publiés en deux volumes. Il est important de souligner, lors de ce colloque en particulier, la présence de Gabriel Vahanian et de Paul Ricœur[2]. C'était la première fois que notre auteur participait à ces rencontres, et à partir de là il s'y rendra huit autres fois[3]. Quoique le professeur Capelle-Dumont n'en parle pas, il nous paraît que la présence d'Ellul lors du premier colloque de la « seconde vague », qui propose une évolution de la question de la « démythisation » en direction d'une « théologie de l'histoire », ait été pour notre auteur aussi une rencontre apportant des contributions assez importantes dans ses propres réflexions[4]. En effet, en cette occasion, notre auteur a très probablement reçu de l'inspiration pour la rédaction de *L'espérance oubliée*, publiée l'année suivante.

---

[1] Enrico Castelli, *Le temps invertébré*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970 (original italien, *Il Tempo invertebrato*, Padova, CEDAM, 1969) et Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance », *Essais d'herméneutique I. Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 393-415.

[2] Enrico Castelli (éd.) *La théologie de l'histoire (I). Herméneutique et eschatologie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971. Ce Volume est aussi connu avec le sous-titre *Herméneutique et Kairos*. Le recueil continue par *La théologie de l'histoire (II). Révélation et histoire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971. Pour information, le texte de Vahanian, (vol. I) est intitulé « Historie et révélation ou le salut et les avatars de l'Ecriture », et celui de Ricœur (vol II) « Evénement es Sens ». La conférence d'Ellul, dans le vol. II aussi, porte sur « L'irréductibilité du droit à une théologie de l'histoire » : ceci nous fait supposer que notre auteur avait été contacté tout d'abord pour sa formation de juriste chrétien engagé. Deux articles très intéressants sur l'histoire des Colloques Castelli sont les suivants : Stefano Semplici, «Cinquant'anni di Colloqui Castelli», *Archivio di Filosofia*, Vol. 79, No. 2, 2011, pp. 23-31, et Philippe Capelle-Dumont, « Cinquante ans de philosophie française aux Colloques Castelli », *Transversalités*, avril-juin 2012, n° 122, pp. 113-124.

[3] Philippe Capelle-Dumont, en présentant les cinquante ans de présence de la philosophie française aux Colloques, met en évidence trois générations. La première, présente dès le début en 1961, porte la discussion surtout sur la question de la « démythisation ». La présence de Paul Ricœur étant sans doute « la plus manifeste, la plus fidèle et la plus significative » (p. 114). Néanmoins, Gabriel Vahanian et d'autres ne manqueront pas à l'appel. Par la suite, affirme-t-il, « il est permis d'entrevoir une seconde génération de participants à partir de 1971, année qui marque en effet un tournant thématique dans les colloques Castelli et qui voit notamment l'arrivée de Jacques Ellul lors des travaux consacrés à la 'théologie de l'histoire', qui assurera lui-même pas moins de 9 présences effectives presque consécutives » (p. 116).

[4] Le Professeur Capelle-Dumont propose une lecture croisée de l'histoire des colloques et du sens qu'ils ont pu avoir. "Pour en opérer une lecture utile, deux angles de vue différents peuvent être adoptés que je tenterai de conjuguer : le premier consiste à mesurer l'effet de participation française dans le cadre des thèmes choisis et définis par E. Castelli

Dans les 'considérations préliminaires', en présentant la thématique de la rencontre, Enrico Castelli fait un petit rappel de son livre *Le temps invertébré*, cité par Ellul dans *L'espérance oubliée*. Le discours, lors du colloque et dans le livre, porte justement sur l'essai de donner un sens et une lecture à l'histoire. Nous savons que pour Castelli la question du temps, du sens et de l'histoire était prioritaire. Conduit par des notes de voyage en Allemagne, en Espagne et à Jérusalem, le philosophe italien propose des « remarques sur le temps qui va à la dérive et le temps de la récupération »[1]. De même, en présentant la session de 1971, il souligne la distinction entre le « temps dû » et « indû » et le lien avec la tâche de la théologie de l'histoire : « En un certain sens, une théologie de l'histoire paraît enfoncer ses racines dans la dramatique recherche de la signification absconse du *temps dû* et de l'*indû* »[2]. Le point de rencontre de ces deux temps représente, en d'autres termes, le *kairos* de la rencontre possible avec Dieu.

Nous nous approchons de l'importance de cet interlocuteur pour le livre d'Ellul sur l'espérance. Dans son ouvrage, notre auteur cite Castelli ici et là. Le discours qui nous intéresse notamment est aux pp. 197-200. Nous sommes à un passage assez crucial de l'ensemble de l'œuvre, et c'est ici que le dialogue avec Castelli et celui avec Ricœur, comme nous le verrons de suite, se croisent. Dans le paragraphe sur « L'espérance au temps de la déréliction », une réflexion sur le fait que l'espérance soit tout particulièrement importante et interpellée porte Ellul à affirmer ce qui suit : « C'est lorsque l'individu ne trouve plus de sens à sa vie, lorsqu'une collectivité n'a plus de sens commun, c'est *alors* que l'espérance a force, valeur et signification. Elle est proprement l'acte de médiation entre le délire et le sens. Elle se situe à la charnière, elle est la puissance qui provoque le passage… »[3]. Et il rajoute, en commentaire de cette affirmation, que « c'est ici qu'il nous faut rattacher l'espérance à la promesse … parce qu'il y a promesse, il y a histoire, il y a une possibilité d'histoire … donc une possibilité d'action. … Il y a donc engagement à faire cette histoire, à l'ouvrir, à l''instrumentaliser', à tout prix ». Dans une situation d'absence de sens, donc, le rôle de l'espérance est celui de rappeler qu'il y a la possibilité d'avancer, de continuer le récit et de le changer. Cette possibilité, fondée sur la Promesse, est la brèche sur laquelle l'espérance porte l'attention des désespérés. Ricœur, nous le verrons tout à l'heure, utilise le mot « hiatus ». Castelli, quant à lui, en parle en termes de temps, comme du moment où, dans l'invertébré du temps, une possibilité de faire l'histoire devienne à

---

lui-même puis par son successeur; le second, dans une opération inverse, consiste à indiquer comment les trajectoires des œuvres personnelles alors en pleine élaboration, ont agi sur la tenue des colloques, voire sur le choix de leurs thèmes" (*ibid*.).

[1] Ainsi Castelli définit-il *Le temps invertébré*, *op. cit*., dans les « Considérations préliminaires », p. 11.

[2] *Ibid*.

[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 197.

nouveau possible. La technique est obligée et oblige les êtres humains à calculer le temps, à le quantifier et de lui donner une valeur : cela conduit à une marchandisation du temps et « constitue l'attentat le plus dangereux contre le *temps juste* ». Par cela Castelli argumente son choix d'appeler « technique du jour » le temps de la technique (« mathématiquement déterminable »), auquel s'opposerait un « temps perdu », celui du sommeil et de la non-activité technique. Seul est bon, pourrions-nous dire, aux yeux du rationalisme technicien, le temps de la veille adulte et productive : l'enfance, la vieillesse, la folie et le sommeil sont classifiés comme faisant partie d'un « *status deviationis* » que la philosophie a choisi d'ignorer[1]. Or, il est évident que, par contre, la pensée s'exerce dans le temps de non-activité : « Le temps *anormal* est celui qui pousse l'enquête philosophique vers de nouveaux horizons »[2]. C'est justement dans le créneau ouvert par la non-normalité du temps de la pensée que l'espérance peut s'insérer, sous la forme du doute. Ellul reprend alors une « admirable formule » de Castelli, selon lequel « le mythe de l'Eden est le paradis de l'espace vital. Le paradis des essences, des formes pures, est l'enfer. Le *doute* qu'il le soit (l'enfer) est la possibilité de décider contre, de reconquérir l'être à travers, un contact existentiel dans lequel la 'discursivité' devient un instrument de communication (non *la* communication). Le doute est l'espérance »[3]. L'espérance, donc, a une fonction émancipatrice par rapport à la norme, à la perfection et à ce qu'Ellul appelle « nécessité ». Elle agit en posant le point de question à la fin des affirmations, insérant par cela le doute. Deuxièmement, l'espérance naît d'un choix : le choix de transformer le définitif en doute. Nous sommes là devant l'un des aspects les plus intéressants du discours ellulien sur l'espérance, comme nous le verrons de plus en plus.

Voici, dans le spécifique, l'importance de la confrontation avec Castelli, avec lequel Ellul partage aussi l'attention sur l'enjeu plus ample de la question du sens de l'histoire et du temps, et la critique que nous venons de rapporter concernant la manière dont la société technique utilise le temps. Mais il y a plus. L'autre passage de *L'espérance oubliée* dans lequel l'accord avec le philosophe italien est explicite se trouve plus loin, dans un paragraphe sur l'espérance et le temps, au début de la partie « constructive » de l'œuvre[4]. La même partie du livre est rappelée, et Ellul arrive à affirmer que « Dans ce temps invertébré il est impossible qu'il y ait une espérance, car l'espérance est constructive de temps vrai … L'espérance implique déjà une relation extra-temporelle, car elle est

[1] Enrico Castelli, *Le temps invertébré*, *op. cit*., p. 174. L'ensemble de ces réflexions est repérable aux pp. 171-187 de l'œuvre.
[2] *Ibid*., p. 177.
[3] *Ibid*., p. 184 (cité par Ellul à la p. 200 de *L'espérance oubliée*).
[4] Voir à ce propos les remarques du paragraphe 2.5 de cette partie.

jonction du futur et de l'éternité »[1]. Cette partie de la réflexion, profondément enracinée à la fois dans le dialogue entre Bloch et Moltmann d'un côté et dans le chemin tracé par la théologie de l'Ancien Testament, situe le discours ellulien sur l'espérance au plein cœur de la discussion de son temps. Nous y retrouvons le vocabulaire du « rêve éveillé » de Bloch, de la distinction héritée de Moltmann et Buber entre promesse et présence de Dieu, l'engagement dans la réflexion sur l'idée de temps, ainsi qu'une ouverture éthique et l'identification de quelques enjeux prioritaires pour la présence au monde du christianisme, à savoir le questionnement concernant la liberté de la personne croyante et son positionnement vis-à-vis de la post-modernité et de ses principes.

Il n'y a que des fragments de citations d'écrits de Paul Ricœur auxquels Ellul fait référence dans *L'espérance oubliée*. Néanmoins, il nous est possible d'affirmer qu'au moins dans les deux premiers paragraphes du chapitre III, « L'espérance au temps de la déréliction », Ricœur est, avec Moltmann, l'interlocuteur prioritaire d'Ellul. Le texte de référence est sans doute « La liberté selon l'espérance », paru dans *Essais d'herméneutique* en 1969[2]. Ellul en reprend des concepts spécifiques : nous nous référons à la citation d'une synthèse ricœurienne de la thèse de Martin Buber selon laquelle « la religion du Nom engendre une histoire »[3], à l'origine de l'affirmation conséquente que « l'histoire est une espérance d'histoire »[4]. Un jugement esquissé sur le fait qu' « il est excellent que Moltmann ait écrit ce qu'il a écrit et que Ricœur le suive »[5] nous confirme l'intérêt d'Ellul pour cet essai, et son accord avec Paul Ricœur : la *Théologie de l'espérance* est citée par le philosophe dans son texte, lorsqu'il se dit « conquis par l'interprétation eschatologique que Jürgen Moltmann donne du kérygme chrétien »[6]. Troisièmement, une plus longue citation de l'essai

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit.*, p. 244.
[2] Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance », art. cit.
[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 170, cite Ricœur, « La liberté selon l'espérance », art. cit., p. 395 : « Cette révision des concepts théologiques à partir d'une exégèse du Nouveau Testament, inspirée de Martin Buber, lequel insiste sur l'opposition massive entre le Dieu de la promesse – Dieu du désert, de la pérégrination - et les dieux des religions 'épiphaniques'. Cette opposition systématisée va très loin. La religion du 'nom' s'opposerait à celle de l''idole' comme la religion du Dieu qui vient à la religion de la manifestation présente. La première engendre une histoire, tandis que la seconde consacre une nature pleine de Dieux ». Le discours se situe ici dans la lignée d'une tradition qui, passant par la tradition barthienne touche aussi Levinas et Derrida.
[4] *Ibid*. p. 170, cite Ricœur p. 395 : « Quant à cette histoire, elle est moins l'expérience du changement de toutes choses créée par l'attente d'un accomplissement ; l'histoire est elle-même espérance d'histoire ; car chaque accomplissement est perçu comme confirmation, gage et relance de la promesse ; celle-ci propose un surcroît, un « pas encore » qui entretient la tension de l'histoire ».
[5] *Ibid*., p. 172.
[6] *Ibid*. Le philosophe connaissait l'œuvre de Moltmann déjà en 1967, lorsqu'il la cita dans le cadre de trois conférences sur « Sens et fonction d'une communauté ecclésiale ». Ces textes ont été publiés grâce à Olivier Abel et Alberto Romele : Paul Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Genève, Labor et Fides, 2016 (la citation de Moltmann se trouve, dans une note concernant l'idée moltmannienne d'envoi, à la p. 62 du livre).

de Ricœur est proposée lorsque notre auteur dit rejoindre pleinement le philosophe : Ellul partage tout à fait l'idée que l'espérance représente une rupture, un « en dépit de.. »[1]. Nous sommes là devant le point du plus profond partage entre les deux auteurs dans le discours sur l'espérance. Pour le professeur bordelais, « l'espérance est la contestation d'une situation concrète tenue pour évidente et certaine, et affirme une issue en dépit de toutes les fermetures »[2]. Elle est, dans un milieu et un moment précis, « démenti » du *statu quo*, lorsque celui-ci n'offre aucune ouverture. Sur ce niveau, « individuel et collectif », Ricœur et Ellul se rencontrent tout à fait : pour le philosophe, le « noyau de sens », le « centre kérygmatique de la liberté » se trouve dans le « en dépit de… » dont Ellul parle aussi. L'espérance chrétienne plonge ses racines dans le scandale de la croix *et* de la résurrection : dans ce binôme de discontinuité le « hiatus » ne sépare pas mais unit. Voici comment Ricœur verbalise cela : « Si la résurrection est résurrection d'entre les morts, toute espérance et toute liberté sont en dépit de la mort. C'est là le hiatus qui fait de la nouvelle création une *creatio ex nihilo*. … comment raconter la résurrection ? Eh bien ! à proprement parler, on ne la raconte pas ; la discontinuité dans le récit est la même que dans la prédication ; pour le récit aussi, il y a hiatus entre la croix et les apparitions du Ressuscité : le tombeau vide est l'énoncé de ce hiatus »[3]. Loin d'être une constatation de la séparation radicale entre un « ici » et un « au-delà », entre immanence et transcendance, entre histoire et éternité, cette affirmation reconnaît dans le hiatus de l'impossible proclamé et confessé la brèche dans laquelle l'espérance peut s'enraciner et fleurir. Le discours est davantage concret car, de plus, par cela Ricœur met l'espérance en lien avec la liberté, ouvrant par conséquent le discours sur l'éthique. « Qu'en résulte-t-il pour la liberté ? Toute espérance portera désormais le même signe de discontinuité, entre ce qui va à la mort et ce qui nie la mort. C'est pourquoi elle contredit la réalité actuelle. L'espérance, en tant qu'espérance de résurrection, est la contradiction vivante de cela même d'où elle procède et qui est placé sous le signe de la croix et de la mort »[4]. L'espérance représente donc le noyau de la rupture avec le « destin » et les automatismes. Comme Ellul le dit : « à quelque niveau qu'elle se situe, elle est toujours *ce* démenti, à une *évidence* que l'homme tient pour irrécusable, à une *fatalité* devant

[1] « Et maintenant je rejoins pleinement Ricœur avec le 'en dépit de…' L'espérance est la contestation d'une situation concrète tenue pour évidente et certaine, et affirme une issue en dépit de toutes les fermetures » - Jacques Ellul, *L'espérance* oubliée, *op. cit.*, p. 199. Il cite Ricœur, *ibid.*, p. 400 : « Si le lien de la croix et de la résurrection est de l'ordre du paradoxe et non de la médiation logique, la liberté selon l'espérance n'est plus seulement liberté pour le possible, mais plus fondamentalement encore, liberté pour le démenti de la mort, liberté pour déchiffrer les signes de la résurrection sous l'apparence contraire de la mort ».

[2] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 199.

[3] Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance », art. cit., p. 400.

[4] *Ibid*.

laquelle l'homme se courbe, et elle provoque l'homme à passer au-delà. C'est bien pourquoi elle n'a de lieu que dans une situation désespérée »[1]. N'oublions pas, pour en finir sur ce thème pour le moment, que *L'éthique de la liberté*, dans le projet de notre auteur, est présentée comme le livre dans lequel il aurait illustré sa pensée concernant la dimension éthique de l'espérance.

Nous remarquons maintenant qu'il y a un autre niveau sur lequel Ellul se dit proche de Ricœur, dans notre texte : il s'agit de ce que les deux auteurs soulignent de la pensée de Moltmann. Ce dernier, avec Kierkegaard et les écrits pauliniens, l'Epître aux Romains notamment, est sans doute l'un des points de repère communs aux deux auteurs. Nous nous bornons, pour le moment, à souligner le fait qu'Ellul comme Ricœur se situent sur la même perspective eschatologique que Moltmann avait relancée avec la *Théologie de l'espérance*. Pour les trois auteurs, l'espérance représente une rupture vis-à-vis d'un présent clos, ouvrant par contraste à la perspective d'un futur « autre ». Nous nous penchons ici sur le vocabulaire de l'*eschaton*, mais aussi de l'utopie et de l'annonce prophétique auquel nous allons donner le temps et l'espace d'un approfondissement plus détaillé. Le « voisinage d'une pensée kérygmatique, dit Ricœur, provoque … des 'effets de sens' au niveau du discours philosophique »[2]. Le fait que le discours de l'espérance ait ce que Ricœur appelle « une vertu fissurante à l'égard des systèmes clos et un pouvoir de réorganisation du sens », l'un des thèmes prioritaires en commun entre plusieurs théologies de la modernité, est tout à fait partagé par Moltmann et Ellul.

Un autre point de rencontre commun avec Moltmann se trouve dans la question qui relie l'espérance à la quête de sens. Ellul, de son côté, rappelle que l'espérance trouve toute sa place dans le vide de l'absence de sens : « C'est quand il n'y a pas de sens, quand tout paraît être absurde et sans valeur, que joue, que peut jouer l'espérance. … C'est lorsque l'individu ne trouve plus de sens à sa vie, lorsque la collectivité n'a plus de sens commun, c'est *alors* que l'espérance a force, valeur et signification »[3]. Paul Ricœur, quant à lui, nous aide à faire le lien : il se dit très frappé par la théologie de l'espérance de Moltmann, surtout en son aspect eschatologique. L'importance de la résurrection dans la perspective eschatologique de l'espérance est fondamentale : la liberté *selon* l'espérance représente « le sens de mon existence à la lumière de la résurrection »[4].

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 199.
[2] Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance », art. cit., p. 403.
[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 197.
[4] Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance », art. cit., p. 397. Le discours avait déjà été fait par Ricœur lors des trois conférences de 1967 publiées sous le titre *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* (*op.cit*.), dès le début du discours, voici la thèse proposée par le philosophe : « Pour moi, la première manière de rendre raison de ma profession de foi, c'est donc, d'une manière encore extérieure, de montrer la nécessité pour nos sociétés modernes d'une tension, d'une

Troisièmement, la théologie de l'espérance a un autre mérite : celui d'apporter « une novation de sens, que Moltmann souligne en opposant la promesse au *logos* grec ; l'espérance commence comme une 'a-logique'. Elle fait irruption dans un ordre fermé ; elle ouvre une carrière d'existence et d'histoire. Passion pour le possible, envoi et exode, démenti au réel de la mort, riposte de la surabondance du sens à l'abondance du non-sens, autant de signes d'une *nouvelle* création, dont la *nouveauté* nous prend, au sens propre, au dépourvu. L'espérance, en son jaillissement, est 'aporétique', non par manque, mais pour excès de sens. La résurrection surprend, comme étant de trop par rapport à la réalité abandonnée de Dieu »[1]. Le lien entre eschatologie, promesse et espérance, mis en évidence par Moltmann, est donc acquis par nos deux auteurs. La racine de ces affirmations se trouve, par exemple, en ce que Moltmann dit : « La 'révélation'… n'a pas le caractère d'un *logos*, d'un éclairage de la réalité présente de l'homme et du monde ; elle porte ici au contraire constitutivement et fondamentalement le caractère d'une promesse ; elle est donc de type eschatologique. … Ainsi la 'promesse' n'a pas au premier chef pour fonction d'éclairer, d'interpréter la réalité existante du monde ou de l'homme … elle se met bien plutôt en contradiction avec la réalité présente et inaugure ainsi son propre processus en vue de l'avenir du Christ pour le monde et pour l'homme »[2]. Pour les trois auteurs, l'espérance peut alors être définie comme ce qui est à la base de l'impulsion de rupture de sens et d'action vis-à-vis d'un futur autrement figé et nécessaire. L'affirmation de Ricœur selon laquelle l'espérance et la résurrection sont un « surplus », un « excès », est par contre à l'origine d'un commentaire pas clair du tout de la part de notre auteur. En présentant « une autre erreur au sujet de l'espérance », il cite - paraît-il – Ricœur : « L'espérance est en excès par rapport au connaître et à l'agir. C'est de cet excès qu'il n'y a plus concept, mais toujours seulement interprétation »[3]. Paraît-il, car, dans une note, l'auteur se rallie : « Ricœur, si du moins je l'ai bien compris ! », dit-il. Il y a ici un petit mystère : Ellul serait-il en train de se référer au même essai de son interlocuteur ? Essayons de trouver une réponse. Tout en étant entre guillemets, ce texte ne se trouve pas dans « La liberté selon l'espérance » : on dirait plutôt une ré-écriture en bref de ce que Ricœur dit aux pp. 399-401, lorsqu'il parle du « centre kérygmatique de la liberté ».

---

dialectique sans fin, entre l'exigence utopique et l'optimum raisonnable d'une action économique, sociale et politique. … Nous sommes dépositaires du surplus de l'espoir sur la prospective. Vous me direz : en quoi est-il besoin de chrétiens pour cet office ? Je ne nie pas que d'autres puissent exercer cette pensée aussi. Je dis que le chrétien a des raisons spécifiques pour le faire : l'annonce de la mort et de la résurrection du Christ, c'est pour lui la lecture d'un chiffre de l'histoire où est attesté le surplus du sens sur le non-sens », pp. 16-17. Ces affirmations lancent la thèse selon laquelle parmi les tâches de la « communauté ecclésiale » se trouve celle d'exercer une « pression utopique constante » sur la société.

[1] *Ibid*., p. 402.

[2] Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance*, *op.cit*., pp. 90-91.

[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 195.

Si ceci est le cas, il faut que nous disions qu'en effet Ellul n'a peut-être « pas bien compris » ce que son ami-adversaire voulait dire ! Résumons le discours de Ricœur : Le kérygme chrétien est centré sur la résurrection. La question est donc : comment l'interpréter en termes d'espérance[1] ? Pour ce faire, Ricœur s'appuie d'un côté sur Buber et de l'autre sur Moltmann, en affirmant premièrement que l'effet de la proclamation de la résurrection opère une ouverture sur le possible et sur le futur-*adventus*, en annonçant le Dieu qui vient. Cette proclamation a deux effets : du côté « psychologique », l'espérance est alors vue comme « imagination créatrice du possible »[2], tandis que du côté éthique elle se relie à l'obéissance et à la séquelle. La liberté chrétienne fait que l'être humain puisse « appartenir existentiellement à l'ordre de la résurrection ». Cette appartenance s'exprime dans le « en dépit de… » dont Ellul parle, mais aussi dans une autre catégorie, celle du « combien plus », de la surabondance[3]. « Le 'en dépit de…', qui nous tient prêts pour le démenti, est seulement l'envers, la face d'ombre, de ce joyeux 'combien plus', par lequel la liberté se sent, se sait, se veut conspirer avec l'aspiration de la création entière à la rédemption »[4]. La modalité par laquelle l'espérance est « en excès » est donc à lire dans la perspective de la surabondance de la grâce et de la promesse. Elle n'est donc pas « de plus », mais « en abondance », et en dialectique avec le « en dépit de… ». Ce « combien plus » est présent dans l'histoire, non pas seulement dans la proclamation eschatologique de l'Eglise, mais dans la réalité de l'éthique chrétienne. L'espérance telle que Ricœur en parle, en suivant Moltmann, n'est donc pas, dans ce cadre, « *seulement* un plus », comme l'en accuse Ellul : elle n'est pas « du même genre que ce connaître, cet agir »[5] ; elle n'est pas non plus « sur le même plan ». Au contraire, elle est bien plus qu'une représentation : « La passion pour le possible doit engrener sur des tendances réelles, l'envoi sur une histoire sensée, la surabondance sur les signes de la résurrection partout où ils peuvent être déchiffrés »[6]. Nous pouvons supposer, par contre, qu'un dialogue et un approfondissement de la réflexion à cet égard se sont poursuivis : un clin d'œil à son collègue philosophe sera lancé lors du dialogue avec Madeleine Garrigou-Lagrange, en 1981. A la question de la journaliste concernant le sens de la vie, et de sa propre vie en particulier, notre auteur répond par ces mots : « Il est évident que, pour moi, ce n'est pas la réalisation elle-même qui peut être le sens. Elle en rend plus ou moins compte. …

[1] Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance », art. cit., p. 396.
[2] *Ibid.*, p. 399.
[3] Voir par exemple l'essai « Interprétation du mythe et de la peine » dans *Essais d'herméneutique*, *op. cit*., pp. 348- 369, ici notamment pp. 366-368.
[4] Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance », art. cit., p. 401.
[5] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 196.
[6] Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance », art. cit., p. 402.

Mais le sens est plus fondamental au-delà de toute réalisation. Comme le dit Ricœur : 'Il y a un surplus du sens'. Et c'est de ce surplus que je vis ! »[1]

Nous pouvons encore retenir deux éléments de cet essai qui seront utiles dans l'étude et présents dans la rédaction de *L'espérance oubliée* : le rappel de la définition kantienne de « souverain bien », et les liens entre liberté et espérance. Le concept de « souverain bien » est présenté dans le cadre du discours concernant la dialectique de la raison pratique, jouant ici le rôle d'horizon de la raison et de l'espérance[2]. La « deuxième approximation rationnelle de l'espérance … réside dans ce *Zusammenhang*, dans cette connexion nécessaire et pourtant non donnée, mais simplement demandée, attendue, entre la moralité et le bonheur »[3]. Dans ce deuxième hiatus nous pourrions situer l'affirmation que l'espérance est, comme Ellul le dit, une « provocation » : elle vise la *Zusammenhang* de moralité et bonheur, condition pour la présence du Transcendant, et en vue de ceci elle « provoque » Dieu à sortir de son silence, sortant par cela l'humain de la déréliction. Une telle réflexion ne peut pas être séparée de celle sur le mal radical, liée à son tour à la pensée des limites. « Le mal radical signifie que la contingence de la maxime mauvaise est l'expression d'une nature nécessairement mauvaise de la liberté. Cette nécessité subjective du mal est en même temps la raison de l'espérance. Rectifier nos maximes, nous le pouvons, puisque nous le devons ; régénérer notre nature, la nature de notre liberté, nous ne le pouvons pas ». Ce passage par la pensée des limites aboutit à la thèse suivante : Le «'postulat' de la liberté doit désormais franchir, non seulement la nuit du savoir, avec la crise de l'illusion transcendantale, mais encore la nuit du pouvoir, avec la crise du mal radical. La liberté réelle ne peut jaillir que comme espérance par-delà ce Vendredi-Saint spéculatif et pratique. Nulle part nous ne sommes plus proches du kérygme chrétien : l'espérance est espérance de résurrection, de résurrection d'entre les morts »[4]. Voici donc un autre axe qui relie Moltmann, Ricœur et Ellul : les trois auteurs soulignent le fait que l'espérance soit liée de façon indissoluble à la présence du mal et du désespoir – et en même temps

[1] Jacques Ellul – Madeleine Garrigou-Lagrange, *A temps et à contretemps*, Paris, Le Centurion, 1981, p. 77.

[2] Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance », art. cit., p. 407 : « Souverain signifie non seulement suprême (non subordonné), mais complet et achevé (*ganz und vollendete*). Or, cette totalité n'est pas donnée, mais demandée ; elle ne peut être donnée, non seulement parce que la critique de l'illusion transcendantale l'accompagne sans cesse, mais parce que la raison pratique, dans sa dialectique, institue une nouvelle antinomie ; ce qu'elle demande, en effet, c'est que le bonheur s'ajoute à la moralité ; elle demande ainsi d'ajouter à l'objet de sa visée, pour qu'il soit entier, ce qu'elle a exclu de son principe, pour qu'il soit pur ».

[3] *Ibid*., p. 408. La première approximation consiste, selon Ricœur, en l'ensemble du processus en trois étapes : « pensée de l'inconditionné, illusion transcendantale, critique des objets absolus » qui sert à comprendre l'espérance dans la perspective philosophique.

[4] Pour ces deux dernières citations, *ibid*., p. 413.

encadré par l'horizon de la Promesse. Une partie entière de notre travail sera consacrée à l'approfondissement de ce discours dans l'œuvre de Jacques Ellul.

Deuxièmement, selon Ricœur, dans la critique des postulats, il est intéressant de s'arrêter d'abord sur la liberté, et de passer ensuite à l'immortalité et à l'existence de Dieu. Lorsqu'on réfléchit à la liberté postulée, nous parlons d'une « liberté qui peut », au sens positif. D'une liberté « présente », pour utiliser un adjectif cher à Jacques Ellul. « La Liberté postulée est cette manière d'exister libre parmi les libertés », dit le philosophe. En ce sens elle est « liberté selon l'espérance », et « les deux autres postulats … ne font qu'expliciter le potentiel d'espérance du postulat de la liberté existentielle »[1]. L'immortalité concerne « les implications temporelles de la liberté », car nous voulons pouvoir croire que le souverain bien sera accompli, au-delà de notre vie, et en même temps nous essayons de l'atteindre dans cette vie-là. Nous garderons cela en mémoire lorsqu'on approfondira l'importance et les enjeux du discours ellulien sur l'*eschaton* et l'attente (*Erwartung*, dans le vocabulaire kantien repris par Ricœur). La liberté présente naturellement aussi un volet de libération : « Dès lors, la régénération de la liberté est inséparable du mouvement par lequel les figures d'espérance se libèrent des idoles de la place publique … Ce procès entier constitue la philosophie de la religion dans les limites de la simple raison : c'est ce procès qui constitue l'*analogon* philosophique du kérygme de la résurrection. C'est aussi ce procès qui constitue l'aventure entière de la liberté et qui permet de donner un sens concevable à l'expression 'liberté religieuse' »[2]. Selon le philosophe la question posée par le kérygme de l'espérance, « la question qui met en mouvement la philosophie de la religion », est le postulat kantien : *que m'est-il permis d'espérer ?* [3] A partir de cette question un dialogue entre la philosophie de la volonté et la théologie de l'espérance est incontournable, et les enjeux concrets de ce défi sont fondamentaux. Accompagner celui, celle qui fait l'expérience de la déréliction signifie donc lui pro-poser, lui offrir la question du *contenu* de son espérance, et l'inviter à oser un chemin dans sa propre liberté. Chez Ellul, ce travail d'analyse, de démythologisation et de désacralisation est fait par l'espérance. Une fois de plus, le lien entre espérance et liberté est évident.

[1] *Ibid*., p. 410.
[2] *Ibid*., p. 413.
[3] *Ibid*., p. 405, cit. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1790, 1793[2], ligne 1781, 1787[2]. Il est intéressant de remarquer que dans l'introduction au *Principe espérance*, Ernst Bloch cite une question similaire posée par Lenine, *Que faire ?* : « De quoi nous devons rêver ? » : Ernst Bloch, *Le principe espérance*, Tome I, *op.cit.*, pp. 17. Un lien est suggéré qui tisse une petite connexion ultérieure entre les philosophies politiques et la théologie de l'espérance.

Nous avons complété notre esquisse du cadre dans lequel *L'espérance oubliée* est paru. Tout en ayant des interlocuteurs bien précis et une origine assez particulière, ce livre est tout à fait inséré dans son propre temps et dans les enjeux de l'époque. Nous sommes prêts maintenant à rentrer dans les détails de ce texte, pour ensuite voir comment et pour quelles raisons le discours de Jacques Ellul sur l'espérance demeure important jusqu'à nos jours.

2 L'espérance oubliée : provocations

2.1 Diagnostic de la crise

La première moitié de *L'espérance oubliée* illustre un tableau aux teintes sombres, en proposant une description et une analyse du temps de la « mort de l'espérance ». Il s'agit tout d'abord d'un tableau sociologique, dont les racines spirituelles seront au fur et à mesure données et approfondies. En ouverture du livre, Ellul explique que la nouveauté de *L'espérance oubliée* ne se trouve pas dans les événements et les dynamiques affrontées, mais dans la perspective par laquelle il va faire telle démarche : le livre vise tout d'abord à montrer combien il est difficile de voir dans la société occidentale une ouverture lumineuse vers le futur. Deuxièmement, le but de cette description est aussi de reconnaître les différents niveaux de conscience de la profondeur d'une telle crise : « il y a ce dont l'homme se plaint et ce dont il souffre vraiment »[1] , affirme-t-il.

2.1.1 Critique sociologique : mort de l'espérance au temps présent - errance et indices

La « mort de l'espérance au temps présent » est provoquée par deux court-circuits. Le premier naît dans le milieu de la *crise de la Parole* : la parole, affirme Ellul, a perdu beaucoup de son importance ; elle est réduite à « un son pur, sans référence à soi-même, que je peux émettre sans m'y mettre ». Dans ce milieu, il ne nous est plus possible de faire des discours porteurs de sens, et en même temps on ne peut pas oublier que seul un discours signifiant « est inscrit dans la durée »[2]. Cela mine toute relation entre les êtres humains, affaiblis par le fait de vivre dans un « monde clos»,

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p.13.
[2] *Ibid*., pp. 39-41.

soumis aux critères de la Technique par lesquels tout est à cataloguer, à insérer dans un schéma, un monde dans lequel l'irrationnel, paradoxalement, domine, et les jeunes générations souffrent. Un monde qui voit ses valeurs (la révolution, la liberté, la justice, par exemple) tout à fait « perverties»[1]. Dans ce monde, on peut le supposer, l'éternité du message biblique est elle-même mise en discussion. Par conséquent, s'il n'y a aucune Parole qui puisse demeurer, le futur devient facilement le lieu des peurs, et l'espérance en est tuée.

Deuxièmement, dans le monde de la société médiatique on ne vit que dans « *l'illusion lyrique* offerte par l'environnement spectaculaire de l'homme moderne ». Dans ce monde totalement illusoire, l'être humain a perdu ses références au réel et « oublie son futur », dirait le Talmud. En étant débranché du réel, l'homme moderne a perdu de vue l'espérance : « Il saute par-dessus le réel, il saute par-dessus l'intermédiaire des temps, pour entrer de plain-pied dans la société idéale, finale, où tout est résolu. Il rêve, mais il n'espère plus. ». La société technicienne s'étant emparée de l'image crée un décalage entre le réel et le vrai, l'aujourd'hui et l'éternité, et empêche l'espérance d'avoir une place et un rôle dans l'existence humaine.
Il faut remarquer que les deux court-circuits sont liés, d'après Jacques Ellul, à la manière dont l'homme moderne vit et perçoit le temps, notamment le futur. Si le présent devient éternel, si on le fige, on s'en empare, il n'y a plus de place pour le futur, pour une perspective. Donc, forcément, il n'y a plus de lieu ni de temps pour l'espérance. Voilà alors que l'être humain, dans la société technique, « rêve, mais n'espère plus. Et quand par malheur le rêve casse, l'illusion se dissipe, l'idéal se manifeste inaccessible, alors, ne reste plus que la mort »[2] .

A côté de l'absence de points de repère, des signes de l'existence de la crise sont assez évidents : la *stérilité* est souveraine, pour au moins deux raisons. Tout d'abord elle est très bien nourrie par un nouveau élan de la magie, de l'occulte et par le déplacement du sacré. Notre époque a désacralisé la nature, affirme Ellul, pour déplacer le sacré sur la technique et ses produits[3] , mais là où le sacré coïncide avec la technique nous nous trouvons dans un système clos et nous perdons d'autant plus la capacité de regarder au futur. Le besoin, la nécessité de prévoir et prévenir tout événement qui pourra se produire à l'aide des outils fournis par la technique, de « discerner le

[1] *Ibid*., pp. 14-36.
[2] *Ibid*., p. 44, pour les trois dernières citations.
[3] Nous rencontrons par exemple cette thèse dans un article de 1963 : « Le Sacré dans le monde moderne », *Le Semeur* n° 2, 1963, pp. 24-36, aussi bien que dans *L'impossible prière*, Paris, Le Centurion, 1971, réédité dans *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991, op. cit*., pp. 684-685, et ailleurs.

futur», ont fermé la possibilité d'espérer : « Cela paraît d'autant plus difficile à accepter que nous avons le sentiment de maîtriser le fait, par la technique, mais de rester désarmés pour construire l'avenir. … Actes de l'homme sans espérance, qui cherche à dérouler un fil rationnel dont il tiendrait le bout, et qui percerait la nuit du futur sans discontinuité, ou encore qui cherche à capter l'avenir, pour le rendre solide et constatable de labile et multiple qu'il était »[1].

Deuxièmement, la stérilité de l'Occident moderne est nourrie par un *mépris* diffusé et généralisé, accompagné par le soupçon, la dérision, l'imposture et le reniement, qui en sont les enfants. Le mépris ne peut que produire la stérilité : celle d'autrui et la sienne propre – et par conséquent tuer l'espérance de l'un et de l'autre[2]. Sans doute les trois « maîtres du soupçon », tels que les appelait Ricœur, à savoir Marx, Nietzsche et Freud, ont été parmi les causes de l'installation du doute universel et total, fonctionnant par cela comme des moteurs de la déréliction et des « malfaiteurs de l'humanité »[3]. Suite à leur œuvre, nous sommes désormais plongés dans la certitude qu'il faut tout décrypter, car « tout est falsifié »[4]. Par cela aussi l'espérance n'a plus de place[5]. L'amertume produite par le soupçon ne peut causer que de la dérision, amère et vulgaire, comme si on était un personnage de Dostoïevski[6] : « L'homme moderne a avec elle [la technique] une relation comparable à celle de certains héros de Dostoïevski avec Dieu : une relation d'auto-accusation permanente et d'avilissement. Parce qu'il ne peut plus entrer en concurrence avec ses machines l'homme se dévalue lui-même, et entre dans une prostration dérisoire. Il se rend stérile dans ce qui serait pourtant son domaine à lui, en amour… en création artistique, en foi chrétienne … et se rend stérile parce que le vrai créateur, le vrai fécondateur, le vrai producteur, c'est la technique »[7]. Ce jugement est, d'ailleurs, partagé. Nous rappelons quelques mots de Raymond Winling à ce propos : « Il faut bien se rendre à l'évidence qu'une civilisation ne se limite pas à des progrès matériels : elle doit avoir aussi un contenu représentatif et un contenu axiologique capables de fournir aux hommes

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 48.
[2] *Ibid.*, p. 53 : « Mépriser, c'est vouer l'autre à la stérilité totale et définitive. Ne plus rien attendre de lui, et le placer dans des conditions telles qu'il ne pourra plus rien donner. … Et voici que la sanction du mépris, c'est qu'après avoir tué l'espérance de l'autre, on ne peut, nécessairement, que perdre soi-même l'espérance ».
[3] *Ibid*., p. 58.
[4] *Ibid*., p. 57.
[5] *Ibid*., p. 58 : « Il n'y a pas d'espérance là où règne le soupçon, puisque chaque fois que se formule un possible, une ouverture, un sens, aussitôt fond sur nous la question : de quelle classe ? de quel complexe ? de quelle idéologie ? de quel mythe ? de quel intérêt ? dérive cette espérance qui n'est que falsification d'une situation refusée ».
[6] On pourrait dédier un essai à l'auteur russe en tant que source de Jacques Ellul : *Les nouveaux possédés*, publié en 1973 tout de suite après *L'espérance oubliée*, est un rappel évident de la relation entre les deux auteurs, mais ce n'est pas le seul cas.
[7] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 65.

des raisons d'agir. … A force de déconstruire la morale, les droits, les institutions, on a semé le doute et créé le sentiment du vide »[1].

Tout cela, dans la critique d'Ellul, est là tout simplement – et tragiquement – parce que l'homme moderne essaye de cacher une grande vérité : sa condition totalement désespérée et l'absence totale et définitive de volonté d'être consolé. « Pour avoir édifié un monde de puissances, l'homme s'est érodé, que s'est découvert sans arrières et sans valeurs. Maintenant nous sommes au dernier stade de cette décomposition »[2] . La technique, au départ créature de l'être humain, l'a dépassé et est désormais ingérable, autonome. Pire, l'homme n'a pas su s'empêcher de lui donner un rôle sacré. Telle une version moderne et encore plus tragique de l'histoire du Golem, la créature n'a pas seulement remplacé son propre créateur, mais elle est devenue le milieu dans lequel son créateur est obligé de vivre. Nous rencontrons ici une autre thématique typique de l'œuvre de Jacques Ellul et de sa *Weltanschauung* : la critique du fait que la technique soit devenue le « milieu » des temps modernes. Ce que notre auteur affirme ici – et dans les écrits « préparatoires » de *L'espérance oubliée* – est que cette dynamique a assumé un sens ontologique et spirituel, non seulement sociologique et politique.

2.1.2 Lecture théologique : les temps de la déréliction

Suite à cette première illustration, Jacques Ellul passe à une deuxième partie de l'analyse. Le cœur des années glorieuses, révolutionnaires, rayonnantes, est à ses yeux le « temps de la déréliction » : « Je crois que nous sommes entrés dans le temps de déréliction, que Dieu s'est détourné de nous et nous laisse à notre destin … il est peut-être celui qui parle encore dans le cœur d'un homme. Mais c'est de notre histoire, de nos sociétés, de nos cultures, de nos sciences, de nos politiques, que Dieu est absent. Il se tait. Il s'est enfermé dans son silence et sa nuit. »[3] . Le mot est dit. Et en le disant, notre auteur fait le passage du côté sociologique, historique, au côté de la foi, de la lecture des événements et de la réalité faite à travers les yeux du croyant, décrite avec les mots du croyant. Les raisons de la sociologie et de l'histoire ne suffisent pas : une interprétation à travers la foi est devenue nécessaire. Le fait que la parole de Dieu ne soit plus dite en son temps, «c'est d'un côté une affaire de structures, de l'autre la responsabilité des chrétiens et de l'Eglise qui

[1] Raymond Winling, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, *op. cit.*, p. 217.
[2] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 70.
[3] *Ibid*., p. 77.

ne savent pas être ce que Dieu attend d'eux »[1]. Ce qui était une intuition dans *L'impossible prière*[2], texte enraciné dans le « côté théologique » de l'œuvre de notre auteur, devient ici une thèse fondamentale, un nœud de base dans l'analyse ellulienne de la société aussi bien que de la spiritualité et de la foi. Il y a ici, à notre avis, un important changement du centre de la perspective, et un changement conséquent de la vision de l'objet analysé. Il n'est plus question de dynamiques historico-sociales, mais de foi vécue. Il est question de déplacement du sacré, de croyances qui remplacent la foi, d'oubli de la part de l'être humain de ce qui est le Transcendant. Dans la deuxième partie de son analyse, Jacques Ellul porte son attention sur le christianisme et sur sa « présence » dans le monde moderne, et il invite son lecteur à en faire autant. Voici pourquoi ce n'est pas seulement le centre de la perspective qui change mais aussi, en conséquence, l'objet analysé. La perspective est maintenant celle de la foi chrétienne : le résultat est que l'objet, à savoir le monde et la société modernes, est vu sous une lumière moins générique, plus ponctuelle. La crise générique des années 1970 est vue comme une crise de l'espérance, générée par une pauvreté spirituelle à l'origine du choix de la part de Dieu de ne plus parler.

La critique se serre un peu plus : à l'origine de la « fausse présence » de l'Eglise dans le monde se trouvent deux « erreurs de diagnostic » fondamentales dont les responsables sont tout d'abord les théologiens[3] : une erreur sur l'homme, une sur Dieu.

La théologie de Bultmann, de Bonhoeffer et de leurs héritiers est visée lors de l'accusation portée par Jacques Ellul d'avoir formulé un mauvais diagnostic sur l'être humain[4]. Oui, les symptômes sont bien évidents : l'homme moderne est détaché du sacré, sa foi est aride et mourante, et cela non pas parce qu'il serait devenu « adulte » : bien au contraire. Entraîné dans les démarches de la masse, l'individu « est habité par le soupçon ». Le tragique est qu' « il se trompe sur le point où doit porter le soupçon », et que cela, joint au fait qu'il ne veut pas du tout être consolé, l'amène à être totalement « imperméable à l'annonce de l'Evangile »[5]. Le problème de l'homme moderne, par conséquent, n'est pas à chercher dans la foi et dans son « adultité » - preuve en est que l'époque

[1] *Ibid*., p. 78.
[2] Jacques Ellul, *L'impossible prière*, *op. cit*., en particulier le paragraphe « Prière dans le temps de la déréliction », pp. 727-735.
[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 79.
[4] Nous retrouvons ici, approfondies, les affirmations contenues dans le paragraphe consacré aux « justifications théologiques » de ne pas prier contenues dans *L'impossible prière*, *op. cit*., p. 692-696.
[5] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 80-81.

moderne est pleine de croyances[1]- mais sur la totale absence d'espérance, tuée par le soupçon et le refus de toute consolation. C'est à cause de cela, néanmoins, que d'après Ellul il faut « repartir » de l'espérance : « S'il est vrai que le monde où nous sommes est le monde de la déréliction, s'il est vrai que Dieu se tait et que nous sommes seuls, alors… c'est dans ces conditions-là, c'est à ce moment-là que s'imposent la prédication, la déclaration et le vécu de l'espérance »[2].

La deuxième grossière erreur de diagnostic faite par les théologiens concerne Dieu lui-même. « Dieu est mort. Tel est le diagnostic. Faux. Mais porté à partir de signes exacts mal interprétés »[3]. La confrontation se déplace en direction des théologiens de la mort de Dieu, à plusieurs reprises visés par Jacques Ellul comme ayant produit les plus énormes dégâts dans la théologie et, en conséquence, dans la société. Ellul donne deux exemples d'affirmations par lesquelles les théologiens ont présenté un mauvais diagnostic quant à la mort de Dieu : l'être humain ne peut plus croire en Dieu, et le mot Dieu n'a plus, aujourd'hui, aucun sens pour l'être humain. La première affirmation concerne les attitudes et les interprétations rationalistes ou liées à la démythisation [4] : les soi-disant théologies de la démythisation, enracinées dans la sociologie « et ne prenant plus comme fondement le donné révélé », n'arrivent pas à expliquer ni à combler la fracture entre la toute-puissance de Dieu et sa mort par la main des hommes. La deuxième affirmation présente une critique des études sur le langage et la communication : de telles études « permettent de dire que finalement on ne dit rien quand on prononce le mot Dieu »[5]. La réponse à cette affirmation est basée sur la lecture de l'Ancien Testament et sur la manière dont celui-ci parle du Nom de Dieu. La linguistique n'arrive pas à donner une explication correcte du fait que le Nom de Dieu est strictement lié à la révélation, et que telle révélation appartient à Dieu seul : « Le nom est l'expression de la décision de Dieu qui le révèle, et n'est plein de sens que par cette décision »[6]. Les deux affirmations théologiques par rapport à Dieu, donc, n'arrivent pas d'après Ellul à se mettre en relation avec la liberté de Dieu lui-même. Ceci parce qu'elles sont enracinées sur des catégories et des points de repère tout à fait « de ce monde », enracinées donc sur les mécaniques et les critères

[1] *Ibid*., pp. 82-84 : Ellul présente ici un peu plus d'arguments concernant le déplacement du sacré, en donnant aussi l'information que bientôt paraîtra un « volume sur les religions séculières ». Il s'agit des *Nouveaux possédés*, Paris, Fayard, 1973.
[2] *Ibid*., p. 87.
[3] *Ibid*., p. 102.
[4] *Ibid*., pp. 103 ss.
[5] *Ibid*., pp. 108 ss.
[6] *Ibid*., p. 111.

de la Technique : la causalité, l'efficacité, la succession automatique des événements. Tout cela ne peut pas prendre en compte ni expliquer l'Amour ni la kénose.

D'après Jacques Ellul, finalement, le problème se pose d'une toute autre manière, au centre de laquelle se trouve la question de l'espérance : « Ce n'est plus : Dieu est mort parce que l'homme n'y croit plus, mais l'homme est désespéré parce que Dieu se tait »[1] . Bien que Paul Tillich essaye parmi d'autres de rendre plus « douce » cette absence[2], aux yeux de Jacques Ellul il ne voit pas l'importance et la gravité du fait que telle absence, tel silence, existe et pèse dans la vie des humains. « Que nous disions 'il se tait parce que…', ou bien 'il se tait en tant que Souverain qui décide arbitrairement ce qu'il veut', nous manquons dans les deux cas le sens, la vérité, la profondeur, de ce détournement, nous devenons incapables d'entendre qu'il y a là une question, une intention de Dieu, à laquelle nous ne pouvons être sensibles que si nous sommes acculés à l'extrême dureté de cette situation »[3]. Le silence, l'absence de Dieu, est un fait réel ; cela dépend de sa volonté et non pas de la nôtre, et le fait de ne pas l'entendre, de ne pas le voir à l'horizon de notre vie est une véritable tragédie, donnant l'impression du définitif et de l'irréparable. Le sentiment d'avoir été abandonnés est radical. C'est cela, la déréliction. On en parle souvent dans l'Ancien Testament. Tout au long de son histoire, Israël a dû se rapporter à un Dieu qui, par certains périodes, choisissait de se détourner[4]. Plus loin, Jésus aussi parle du fait que Dieu peut, en effet, choisir de s'absenter : il en parle dans les paraboles, les récits du Roi, du patron, qui part et laisse ses propriétés à ses serviteurs ; on voit la douleur de son absence chez ses disciples après sa mort, et bien sûr, le cri de Jésus lui-même sur la croix demeure l'un des moments les plus dramatiques, le climax sans doute de la narration de l'abandon de la part de Dieu[5]. « Ce cri est l'attestation qu'il est possible que Dieu se détourne de l'homme, mais dans ce détournement même, voici que l'homme abandonné est en Dieu parce que Dieu s'est abandonné lui-même »[6]. De la Bible à son propre temps : Ellul affirme alors que le cœur des Trente Glorieuses n'est rien de plus qu'un temps de déréliction. Dieu, face au bruit de la société technicienne et technicisée, face au déplacement du Sacré et aux nombreux «divertissements » que les humains préfèrent à la foi, choisit de se taire, de s'absenter. Il le fait non pas pour donner une punition, mais plutôt car il devient victime, il se met à côté de sa créature,

[1] *Ibid*., p. 113.
[2] Paul Tillich, *L'Eternel Maintenant*, Paris, Planète, 1969 (Ellul en cite notamment les pp. 101 et 102).
[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p.115.
[4] *Ibid*., pp.119.
[5] *Ibid*., p. 120-124 : « Le cri de Jésus me parait alors comme l'attestation décisive, irrécusable, de la *possibilité* dernière de cet abandon » (p. 123).
[6] *Ibid*., p. 124.

désespérée et perdue au plein milieu du « déluge » des temps modernes tout en étant, cette fois, non pas l'auteur du déluge mais parmi les victimes[1] . Or, affirme Jacques Ellul, « quand Dieu se tait, quand nous croyons avoir tué Dieu, reste le Destin »[2] . Voici un autre aspect des temps de la déréliction : l'être humain se découvre livré à la Nécessité, au côté mécanique de l'existence, là où il n'y a que le Destin[3], où la Liberté est méprisée et où la Grâce n'est pas connaissable. La déréliction telle qu'Ellul en parle est alors « dans la même ligne que M. Buber quand il parlait de l''Eclipse de Dieu' en critiquant la thèse de la Mort de Dieu (*Werke* I, 1962) »[4].

Jusqu'ici, l'analyse faite par Jacques Ellul n'a pas interpellé directement les Eglises, notamment le protestantisme français. Mais cela ne va pas tarder, comme nous allons le voir tout de suite.

2.1.3 Critique théologique : les signes de la déréliction dans l'Eglise

Le climax de la description des temps de la déréliction se trouve, bien entendu, dans le chapitre qu'Ellul consacre à la critique de ce que l'Eglise est et fait[5]. Rien de particulièrement nouveau n'est en effet écrit dans ces pages : comme il le dit lui-même, sa critique de l'Eglise a déjà été faite – et très mal reçue, d'ailleurs – dans *Présence au monde moderne* aussi bien que dans *Fausse présence au monde moderne*[6]. Ce qui rend ces pages si difficiles à lire est, en fait, leur position, en clôture de la partie « dramatique » et « négative » du livre. La déréliction, affirme Jacques Ellul, est partout : elle habite l'Eglise aussi bien que la société civile. Par conséquent, le portrait qui en ressort est celui d'une Eglise médiocre, écrasée dans un procès d'institutionnalisation triste et mécanique, ayant pour fruits la sécheresse et le conformisme. Par une critique dans laquelle Marion Muller-Colard n'hésiterait pas un instant à diagnostiquer une forme assez évidente de « complexe d'Elie »[7], Jacques Ellul présente la tristesse de la situation lorsqu'on reconnaît les signes de la déréliction même là où on aimerait ne jamais les voir : dans le corps du Christ, dans Son Eglise. Un petit passage, par contre, ne doit pas rester de côté : « Si l'on sait ce que c'est que cette

[1] Il y a quelque chose, dans cette description des temps modernes, de *La nuit* d'Elie Wiesel.
[2] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 127.
[3] La lecture théologique du récit de la "Chute" dans l'article publié dans *Foi et vie* en 1954 («Sur le pessimisme chrétien », p. 164-180. Voir le paragraphe dédié, part III, 1.5) garde ainsi toute son actualité.
[4] *Ibid*., p .130, note 1.
[5] *Ibid*., pp. 132-154.
[6] Jacques Ellul, *Présence au monde moderne : problèmes de la civilisation post-chrétienne, op. cit*. et *Fausse présence au monde moderne*, Paris, Les bergers et les mages, 1963.
[7] Marion Muller-Colard, *Le complexe d'Elie. Politique et Spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2016.

déréliction, nous ne pouvons la sentir que comme la plus terrible question qui nous soit posée, *et par conséquent devenir responsables, à la limite de toutes les possibilités humaines*»[1]. Le constat de la présence de la déréliction ne doit pas du tout conduire les croyants à renoncer au combat. Nous allons en reparler. Les mots concernant l'institutionnalisation du christianisme sont surtout une critique adressée au Conseil Œcuménique des Eglises et à ses choix caractérisés par « l'écrasement institutionnel » et « la fatalité sociologique »[2]. La sècheresse du message de la foi chrétienne est, en conclusion, le fruit de deux phénomènes : la « croissance de l'esprit religieux » d'un côté et « la passion pour l'analyse du langage et pour l'herméneutique », aux yeux d'Ellul «inconsciemment … expression du silence de Dieu »[3]. Nous allons reprendre la critique adressée par notre auteur à l'herméneutique dans la deuxième partie de notre travail. Ici, il est pour le moment important de remarquer que, dans l'interprétation de Jacques Ellul, la « passion » pour l'herméneutique est un signe du fait que la théologie se conforme aussi à la société et à ses modes, et leur fournit des appuis pour justifier leurs choix et leurs priorités. Ce faisant, la théologie est elle-même à l'origine d'une « entreprise d'interprétation de la révélation sans révélation »[4]. Voilà illustré en détail le chemin par lequel l'Eglise, finalement, ne fait que se conformer au monde. Face au détournement de la part de Dieu, à son silence, à l'Abandon, « l'Eglise a besoin de se raccrocher au monde, de se sentir confirmée par l'approbation de la société, de se trouver forte du nombre, de la multitude, et pour cela, elle n'a qu'une seule voie : apporter au monde des justifications, des raisons de croire que ce que l'on est en train de faire est juste et bien. L'Eglise perdue vient attester à un monde puissant mais incertain de ses fins ce qu'elle ne croit plus elle-même. Aveugle conduisant un aveugle »[5].

2.1.4 La grande nuit

Ainsi se termine la première moitié de *L'espérance oubliée*. Le tableau est complet, il ne manque qu'un dernier mot. L'erreur de diagnostic sur l'humain et sur le divin est en train de coûter très cher. Ce faisant, les intellectuels ont contribué à effacer du monde la révélation divine[6]. Dieu

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 137. Je souligne.
[2] *Ibid*., pp. 137-139.
[3] *Ibid*., pp. 140-147.
[4] *Ibid*., pp. 145-146.
[5] *Ibid*., p. 153.
[6] Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance », art. cit, p. 414, associe aussi le « mal » au sens kantien du terme, à l'œuvre des institutions, Etat et Eglise : « Du même coup, mal et espérance sont plus solidaires que nous ne le penserons jamais ; si le mal du mal naît sur la voie de la totalisation, il n'apparaît que dans une pathologie de l'espérance, comme la perversion inhérente à la problématique de l'accomplissement et de la totalisation. Pour le dire en bref, la véritable

est parmi les victimes des temps modernes, mais l'attitude « négationniste » des théologiens a sans doute été un coup final. Nous rapportons un passage dramatique, les derniers mots de cette première moitié de *L'espérance oubliée* :

> Or, nous constatons aujourd'hui que le chrétien a cessé d'être clairvoyant. Il est parfaitement obnubilé, mais cela ne peut se produire que lorsque la révélation cesse d'être dévoilement. Lorsque la parole de Dieu est silence. Lorsque la lumière du monde devient une lumière noire. Lorsque l'arc-en-ciel est réduit à être un phénomène physique. Lorsque l'arche d'Alliance est la proie des termites. Lorsque le tombeau vide est rempli de nos herméneutiques. Lorsque le royaume de Dieu est produit d'une politique, lorsque la vie en Christ est réduite au symbole, lorsque le roi déchu s'est réfugié dans le discours. Alors la grande nuit gagne le cœur et obscurcit les yeux. C'est maintenant le temps de cette grande nuit[1].

L'arc qui avait été lancé en 1948 avec *Présence au monde moderne* trouve ici, en 1972, un point d'appui. L'esquisse se définit mieux : les chrétiens agissent tout à fait « en êtres sociologiques »[2], et les théologiens fournissent une ample gamme d'explications et justifications supportant le conformisme. Tout cela, avec toutes les articulations d'une telle dynamique, ce ne sont que les signes de la déréliction dans l'Eglise. Presque vingt-cinq ans après, le *missing link* qu'Ellul souhaitait que la théologie chrétienne puisse trouver et indiquer[3] demeure caché, inconnu. L'espérance serait-elle, en son enracinement dans la déréliction, une réponse ?

2.2 La déréliction, lieu de l'espérance

Dans la préface à *L'Espérance oubliée*, notre auteur déclare vouloir écrire sur l'espérance, mais il fait tout de suite remarquer au lecteur que ceci est le fruit d'un chemin. Depuis des années, affirme-t-il, il aurait voulu écrire sur la déréliction. Son histoire personnelle l'a amené, par contre, à se trouver dans l' « inéluctable » nécessité d'écrire sur « l'Espérance au temps de la déréliction »[4]. Ceci est, d'ailleurs, le titre de la traduction en anglais du livre[5]. Dès les premières pages le lecteur reçoit deux signaux prioritaires. Premièrement, on ne peut pas douter de l'importance de la réflexion sur l'abandon et le désespoir dans l'ensemble du discours, et du fait que dans la pensée

malice de l'homme n'apparaît que dans l'Etat et dans l'Eglise, en tant qu'institutions du rassemblement, de la récapitulation, de la totalisation ». Une autre assonance entre les deux auteurs.

[1] Jacques Ellul*, L'espérance oubliée, op. cit.*, p. 154.

[2] Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*, *op. cit*., p. 53.

[3] *Ibid*., p. 110.

[4] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 9-10.

[5] Jacques Ellul, *Hope in time of abandonment,* New York, Seabury Press, 1973.

de Jacques Ellul la déréliction est « le lieu de l'espérance »[1]. Ensuite, l'auteur confirmera, dans le chapitre « autocritique » fonctionnant comme charnière entre les deux parties du livre[2], que son choix est de parler de l'espérance en tant que parcours, phénomène vivant. A son avis il est impossible de « vraiment » parler d'espérance – et donc aussi de déréliction - de façon absolue et systématique, non liée à un moment historique, à des expériences concrètes et vécues[3] et par cela subjectives. Un discours vivant, libre de toute systématisation, sur l'espérance, ne peut être qu'un témoignage : « L'Espérance vécue, vivante, est la condition du témoignage »[4].

Revenons à la description de la déréliction telle qu'elle est présentée dans la première partie de *L'espérance oubliée* et reprenons-en le schéma. Le premier chapitre nous a proposé un portrait de la société de la fin du XX^{ème} siècle du point de vue socio-historique. Ce n'est qu'en ouverture du deuxième chapitre qu'une relecture biblique et théologique de ce même tableau est proposée. Elle commence, nous l'avons vu, par l'affirmation de la conviction que « nous sommes entrés dans le temps de la déréliction, que Dieu s'est détourné de nous et nous laisse à notre destin »[5]. Tout le reste du chapitre a pour tâche de donner des motivations, des exemples et des arguments à cette thèse. Le chemin arrive à un constat : l'être humain, aujourd'hui, est « imperméable » à l'Evangile. La crise, donc, est d'ordre spirituel. Cette affirmation, récurrente, est motivée. C'est le moment d'une petite récapitulation : « Après avoir dit que l'espérance était exactement ce dont l'homme moderne dans son angoisse avait besoin, ensuite que l'espérance était ce qui manque décisivement à notre société occidentale, puis, en troisième lieu, qu'elle était la véritable force vivante et unifiante dans l'Eglise aujourd'hui, *nous en arrivons à l'idée que les caractéristiques de l'espérance correspondent aux exigences d'un message pour cette société-ci* »[6]. L'espérance, dans son acception sociologique et morale aussi bien que biblique et croyante, est donc proposée par Jacques Ellul comme ce dont le monde moderne a besoin.

Après une parenthèse surtout méthodologique, dans laquelle notre auteur s'interroge sur les raisons et les argumentations de son œuvre, le chemin recommence. Il y a aujourd'hui, aux yeux

[1] Jean-Pierre Maurel, « Retrouver l'authentique espérance. Une interview de Jacques Ellul », *France catholique – Ecclesia*, n°1388, document n°148, 20 juillet 1973, pp. 7-10.
[2] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., pp. 155-164.
[3] « Tout ce que nous pouvons faire, c'est considérer la condition effective, la réalité de cet homme, de tel homme ou de tel groupe dans un milieu donné, à une époque donnée, pour voir *si* il est nocif, et *quel* est son malheur. Parler « en bloc », métaphysiquement, de mal, de péché, de misère humaine me paraît sans importance ». *Ibid.*, p. 156.
[4] *Ibid*., p. 164.
[5] *Ibid*., p. 77. Nous allons analyser en détail ce discours dans la prochaine partie de notre travail.
[6] *Ibid*., p. 90. Je souligne.

d'Ellul, un espace vide creusé entre la foi et l'espérance : « Je constate que beaucoup de chrétiens, aujourd'hui, et moi le premier, peuvent connaître et tenter de vivre aussi dans la foi, pourtant sans espérance. Au milieu de ce monde, dans cet Occident, ils sont aussi découragés, déprimés, incertains, craintifs, angoissés que tous les autres hommes. Dès lors, il ne va pas de soi, il n'est pas automatique, évident, spontané que la foi engendre l'espérance ». C'est là, justement, qu'il faut regarder et essayer de comprendre. Ce tableau, nous semble-t-il, propose au moins deux questions à approfondir : a. le constat qu'on puisse être coincés dans une foi vivant sans l'espérance. b. Ellul est-il vraiment si naïf pour penser que le seul fait d'être chrétien puisse mettre l'homme moderne à l'abri du désespoir ? Pour cela, nous soulignons l'importance du rappel du fait que « notre réflexion se situe donc dans cet intervalle qui sépare la foi de l'espérance »[1]. La réalité de la déréliction implique la foi : une foi souffrante, souvent vécue sans espérance. Mais une foi quand même, une relation – quoi que brisée – avec Dieu, sur le modèle, par exemple, de Marc 9 : 24, et du « Je crois, viens au secours de mon incrédulité ». Voici donc présentés le lieu et le temps de la réflexion. « Maintenant ... c'est maintenant, dans ces conditions, dans cette situation-là que l'espérance a lieu. Autrement, elle n'est qu'un petit épice superficiel, pour ragoûter la sauce, mais nullement indispensable. C'est maintenant et dans ces conditions-là, que l'espérance est la force indispensable, qu'elle a sa raison d'être, qu'elle est vraie nourriture, qu'elle charge le pain et le vin de leur sens »[2]. Le lieu de l'espérance, telle qu'Ellul veut en parler, est donc la déréliction. Pour cela, dans la prochaine partie de notre recherche nous allons approfondir avec attention le discours concernant le soi-disant « pessimisme » de notre auteur, pour ensuite relier ceci avec l'importance théologique du lien entre les thèmes de déréliction et d'espérance, non pas seulement dans *L'espérance oubliée*, mais dans l'ensemble de l'œuvre théologique de Jacques Ellul.

2.3 Définir l'espérance ?

Du point de vue de la stricte théologie, continue le professeur bordelais, le discours sur l'espérance a été établi de manière impeccable par Jürgen Moltmann[3]. De son côté, affirme-t-il, lui-

[1] *Ibid*., p. 163.
[2] *Ibid*., p. 165.
[3] Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance : études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, *op. cit*.

même ne vise qu'à une réflexion plus ponctuelle et contextualisée[1], ce qui correspond d'ailleurs à ses convictions de principe, à savoir qu'il n'est pas possible de figer un thème comme celui de l'espérance dans un système théologique ni éthique. Ceci explique peut-être la vague nuance ironique qu'on peut ressentir dans certaines affirmations. Cependant, il lui est possible de proposer quatre définitions de ce qu'il appelle « espérance », toutes présentes dans le contexte vide de la déréliction.

a. *Présence « des réalités dernières » aussi bien que de la promesse de Dieu.* La première définition d'espérance a une nuance de paradoxe : quoique plongés dans le silence et dans l'abandon de la part de Dieu, restent aux hommes la promesse et les perspectives eschatologiques. « Nous vivons d'une promesse qui doit s'accomplir … et d'une irruption bouleversante, inattendue des choses dernières dans notre vécu »[2].
b. *Réponse de l'homme au silence de Dieu*. L'espérance assume toute son importance et sa force lorsque Dieu ne parle plus. Dans les temps de Parole de la part de Dieu, la foi et l'amour ont leur place : ce sont des temps de plénitude, dans lesquels « ce n'est pas dans l'espérance que l'homme est situé, mais dans l'assurance, dans l'esprit de force et d'audace, dans le mouvement joyeux de martyr inébranlable »[3]. Inversement, quand Dieu se tait, les temps deviennent secs, stériles, « alors on se trouve rejeté vers l'eschaton, et la théologie de l'espérance devient essentielle … l'homme va parler son espérance que le silence de Dieu n'est ni dernier, ni final ». Plus fort que cela, l'espérance devient alors une action qui vise à « forcer Dieu à parler »[4].
c. *Provocation adressée à Dieu*. Par conséquent, parmi les réactions possibles au silence il y a la provocation. A partir de la promesse, de ce que Dieu lui-même a dit aux hommes, lorsqu'il se retrouve dans le silence de l'abandon l'être humain est légitimé à procéder à l'« attestation d'un inaccomplissement d'une promesse et la revendication que Dieu tienne sa parole »[5]. Esaïe, Job et Daniel avec ses compagnons dans la fournaise sont parmi les figures bibliques de référence. Ellul nous met ici devant la violence de l'espérance : la

[1] « Je n'aurai pas la prétention d'élaborer une théologie de l'espérance. Je me tiendrai à un niveau beaucoup plus humble (celui de l'homme qui a vécu sa foi sans espérance et à qui un jour elle a été donnée), à un moment plus fragile (celui où naît l'espérance) et dans une perspective moins totale : quelle est la signification de cette espérance quand elle est née ». Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit.,* p. 167.
[2] *Ibid*., p. 170.
[3] *Ibid*., p. 173.
[4] *Ibid*., p. 174.
[5] *Ibid*., p. 175.

provocation contre le silence peut devenir tout à fait violente, brutale. A ces niveaux, « l'espérance c'est protester, devant ce Dieu qui nous laisse sans miracles et sans conversions, qu'il ne tient pas sa parole »[1]. Rien de soumis ni de doux, donc : « C'est une véritable mise en accusation de Dieu au nom de la parole de Dieu », une attitude qui arrive souvent très proche du blasphématoire. A l'extrême, «l'espérance c'est prendre le risque d'être en effet foudroyé par la colère de Dieu que nous risquons de rencontrer, plutôt que moisir dans le silence »[2].

d. En conclusion, nous pouvons donc dire que la quatrième définition de l'espérance est « *le contraire de la résignation* ». Par la connaissance des promesses de la part de Dieu, le croyant peut trouver la force de ne pas se rendre. Force qui l'amène à la certitude que si un changement est à faire, « c'est Dieu qui doit changer »[3], comme en témoignent plusieurs passages de l'Ancien Testament : « Et Dieu se repentit… ». L'espérance est donc aussi « l'inébranlable volonté de faire changer Dieu »[4]. Elle naît devant la discordance profonde entre la conscience de ce qui a été promis – et révélé – à l'humanité et la réalité du temps du silence de la déréliction. « Comment accepterions-nous que les portes soient fermées, en ce moment ? »[5]. Finalement, l'espérance est le refus de laisser que le point final soit mis suite au choix de la part de Dieu de se détourner : la relation entre Dieu et l'être humain ne peut pas se terminer en une simple acceptation de la faillite. Il n'est pas possible que l'histoire se termine par un « à quoi bon ? » demandé des deux côtés.

Tout ceci nous dit aussi des choses assez importantes par rapport aux rôles de Dieu et de l'être humain dans les temps de la déréliction : tout d'abord, la liberté de Dieu est confirmée et affirmée : le fait qu'il y ait des promesses de sa part envers l'humanité n'enlève rien au caractère tout à fait aléatoire de la promesse. Bibliquement, affirme Ellul, la promesse est une sorte de moteur : « Il y a dans la promesse une sorte de force intrinsèque l'amenant nécessairement à son accomplissement »[6], et pourtant « elle ne se réalise jamais ». Dieu « accomplit » ses promesses, mais elles ne deviennent réalités que partiellement, de façon inattendue par rapport à ce que les hommes espéraient.

[1] *Ibid*., p. 177.
[2] *Ibid*., p. 178.
[3] *Ibid*., p. 179.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*., p. 180.
[6] *Ibid*., pp. 184-185 pour ce paragraphe.

De son côté, l'être humain vivant le silence de la part de Dieu est bien sûr libre, lui aussi. Libre de se positionner vis-à-vis de cet abandon. Il peut « meubler le silence », car son espérance demeure fixée sur Dieu lui-même. Il lui est possible de réfléchir et de bâtir une « éthique de l'espérance », en donnant par cela du concret à sa propre espérance, personnelle et contextualisée. Tout cela sans oublier que « lorsque l'homme reprend la parole pour contraindre Dieu à parler, lorsqu'il ne se lasse pas de heurter le silence de Dieu, lorsqu'il ne tolère pas que le Dieu de la Parole trahisse, et qu'il fait éclater son espérance, c'est alors qu'il obéit à la Parole de Dieu adressée à Abraham et que Neher traduit 'Va devant moi' (Genèse XVII, 1). Marche devant, avance et montre le chemin 'il est en avance sur Dieu'. C'est l'espérance contestant le silence de Dieu qui ouvre le chemin de la Parole de Dieu »[1].

2.4 L'espoir n'est pas l'espérance

Une distinction est nécessaire, dans le discours d'Ellul, entre les deux concepts « espoir » et « espérance ». Le premier n'est qu'une banalisation de la deuxième, jusqu'à devenir « la malédiction de l'homme » : car l'homme qui garde de l'espoir plonge dans la conviction que « si l'on a encore un peu de temps devant soi, la chance peut revenir »[2]. Par conséquent, il n'agit pas, faisant toujours confiance en un « mieux » qui n'arrivera jamais, pendant que la situation empire et arrive à la fin. Cela explique entre autre la sévérité de notre auteur vis-à-vis des optimismes faciles et des positivismes systématiques, qu'il archive comme des idéalismes, en tant que tels dangereux.

De plus, l'espoir fait confiance au « possible » : tant qu'un tout petit escamotage, un petit instant de plus est possible, alors l'espoir règne. Jacques Ellul se met ici en dialogue avec Søren Kierkegaard[3]. Si le maître avait défini l'espérance comme la « passion des possibles », l'élève affirme que ceci rentre dans le domaine du simple espoir. Il faut remarquer, nous rappelle Ellul, que cette définition est propre de la position esthétique et que, si la passion du possible « délimite et spécifie l'espérance », ceci ne se fait pas ni dans le contexte de l'éthique ni dans celui de la foi. Il est donc très important de bien noter que « la détermination à réaliser le possible est l'attitude de l'homme *sans* espérance, précisément parce que ce possible n'est jamais que la duplication du présent ». A l'avis d'Ellul, Kierkegaard aurait pu dire plus explicitement que la foi chrétienne – et l'espérance qui

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*., p. 189.
[3] *Ibid*., p. 191, notamment note 1 pour ce paragraphe.

s'enracine en la foi – est justement animée par la « passion de l'impossible ». Viser à réaliser ce qui est possible amène forcement à rencontrer la désillusion et l'échec : là où il se trouve à faire face à la frustration, l'espoir est par conséquent facilement conduit à la révolte[1]. Celle-ci « n'est pas l'expression de l'espérance, mais du désespoir », et conduit très souvent à la violence, qui est normalement le choix prioritaire des « passionnés de résultats immédiats ».

Il faut ici oser une remarque, et dire que tant Ellul que Ricœur (et ils ne sont pas les seuls) ont proposé dans leur textes un « raccourci » dans la lecture de Søren Kierkegaard : lorsque l'auteur danois parle de « passion du possible » il ne nomme pas l'espérance (ni l'espoir). Nous sommes en effet dans les paragraphes des *Diaspalmata* qui parlent du stade esthétique, mais notre formule, devenue peu à peu une « citation » de Kierkegaard, est assaisonnée avec un brin de *L'éloge d'Abraham*[2]. Nous lisons en effet dans les *Diapsalmata* que Johannes, l'auteur fictif de ces mots, évoquant Dom Juan, affirme : « Mon âme a perdu la faculté du possible. Si j'avais un désir à formuler, il n'irait point à la richesse ou à la puissance, mais à la passion du possible ; je désirerais cet œil qui, éternellement jeune, éternellement ardent, découvre partout le possible. La jouissance déçoit, mais non la possibilité ». Espérance et espoir ne paraissent pas dans ce texte. La « faculté » dont il est question ici pourrait être aussi, plus simplement, l'optimisme. Ceci soulignerait une différence encore plus claire entre la définition proposée par Jacques Ellul et celle de son maître. Ce qui « transforme » cette attitude en espérance est la lecture de ces mots à côté de *L'éloge d'Abraham* : « Les grandes hommes seront célébrés dans l'histoire : mais chacun d'eux fut grand selon qu'il *espéra*. L'un fut grand dans l'espoir qui attend le possible ; un autre dans l'espoir des choses éternelles ; mais celui qui voulut atteindre l'impossible fut le plus grand de tous ». Abraham, voulant atteindre l'impossible, se penche du côté de l'espérance. Le désir d'Abraham et de Sarah, nous dit l'auteur danois dans *Crainte et tremblement*, est la clé de leur jeunesse jamais épuisée. Le patriarche aurait donc franchi la limite du possible, en ne perdant jamais la confiance en la promesse venant de Dieu. Pour le dire avec Johannes, il n'a jamais « perdu la faculté du possible ». Et comme Abraham fut grand selon ce qu'il espéra, voici que l'espérance devient « passion du possible ». Formule qui garde, par contre, l'idée d'espérance dans le domaine du stade éthique, ce qui fait qu'elle ne pourrait atteindre rien de plus que le niveau du simple espoir, dans le vocabulaire ellulien. D'ici la critique, et la proposition d'aller plus loin, et de définir l'espérance comme « passion de

[1] *Ibid*., p. 193. Notre auteur a consacré un essai à la différence entre révolution et révoltes, publié en même temps que *L'espérance oubliée*. Il s'agit de *De la révolution aux révoltes*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

[2] Søren Kierkegaard, « Diapsalmata », *L'alternative*, OC 3-4, 1970, p. 42 (I, 29) et « Eloge d'Abraham », *Crainte et tremblement*, OC 5, 1972, p. 112 (III 79).

l'impossible ». Si on lit avec plus d'attention les deux textes, par contre, nous pourrions affirmer qu'en fait la suggestion de définir l'espérance (selon la foi) comme « passion pour l'impossible » vient directement de Søren Kierkegaard, et que Jacques Ellul ne fait que l'expliciter.

Bien loin de cela, « l'espérance n'a de lien, de sens, de raison que lorsque le pire est tenu pour certain »[1]. Elle est, on l'a vu, « passion de l'impossible », qui « ne s'exprime … jamais par une concurrence de moyens, mais par l'absence de moyens »[2]. Ceci parce que seulement là où on se trouve en totale absence d'alternatives, d'espoirs, nous pouvons regarder à l'impossible : « Elle n'a de sens, de lieu, de raison d'être que là où rien n'est effectivement plus possible et qu'elle fait appel non pas à la dernière ressource de l'homme, ou à quelque second souffle, *mais à la décision extrinsèque qui peut tout transformer* »[3]. Ceci est l'ouverture à l'action du Transcendant, le passage qui va au-delà des règles de l'efficacité de la Société Technicienne. La conséquence pratique, dans le domaine de l'individu tout d'abord, est que « l'espérance est un travail de déconditionnement »[4]. Il faut se libérer : des conditionnements des groupes auxquels nous appartenons, des schémas interprétatifs qui nous ont été donnés, des dynamiques de propagande qui nous imposent des vérités et des raisons d'être. Le mouvement de l'espérance repose sur un grand travail de critique et de prise de conscience[5].

2.5 Et au commencement était l'espérance : la base de l'éthique chrétienne

« La création a été l'acte de l'espérance de Dieu, autant que de son amour. Le Verbe est espérance chaque fois qu'il agit. Au commencement de l'incarnation est l'espérance. Au commencement de chaque vie en Christ c'est l'espérance qui se manifeste. Et au commencement de chaque vie humaine, l'espérance, secrète et cachée, obscure, indiscernable en tant qu'espérance vraie, pousse l'homme et le fait croire »[6].

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 189.
[2] *Ibid*., p. 192.
[3] *Ibid*., je souligne.
[4] *Ibid*., p. 194.
[5] Il est possible de reconnaître un noyau de ce discours dans le texte d'une conférence faite par notre auteur pour le centre de Villemétrie, et publié dans les cahiers dudit centre : « Conscientisation et témoignage intérieur du Saint-Esprit », in *Cahiers de Villemétrie*, n° 87, septembre – octobre 1971, pp. 3-28.
[6] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 217.

La dernière partie de *L'espérance oubliée*, commençant par les paroles qu'on vient de citer, se propose comme une offre d' « ouvertures pour une éthique de l'espérance ». D'ouvertures seulement, car entre temps Ellul est en train d'écrire sa trilogie éthique[1] dans laquelle le discours est approfondi. Dans notre livre, par contre, l'auteur vise à clarifier les sources et les principes sur lesquels une éthique chrétienne peut se baser. Tout cela sans jamais oublier que, finalement, une morale chrétienne figée ne peut exister : le croyant, dans la liberté reçue par la grâce de Dieu, peut – et doit – se situer dans une dialectique entre engagement et dégagement qui jaillit de sa propre relation avec son Sauveur[2].

Trois « ouvertures » sont donc proposées par notre auteur. Tout d'abord une relecture du pessimisme, de son rôle et de ses effets : c'est ici le cœur du discours ellulien sur le « pessimisme de l'espérance ». Deuxièmement une réflexion sur trois attitudes possibles de la part de l'être humain, « trois formes de ce pessimisme de l'espérance »[3] qui vient d'être présenté, à savoir l'attente, le réalisme et la prière. La troisième ouverture énonce la dialectique entre les signes - ce qui est demandé par la société technicienne, de la propagande, de la politique - et l'incognito – à l'avis d'Ellul la seule manière de vraiment être des témoins et des porteurs d'espérance à notre époque - : le côté visible et celui caché de la présence des chrétiens au monde moderne.

La première ouverture présente au lecteur une possible attitude envers la réalité : il faut choisir le réalisme, en faire notre instrument de lecture de l'histoire et de la société technicienne. Cela seul peut nous amener à trouver une nouvelle attitude vis-à-vis de notre propre milieu. La démarche est définie en trois temps : acquisition du « pessimisme de l'espérance »[4] - nouvelle saisie du temps[5], grâce à la perspective eschatologique de l'espérance - nouvelle saisie des choses, de l'entière création, ici incluant la Technique elle-même[6]. Ce chemin aboutit à une autre conscience de notre

[1] Le projet d'une trilogie éthique date de longtemps, dans le travail de Jacques Ellul. *Le vouloir et le faire. Recherches éthiques pour les chrétiens,* Genève, Labor et Fides 1964, avait été le premier tome. En 1973 chez le même éditeur paraît le premier des deux volumes de *L'ethique de la liberté*. Le deuxième arrivera en 1975, suivi en 1984, toujours chez Labor et Fides et Le Centurion, par *Les combats de la liberté*. La parution très récente de la deuxième partie de *Le vouloir et le faire*, encore chez Labor et Fides, *Les sources de l'éthique chrétienne*, 2018, achève l'œuvre.

[2] Frédéric Rognon, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 2007 p.126 (chapitre entier pp. 119-134).

[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit.,* p. 250.

[4] *Ibid*., p. 222.

[5] Admirable, dans cette partie du discours, le dialogue avec Enrico Castelli et son œuvre *Le temps invertebré*.

[6] « L'espérance nous amène à nous saisir des choses 'laïques', désacralisées, profanes, démythologisées, non pas certes pour les resacraliser ou les réduire à un état religieux, mais pour qu'elles manifestent la gloire de Dieu », *L'espérance oubliée*, op. cit., p. 226. Par ceci, Ellul arrive jusqu'à affirmer qu' « il n'y a aucun usage moral de la technique… mais il y a un usage légitime lorsqu'elle est replacée à l'intérieur du mouvement de l'espérance » (p. 230).

propre liberté[1] et par conséquent au *choix* de l'espérance[2] : « La liberté, c'est l'expression éthique de l'homme qui espère. L'espérance, c'est la relation avec Dieu de l'homme libéré par Dieu ». Tout ceci comporte une autre « dimension éthique décisive et spécifique de la vie chrétienne », à savoir « la relativisation de toute chose *et* le sérieux entier apporté au relatif »[3]. Le chrétien qui a choisi l'espérance est aussi, par conséquent, quelqu'un qui conteste et critique : car « la contestation de l'espérance c'est … l'insertion de l'ouverture, de la brèche, de l'hétéronomie, de l'incertitude, de la question »[4].

La deuxième ouverture analyse trois formes concrètes du « pessimisme de l'espérance ». Attente, réalisme et prière sont liés et enracinés dans la volonté, dans le choix. Ils sont les trois aspects de la « présence » au monde, que les chrétiens sont appelés à vivre. L'attente, orientée sur l'eschaton[5] ; la prière, nécessaire pour que la Promesse soit entendue en vérité[6] ; le réalisme radical, condition pour que l'espérance ait lieu[7]. Il faut souligner, et notre auteur le fait aussi, que « nous sommes ici en présence de trois *décisions*»[8] : dans la perspective de Jacques Ellul, l'espérance naît d'un triple choix de la part de l'individu. Mais, ajoute-t-il, « comme tout dans la relation avec Dieu, il y a réciprocité. Si nous sommes capables de prendre cette triple décision, c'est parce que nous sommes déjà dans l'espérance ». En même temps, l'espérance « nous est assurément donnée (ou révélée ou rendue évidente) seulement si nous exerçons ces choix »[9]. Ellul affirme que la deuxième ouverture possible vers une éthique de l'espérance est enracinée dans le choix, dans la décision. En tant que telle, elle est par conséquent un enjeu strictement individuel et personnel.

La troisième ouverture éthique parle d'une modalité d'être « présent au monde moderne » jaillissant d'une critique très forte envers la plupart des attitudes du christianisme sorti du deuxième conflit mondial. Nous sommes là en présence d'une rupture avec Karl Barth et avec les théologies et éthiques nées de sa pensée[10]. Sur le plan de la théologie, Ellul explique son doute : est-il correct

[1] Ellul se réfère à Paul Ricœur, « Approche philosophique du concept de liberté religieuse » dans Enrico Castelli (éd.), *Herméneutique de la liberté religieuse*, Paris, Aubier, Montaigne, 1968, pp. 215-252, et « La liberté selon l'espérance », art. cit.
[2] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit.,* pp. 232- 234.
[3] *Ibid*., p. 235.
[4] *Ibid*., p. 241.
[5] *Ibid*., pp. 250-262.
[6] *Ibid*., pp. 262-265, et *L'impossible prière*, *op. cit.*
[7] « L'espérance trouve sa substance dans le réalisme, et celui-ci trouve sa possibilité dans l'espérance », *ibid*., p. 265.
[8] *Ibid*., p. 272.
[9] *Ibid*., p. 273.
[10] « L'espérance doit se voir, avons-nous dit à plusieurs reprises. Et nous sommes alors tout de suite portés à penser à des signes. Il nous faut donner aux hommes des signes de notre espérance. Ce fut le plus longtemps la position la plus courante issue du barthisme ». *Ibid*., p. 275.

d'affirmer que la Révélation – la croix, la personne, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, notamment – n'est qu'un signe de la présence de Dieu dans l'histoire ? N'est-elle pas plutôt « effectivement rédemption de tous les hommes … victoire concrète sur la mort …présence de Dieu avec nous ? » Le doute de l'auteur va au-delà : ce n'est pas qu'un problème théologique. En fait, à son avis, « une théologie du signe engendre évidemment une éthique du signe ». La différence est enracinée sur ce « effectivement » : une lecture de la Révélation et de son expression éthique conséquente basée sur le seul signe n'est rien d'autre que le choix de « se conformer au monde » fait par l'Eglise et justifié par de solides structures théologiques. Le tragique d'un tel choix réside en le fait que « dans une société comme la nôtre… un signe ne signifie strictement plus rien »[1]. C'est pour cela qu'Ellul suggère plutôt la pratique d'un christianisme d'incognito, dont Israël est l'exemple archétypique. L'incognito seul a du sens et peut être porteur d'espérance en un milieu dans lequel la Société Technicienne pratique, exige et sacralise le signe et son éthique.

3 *L'espérance oubliée* : réactions et silences

L'espérance oubliée est publiée fin 1972 chez Gallimard. Les réactions ne se font pas attendre : plusieurs recensions paraissent, dans la presse spécialisée aussi bien que dans les journaux, en France comme aux Etats-Unis et au Canada. Il faut prendre acte qu'en fait aux Etats-Unis l'œuvre a reçu bien plus de recensions qu'en France : des 36 signalées par J. Main Hanks, seulement une dizaine sont françaises. Nous allons proposer un panoramique d'ensemble, pour ensuite nous arrêter sur deux axes particuliers : l'analyse des recensions ayant provoqué une réaction assez polémique de la part d'Ellul, suivie par l'approche de deux revues, à savoir *Ichtus* et *Evangile et liberté*, ayant choisi, à partir de *L'espérance oubliée*, d'approfondir le discours sur l'espérance et la pensée de Jacques Ellul en général.

Mais entre les deux, nous ne pouvons pas ne pas souligner une question cruciale : s'il est important d'évaluer la réception d'une œuvre aussi à travers les silences, il faut bien prendre le temps, au long de notre chemin, pour rappeler que, dans notre recherche, nous n'avons pas remarqués le moindre signe d'une association, une rencontre, une invitation au dialogue avec l'œuvre sur l'espérance par excellence de ce temps : *Théologie de l'espérance* de Jürgen Moltmann. Tout en étant parue en 1970, la traduction en français de cette *masterpiece*, seulement deux ans avant la publication de

[1] *Ibid*., p. 276.

L'espérance oubliée, n'a sollicité en aucun cas l'envie de bâtir un contexte de rencontre entre les deux auteurs. Nous allons essayer d'en mieux comprendre les raisons.

3.1 Panorama

Pour commencer l'esquisse du tableau d'ensemble des recensions du texte principal concernant l'espérance dans le corpus de notre auteur, une petite remarque nous paraît intéressante : Jacques Ellul était le directeur de la revue *Foi et Vie* lorsque le livre fut publié. On n'en trouve pas une recension dans la revue, quoique d'autres livres de notre auteur (notamment *L'impossible prière*, daté de 1971, et *Les nouveaux possédés*, publié quelques mois après *L'espérance oubliée*[1]) aient été présentés. En feuilletant la rubrique « Parmi les livres » il est quand-même curieux de remarquer que les recensions d'ouvrages au sujet de l'espérance soient toutes signées par Ellul[2].

Partout ailleurs, plusieurs recensions se disent assez marquées par la partie analytique de l'œuvre : la présentation et la lecture du « temps de la déréliction » a sans doute frappé tous les lecteurs. Présenté parfois de manière négative, parfois tel le cri d'un prophète[3], nous remarquons que le livre a été reçu de façon assez contradictoire. On relève le fait que l'ouvrage est enraciné dans

[1] Jacques Ellul, *L'impossible prière* et *Les nouveaux possédés*, *op. cit*. Le premier a sa recension dans *Foi et vie* n° 1, 1972, pp. 76-79, signée par A. G. Martin, et le deuxième dans le n° 1, janvier 1974, pp. 86-89, par E. Cruse.

[2] Le directeur de *Foi et vie* s'est occupé, naturellement, de la recension de Jürgen Moltmann, *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'Evangile*, Paris, Seuil, 1970 (*Foi et vie* n°5-6, 1973, pp. 98-100), et du deuxième volume, *Conversion à l'avenir*, Paris, Seuil, 1975 (*Foi et vie* n°5-6, 1975, pp. 112-114). La *Théologie de l'espérance : études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf, 1970, n'est étonnamment pas présente parmi les livres dont la revue dirigée par Jacques Ellul a proposé une recension. Ellul est par contre l'auteur de la recension de Jacques Sarano, *Le défi de l'espérance*, Paris, Le Centurion, 1973 (recension dans *Foi et Vie* n°1, janvier 1974, pp.73-74).

[3] La recension signée par Glenn R. Wittig, *Eternity*, vol. 24, n°12, December 1973, pp. 70-72, est sans doute parmi les plus critiques : tout en affirmant qu'il s'agit sans doute d'un livre très important et à étudier absolumment, il y est critiqué avec force la faiblesse extrême de la partie « ethique » vis-à-vis de celle analytique : « The latter half of the book seems more an exercise in intellectual acrobatics. Hope seems less than it was anticipated to be » (p. 72). Un jugement très négatif vient aussi de la part de Harold O. T. Brown, « A somewhat gloomy comforter », *Christianity Today*, September 28, 1973, pp. 31-34. Dans plusieurs livres de notre auteur, mais dans *L'espérance oubliée* notamment, « The historical and sociological works present problems, but no solutions ; the spiritual ones offer hopeful answers, though even in them there is more than a suggestion that the present crisis is beyond us, and that all that the Christian can hope is to be a faithful, suffering witness in the midst of disorder » (p. 31). Si d'un côté David A. Pailin, *Religious Studies*, Vol. 10, n° 3, Summer 1974, pp. 362-363, affirme « all this is stirring stuff and it has more than a whiff of truth in its insights », quoique « to me his analysis of the current situation seems to be followed by a phrenetic attemption to persuade himself and his readers that it [the abandonment, ndr] isn't really true », d'un autre côté « cet ouvrage tient plus de la prophétie que de la démonstration théologique ou philosophique », dit Marco Pedroli, *Choisir*, n° 173, mai 1974, pp. 49-50.

l'expérience personnelle[1] : David A. Pailin, par exemple, démarre sa recension par l'affirmation de l'auteur que son livre serait né d'une expérience tout à fait personnelle. Par contre, il se pose la question de savoir si Ellul a en effet été au-delà de la simple autobiographie et si par cela il a été « utile » dans le cadre du discours sur l'espérance[2]. On remarque aussi le caractère fortement protestant et radical de l'œuvre, en soulignant d'un côté les influences de Kierkegaard, Barth, Bonhoeffer, et de l'autre celles d'un certain « secularised Methodism »[3]. Certaines recensions mettent en évidence le fait que dans le tableau tout à fait réaliste qu'il offre à ses lecteurs « le protestantisme d'Ellul est coloré de certains accents 'de gauche' tempérés par son pessimisme »[4]. Parmi les critiques venant du monde catholique, il y a aussi un recenseur qui vise le fait que *L'Espérance Oubliée* ne semble pas prendre en compte l'importance du Concile Vatican II[5]. Les liens profonds avec le côté juif et vétérotestamentaire de *L'espérance oubliée* n'ont pas été négligés non plus[6].

Plusieurs recensions portent des remarques théologiques, concernant plusieurs thèmes : le silence de Dieu[7], l'eschatologie[8], la dialectique[9]. La réflexion ellulienne concernant le silence de Dieu est particulièrement intéressante, selon la recension de Gérard Leclerc[10] : par cela, Ellul conduit à une étude du sujet dans la Bible, en faisant par conséquent une critique serrée des théologies de la mort de Dieu et des autres mouvements « révolutionnaires ». Charles G. Whiting[11] exprime ses doutes

[1] David A. Pailin, art. cit. ; Martin E. Marty, « Religious books », *Critic*, vol. 31, July-August 1973, pp. 76-77 ; Jay M. Van Hook, art. cit. ; Marco Pedroli, art. cit.

[2] « What is open to question, though, is whether Ellul has gone usefully beyond autobiography to provide us also with a fair understanding of and a reasonable case for hope today », *ibid*., p. 362.

[3] *Book Review Digest*, 1973, p. 354 ; James A. Moran, « The pessimism of hope », *Christian Century,* Vol. 90, n°32, September 12, 1973, pp. 891-892 ; Harold O.J. Brown, art. cit.; Martin E. Marty, art. cit.

[4] *Catholica*, n° 84, Eté 2004, p. 181. On rencontre là une des rares recensions tardives de l'œuvre en occasion de sa réédition.

[5] « The Second Vatican Council is dismissed in few pages. Is it possible that he is unfamiliar with the sixteen documents of Vatican II ? », *Book Review Digest*, art. cit.

[6] Voir par exemple les recensions de René Marlé dans *Etudes*, tome 338, avril 1973, p. 480, Jay M. Van Hook, *Christian Scholar's Rewiev*, vol. 4 n° 2, 1974, pp. 154-155, C. E. Foger, « Jews are model of hope amid abandonement », *National Catholic Reporter*, vol. 10 n° 7, December 7, 1973, p. 13, et Stanislaw Glowa, S. J., *Collectanea Theologica*, vol. 44, n°1, 1974, pp. 242-243. La recension n'ignore pas les racines (trop) kierkegaardiennes, et les massives citations de Moltmann, Bloch et Neher.

[7] Joanne Mc William Dewart, *Studies in religion/Sciences Religieuses*, Vol. 4, n° 2, 1974-1975, pp. 184-186 ; James A. Moran, art. cit.

[8] G. Chantraine, S.J., *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 96, n° 1, janvier 1974, pp. 103-104 ; Charles G. Whiting, *French review*, vol 48 n° 2, December 1974, p. 484 ; Joanne Mc William Dewart, art. cit. ; David A. Pailin, art. cit. ; Harold O. J. Brown, art. cit : « The one, really powerful hope is that which looks for a real, eschatological intervention by God » ; Jay M. Van Hook, art. cit.

[9] G. Chantraine, art. cit. ; David A. Pailin, art. cit.; Glenn R. Wittig, art. cit. ; James E. Moran, art. cit. ; Joanne Mc William Dewart, art. cit.

[10] Gérard Leclerc, *Arsenal*, n° 6, mai 1973, pp. 35-38.

[11] Charles G. Whiting, art. cit.

par rapport à « une vision trop exclusivement eschatologique de l'homme » dans l'énonciation du discours. Brown[1] aussi hésite : le lien entre espérance et eschaton est fort, Ellul contribue à lutter contre l' « immanentisation » de l'eschaton. Néanmoins, la proposition de construire une éthique basée sur l'attente, tout simplement, ne lui paraît pas suffisante. Quant à la dialectique, en conclusion de sa recension, Pailin affirme que probablement ce qu'il n'aime pas dans *L'espérance oubliée* est son profond enracinement dialectique, qui va sûrement être reconnu comme un point de grande force par d'autres critiques : « To criticize Ellul in this ground, however, is to confess that I fundamentally reject his dialectical position. For others, I admit, this will appear as the rock on which his work is truly founded »[2].

Les critiques ne sont pas d'accord non plus quant à la manière par laquelle Ellul lit et interprète les textes bibliques : David Gill et Joanne McWilliam Dewart n'hésitent pas à dire leur doutes[3], tout en ne donnant aucune précision par rapport à cette affirmation. Au contraire, James Y. Holloway – directeur de *Katallagete – be reconciled* à l'époque de la recension – parle d'une «fascinating …. impressive biblical exegesis » qui nourrit notre livre et ses lecteurs[4].

Bien sûr, l'éthique, en son lien avec le Transcendent, n'est pas mise de côté[5]. Leclerc, encore, n'hésite un instant à affirmer que « ce dernier chapitre [celui sur l'incognito, ndr] sera très certainement le plus discuté », car « l'incognito est un mode de présence agissant, infiniment plus que la fausse présence au monde qui signifie le plus souvent perte de soi, affadissement, acquiescement aux fausses valeurs et à l'esprit mondain »[6] . David A. Pailin admet que le discours sur la déréliction est dérangeant mais tout à fait vrai[7], et se dit intéressé par la provocation à refuser d'obéir à Dieu, lorsqu'Il se détourne. La partie « prépositive », après l'analyse de la déréliction et de ses causes, est à l'avis de Pailin un peu faible et « frénétique ».

[1] Harold O. J. Brown, art. cit., p. 32.
[2] David A. Pailin, art. cit., p. 363.
[3] David W. Gill, « Hope », *Right on*, Vol. 5 n° 6 issue 54, December 1973, p. 8 ; Joanne McWilliam Dewart, art. cit. p. 186.
[4] James Y. Holloway, *Religion in life*, vol. 43, Autumn 1974, pp. 379-381.
[5] Le discours éthique de *L'espérance oubliée* est décevant, aux yeux d'Harold O. J. Brown, art. cit., ainsi que d'après Glenn E. Wittig. Plutôt intéressant à lire James A. Moran, Marco Pedroli ou Joanne Mc William Dewart, art. cit., p. 185 : « The ethic of the hope of abandonment is thus a desparate witness in daily life to the compelling reality of the totally other, a conviction that 'the immediate presence of the eschatological' through its witness is the personal and indeed socio political working out of hope ».
[6] Gérard Leclerc, art. cit., p. 38. En conclusion de la recension, il est affirmé que ce qui a été le plus illuminant du côté de la réflexion politique est ce qu'Ellul affirme sur révolution et espérance : « Enfin une réponse chrétienne à Garaudy ! Lorsque ce dernier affirme qu'être chrétien *ce n'est pas insérer la résurrection dans la perspective de l'histoire, c'est percevoir l'histoire dans la perspective de la résurrection,* il a raison à la condition de saisir que la résurrection relativise l'histoire tout en la mouvant par l'espérance ».
[7] « All this is stirring stuff and it has more than a whiff of truth in its insights », David Pailin, art. cit., p. 362.

Nous arrivons à la réception du discours ellulien sur l'espérance : plusieurs recensions soulignent, bien évidemment, le lien strict entre déréliction et espérance. Un exemple pour tous, le commentaire dans *Notes bibliographiques* : le texte, surprenant, tout en étant basé sur un pessimisme radical, est « un livre violent, qui secoue, mais finalement l'espérance proposée est tellement pure, elle est si exigeante qu'elle peut faire peur et augmenter ainsi l'angoisse »[1]. Pour Pedroli, parmi d'autres[2], il est clair qu'Ellul est un pessimiste, et que, au même temps, sa définition de la déréliction est en strict lien avec l'espérance. Notre auteur « n'a pas l'espoir que les choses s'arrangeront, mais en dépit du silence de Dieu il a l'espérance en Lui ». Ce que touche particulièrement Pedroli ce sont deux affirmations : il est important d' « attendre lorsque normalement rien ne doit se produire et relativiser en apportant du sérieux au relatif »[3].

Joanne McWilliam Dewart souligne, dans sa recension, le lien entre la fracture qui sépare Dieu et les hommes et l'affirmation selon laquelle l'espérance, dans la perspective ellulienne, est profondément enracinée dans sa relation au Transcendant : « Ellul's initial argument is … that man himself is abandoned and abandoned by God. This abandonment must not, indeed cannot, be tolerated, and in the refusal to tolerate it, in the storming of heaven, in the very irrationality of hope lies its essence. … Hope, in Ellul's terms, is man's desperate answer to God's silence, a blasphemous protest at that silence, a violent and passionate will to force God to change; it is the expression of final, complete and unbroken confidence on God »[4]. Néanmoins, elle porte sa critique sur le fait que, à son avis, Ellul estime être le seul à proposer une théologie de l'espérance « révolutionnaire » enracinée dans le Transcendant – « unique revolutionary because anchored in the totally other » : par cela, affirme-t-elle, il fait injure à Moltmann et Metz[5].

Le Père Chantraine souligne le caractère dialectique de l'espérance telle qu'Ellul la présente : c'est grâce au fait qu'elle est en même temps déclaration de guerre et profession de foi adressée à ce Dieu silencieux que l'espérance « porte l'homme réconcilié avec Dieu … jusque dans le mystère du Père qui … l'a aimé pour le conformer à l'image de son Fils »[6].

---

[1] *Notes bibliographiques : culture et bibliothèques pour tous*, n°4, avril 1973, p. 307.

[2] Ainsi *Book Review Digest*, 1973, p. 354 : « Trying first of all to drive men do despair in order then to lead them to God »; James A. Moran, art. cit., p. 892 : « Like Kierkegaard, Ellul insists that hope cannot be grounded in anything human. It emerges in its full depth when man experiences in fear and trembling his abandonment, not when he is conscious of his powers ». Aussi Joanne Mc William Dewart, art. cit. : « The essential 'otherness' of hope to the situation of abandonment », p. 184, the « uneluctable link hope-pessimism », p. 185.

[3] Marco Pedroli, art. cit., p. 50.

[4] Joanne McWilliam Dewart, art. cit., p. 184.

[5] *Ibid*.

[6] G. Chantraine, S.J., art. cit., pp. 103-104.

Très critique, encore, est la lecture du Père Stanislaw Glowa : à son avis le livre manque, finalement, d'un « message important sur l'espérance ». Peut-être, affirme-t-il, c'est parce que Jacques Ellul a surtout fondé son livre sur l'Ancien Testament : il manque donc une parole d'espérance fondée sur le Christ. Néanmoins, il n'est pas aisé de comprendre pourquoi il s'est acharné autant sur *La cité séculière* d'Harvey Cox[1].

Nous aimerions encore porter une attention particulière à la recension faite par James Holloway[2], à partir de l'affirmation qu'il fait quant à un possible rôle de *l'espérance oubliée* comme un « 'political manifesto' for Christians ». A son avis, le pessimisme de l'espérance d'Ellul « might even provide a few American readers with a foundation for the hope that not only unmasks the fatalism and death of our political messianism, but indeed illuminates an understanding of the meaning of political action at the end of the twentieth century »[3]. Le reste de la recension parle à la première personne du pluriel : « Nous, les Chrétiens ». Il est évident que l'œuvre d'Ellul a été reçue par Holloway – et il est le seul à le dire si clairement – comme un texte visant à fournir concrètement le *missing link* dont Ellul parlait dans *Présence au monde moderne*[4] : la réponse éthique et herméneutique à la question de la présence du Christianisme dans la société. Plus que cela, *L'espérance oubliée* représente à l'avis du rédacteur une « critical juncture in his own theological and sociological work »[5].

3.2 Moltmann et Ellul : un dialogue manqué

« Mais voici qu'il n'y a pas de théologie ou de philosophie possible de l'espérance »[6] : la théologie ainsi que la philosophie des années 1970 est en train, affirme Ellul, de « construire l'espérance », comme si une telle action pouvait être possible. On ne peut tout simplement pas « argumenter » l'espérance : elle rentre plutôt dans le cadre de l'événementiel. Pourtant, la théologie de l'espérance telle que Moltmann la formule est « essentielle mais dangereuse » : essentielle, car le thème de l'espérance est au temps de la déréliction le seul possible et nécessaire.

[1] Stanislaw Glowa, art. cit., p. 243.
[2] James Y. Holloway, art. cit., p. 379.
[3] *Ibid*.
[4] Jacques Ellul, *Présence au monde moderne : problèmes de la civilisation post-chrétienne, op. cit*.
[5] James Y. Holloway, art. cit., p. 380.
[6] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 168.

Dangereuse, car le risque est celui de « réduire l'espérance à un objet »[1]. Malheureusement, les deux hommes ne se sont jamais rencontrés en vis-à-vis pour débattre sur ce sujet si cher à l'un et à l'autre.

Tout en ayant plusieurs fois affirmé son admiration pour Moltmann, Ellul ne peut pas partager son approche jusqu'au but. Si le discours strictement théologique, nécessaire quoique bien trop « systématique » à son avis avait été jugé admirable, dès la parution en France des deux tomes de *Traduction historique et politique de l'Evangile*[2], le jugement du professeur bordelais sur l'œuvre du théologien allemand tourne au négatif. S'il avait une « admiration sans borne » pour la *Théologie de l'Espérance*[3], Ellul n'hésite pas à dire toute sa déception à la lecture des autres livres. Ainsi s'exprime-t-il dans sa recension de *L'espérance en action* dans *Foi et vie* : « Hélas hélas… j'ai été (dernier chapitre exclu) de déception en déception et je suis passé de l'étonnement à la colère puis à l'ironie ». Ce qui dérange Ellul ce sont surtout les « erreurs » commises et souvent répétées dans l'application de la pensée marxiste à la lecture de la réalité des années 70 : « C'est un peu simplet ! » et ça « ramène à Marx 1860 »[4].

Mais bien en amont, ce qu'Ellul ne partage pas, nous l'avons dit, c'est le fait de regarder à l'espérance comme à un sujet de discussion, à un thème, un argument. Comme nous l'avons vu en présentant le dialogue entre notre auteur et Paul Ricœur, il y a deux points sur lesquels les deux auteurs français sont tout à fait en ligne avec le théologien allemand : l'affirmation que l'espérance porte une rupture, et qu'elle est en relation de contraste avec le désespoir, la souffrance et l'absence de perspective[5]. De plus, Ellul partage avec Moltmann, Ricœur et Buber l'enracinement profond du discours dans l'ensemble du message biblique.

Qu'est-qui fait alors la différence ? La définition de théologie de l'espérance qu'Ellul donne peut nous servir de point de départ : « Nous retrouvons ainsi le mouvement du 'déjà' au 'pas encore', et

---

[1] *Ibid*., p. 184.

[2] Jürgen Moltmann, *Traduction historique et politique de l'Evangile*, vol. 1, « L'Espérance en action », Paris, Seuil, 1973, et vol. 2, « Conversion à l'avenir », Paris, Seuil, 1975.

[3] Jacques Ellul, « Recension de *L'espérance en action* de Jürgen Moltmann », art. cit., et du vol II, art. cit. Voir aussi *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 165.

[4] Jacques Ellul, « Recension de *L'espérance en action* de Jürgen Moltmann », art. cit., p. 99.

[5] Voir à ce propos ce qu'affirme Jürgen Moltmann, *Le Dieu crucifié*, *op. cit*., pp. 10-11, lors d'une réflexion sur le paradoxe de la croix : « Reprendre aujourd'hui la théologie de la croix, c'est dépasser le souci du salut et poser la question d'une révolution éventuelle de l'idée de Dieu. Qui est Dieu dans la croix du Christ abandonné par Dieu ? … Que signifie le souvenir de Dieu crucifié dans une société officiellement optimiste qui foule aux pieds tant de cadavres ? Mais finalement il y va du caractère chrétien radical de la théologie et de l'Eglise. Jésus mourut en criant vers Dieu : 'Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?' Toute théologie chrétienne et toute existence chrétienne répondent au fond à cette question de Jésus mourant. … La théologie de la croix … n'est rien d'autre que l'envers de la théologie de l'espérance. … Sans la perception de la douleur du négatif, l'espérance chrétienne ne peut être ni réaliste, ni libératrice».

la nourriture de ce 'pas encore' fermement inséré dans l'histoire, par le 'déjà', qui perd de son importance en lui-même parce que son véritable sens est de nous renvoyer à la plénitude du 'pas encore' »[1]. Une première critique serait donc que, dans le mouvement de la théologie de l'espérance, ce qui est accompli, le « déjà » n'aurait qu'un rôle fonctionnel en vue d'accréditer le *futurum*. Pour le dire sans médiation, l'histoire ne servirait qu'à prendre conscience du fait que la Promesse n'est pas encore accomplie. A partir de cela, notre auteur pose la question suivante, cruciale : « Est-ce que sitôt que l'espérance est motivée, insérée dans le système intellectuel qui la justifie, expliquée, est-ce qu'elle est encore l'espérance ? » La deuxième critique, non pas seulement à Moltmann mais plus en général à l'idée qu'une théologie de l'espérance puisse être possible, est une critique de fond, comme nous l'avons vu : par cette démarche, la théologie pense être appelée à « justifier » l'espérance, et par cela elle en fait un objet. Troisièmement, une autre affirmation est à souligner en cette réflexion : « S'il y a me semble-t-il relation indissoluble entre la foi et l'objet de la foi … il n'en est pas de même pour l'espérance. Ce que l'on espère ne définit et ne provoque et ne circonscrit en rien l'espérance ». Là où l'objet de la foi est radicalement lié au fait de croire, le contenu de l'espérance n'aurait aucune influence sur l'espérance elle-même. La question kantienne rappelée par Paul Ricœur dans « La liberté selon l'espérance » revient : « Que m'est-il permis d'espérer ? » c'est justement sur la signification de ce « que » que les chemins se séparent.
Bref, dans le dialogue qui n'a pas eu lieu avec Moltmann, au moins trois grandes questions auraient pu être à l'ordre du jour : sur le sens de l'histoire et sa relation avec le futur ; sur le contenu de l'espérance ; sur le sens et la mission de la théologie de l'espérance. Nous allons garder ces suggestions tout au long de notre recherche.

3.3 La déréliction : pierre d'achoppement

Le mot déréliction tel qu'Ellul l'utilise dans son œuvre, notamment dans *L'impossible prière* et *L'espérance oubliée* a été, à notre avis, à l'origine de nombreux malentendus et d'interprétations simplistes de ce que notre auteur était en train d'affirmer. On le remarque tout de suite en regardant les réactions à la sortie du livre sur l'espérance, et nous allons approfondir le discours plus loin, lorsque nous ferons une critique de la réception des écrits de Jacques Ellul comme étant inexorablement tressés de pessimisme.

[1] *Ibid*., p. 171, pour toutes les citations de cette réflexion.

3.3.1 Les controverses

Un périodique lié aux réalités d'Eglise, *Réforme*, et un journal national, *Le Monde*, suscitent des débats entre Ellul et les auteurs des recensions du livre[1], respectivement André Dumas et Jean Onimus. A l'avis d'Ellul les deux recenseurs sont « coupables » de ne pas avoir saisi le message central de son livre. Les malentendus se situent notamment sous l'aspect de l'analyse des temps de la déréliction.

André Dumas, au seuil du décanat de l'Institut Protestant de Théologie de Paris, qu'il assume en 1973, publie dans *Réforme* la recension de deux livres : *L'espérance oubliée* et *L'alternative*[2]. Les deux œuvres, quoiqu'elles « parlent toutes deux de l'espérance, cet explosif dont nos sociétés développées manquent le plus », viennent « de penseurs brûlants et solitaires », sont tout à fait critiques vis-à-vis des Eglises, en leur adressant « une dure agressivité », et naissent après Mai 1968 dont elles partagent le sens d'urgence par lequel « il fallait changer le monde et la vie »[3], mais prennent deux chemins tout à fait opposés. Quoique les sources soient souvent les mêmes, Garaudy y puise son « optimisme socialiste » et en même temps Ellul n'en nourrit que son « pessimisme apocalyptique »[4].

Dumas donne un résumé très clair de la première partie de *L'espérance oubliée*, et met en évidence le nœud central de l'œuvre : « Dieu n'est certes pas mort… mais [il] s'est retiré dans son silence. C'est exactement ici que le livre bondit, comme un cheval qui se plaît aux barricades. … Parce que l'époque est désespérée, parce que Dieu a décidé sa déréliction, son abandon, c'est justement l'espérance qui est le centre de tout, le pessimisme dans l'espérance qui est *la réponse de l'homme au silence de Dieu* »[5]. Il manque, par contre, un résumé et une opinion sur la deuxième partie. La recension présente trois point critiques, dont le premier est en forme de question autour, justement, de la déréliction : « Quelle preuve, outre que vaguement sociologique, magique et subjective, Ellul a-t-il que Dieu a décidé d'abandonner notre civilisation ? ». La thèse de Jacques Ellul

[1] André Dumas, « Deux essais sur l'espérance : Jacques Ellul – Roger Garaudy », *Réforme*, n°1454, 27 janvier 1973, pp. 10-11 ; Jean Onimus, « L'espérance crispée de Jacques Ellul », *Le Monde des Livres*, 8 février 1973, p. 19. A chacun des deux arrivera une réponse : Jacques Ellul, « Jacques Ellul répond à André Dumas », *Réforme*, n°1469, 12 mai 1973, p. 10 ; Jacques Ellul, « L'espérance déformée » [réponse à Jean Onimus], *Le Monde*, 5 juillet 1973, p. 7.
[2] Roger Garaudy, *L'alternative. Changer le monde et la vie*, Paris, Laffont, 1972.
[3] André Dumas, « Deux essais sur l'espérance : Jacques Ellul – Roger Garaudy », art. cit., p. 10.
[4] *Ibid*., p. 11.
[5] *Ibid*., p. 10.

a, donc, un fondement sociologique très bricolé. Et, pire, Dumas « ose » rapprocher l'auteur des théologiens de la mort de Dieu, qu'Ellul déteste : « Lui comme eux s'imaginent avoir une révélation particulière sur le dessein actuel de Dieu. Cette révélation m'apparaît d'autant plus suspecte qu'elle corrobore exactement le jugement qu'ils portent par ailleurs, en tant que sociologues, sur le monde moderne … je récuse dans les deux cas une théologie qui se laisse fasciner par une sociologie personnelle ».

La deuxième critique est un résumé partiel de la suite du livre. André Dumas affirme, tout en reconnaissant que Jacques Ellul est tout à fait en bonne compagnie (Bloch, Moltmann, Ricoeur, Neher), ne pas être si sûr de la centralité de l'espérance en dépit de la foi. Et il rajoute un commentaire destiné, lui aussi, à bousculer notre auteur : « Cette célébration abusive de l'espérance seule aboutit à mon avis, si on a le tempérament pessimiste actif d'Ellul (il sera furieux que je le réduise à une analyse de tempérament !) à l'éloge de l'Apocalypse ». Plus encore que la question du tempérament, on peut penser que ce qui a pu le rendre furieux est l'étiquette de « pessimiste actif », le ramenant sous les ailes de Denis de Rougemont !

La troisième critique est liée à la facilité par laquelle, dans son écriture, Ellul atteint les limites de la polémique. Deux exemples sont présentés : en parlant de la torture Ellul affirme très génériquement que l'« on dit » que la torture est, d'une certaine façon, une sorte de « respect » de la personne, et on associe la Chine populaire à l'Allemagne nazie[1]. De telles affirmations ne sont pas simplement polémiques, mais elles portent, selon Dumas, une « déroutante assurance » au lecteur.

Quant au discours de la relation à la Transcendance de Dieu, très important et intéressant dans la deuxième partie de *L'espérance oubliée* aussi bien que dans l'ensemble de l'œuvre de Jacques Ellul, André Dumas n'en dit qu'un petit mot lorsqu'il critique l'œuvre de Garaudy : « Si l'on parle de transcendance, que veut dire le mot, en perspective exclusivement humaniste ? »[2].

Jacques Ellul prend du temps avant de répondre[3]. A la mi-mai de la même année il reprend les trois critiques que Dumas lui avait adressées et réagit. Les mots d'Ellul, sagaces et aux tons définitifs, veulent être en même temps une clarification de choses déjà dites et répétées et l'affirmation que *L'espérance oubliée* est « un livre qui n'est pas du tout un plaidoyer pour Dieu, mais un appel à vivre, dans une situation très dure, mais dont la difficulté même doit être l'épreuve de l'authenticité de l'homme d'une part, de celui qui ose se dire chrétien de l'autre »[4]. Une sorte de

[1] *Ibid*. : Dumas cite les pp. 35 et 60 de la première édition de *L'espérance oubliée*.
[2] *Ibid*., p. 11.
[3] Jacques Ellul, « Jacques Ellul répond à André Dumas », art. cit., p. 10.
[4] *Ibid*.

manifeste du croyant aux temps de la déréliction. Car il est question, ici, d'une déréliction *constatée* : Ellul utilise ce mot plusieurs fois dans sa réponse. Je ne fais, affirme-t-il, que des constatations – nous connaissons déjà cet argument. Il explique cela sous deux perspectives : d'abord avec un ton fortement polémique, ne touchant pas seulement Dumas, mais l'Eglise entière. « Par exemple, il nous a été promis que la foi en Dieu soulève des montagnes. Or, je constate que, dans l'Eglise, il faut des accumulations incroyables d'énergie, d'intelligence, de temps, de moyens pour soulever un fêtu de paille. Alors, ou il n'y a plus du tout de foi, ou Dieu n'existe pas, ou Dieu s'est détourné »[1].

Par la suite, avec douleur, il soutient que « Dumas n'a pas saisi l'articulation de mon livre ; je n'ai jamais prétendu apporter une preuve sociologique au silence de Dieu »[2]. Ceci dit, après avoir donné ses réponses aux trois critiques portées pas Dumas, Ellul rebondit sur la question de la méthode sociologique : ce qui est écrit dans ses œuvres n'est pas une simple « idée », une « opinion » : c'est « le résultat de rigoureuses analyses menées avec une méthode scientifique, que je n'ai pas encore exposée mais qui est tout aussi 'exacte' que celles des sciences humaines classiquement décrites ». Il parle presque sûrement des *Nouveaux possédés*[3], publié au cours de la même année. La plaidoirie se poursuit : « La seule expérimentation possible de l'exactitude de la méthode c'est la concordance entre ses résultats et ce que révèle progressivement l'évolution du corps social»[4], et – hélas- parmi tout ce qu'il avait prévu « depuis 1945 », beaucoup de prévisions se sont vérifiées. Ceci est une triste confirmation de l'exactitude de la méthode par laquelle il analyse les dynamiques de la société moderne, affirme-t-il. S'il n'avait aucune intention de donner une explication sociologique à la déréliction de Dieu – au choix du Transcendant de se détourner des humains et de leurs vicissitudes, notre auteur refuse par contre avec obstination la critique portée à sa méthode d'analyse.

Un point ultérieur qui rend important cet article est l'illustration par Jacques Ellul d'une explication très claire et schématique de la démarche suivie, non pas simplement dans *L'espérance oubliée* mais dans toute son analyse des « temps de la déréliction ». Il s'agit d'un parcours en trois pas : le constat ; le questionnement et l'identification d'une réponse dans la Bible[5]. Par cela l'auteur clarifie

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.
[3] Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés*, *op. cit*.
[4] Jacques Ellul, « Jacques Ellul répond à André Dumas », art. cit.
[5] « Voici ma démarche : je constate sociologiquement certains traits de notre temps (par exemple le mépris, le soupçon, la dérision) : Je constate que cela ruine, chez l'homme moderne, le goût de vivre et la passion d'ouvrir un chemin ; je constate que, dans tous les domaines, l'homme moderne est désespéré. Et je me demande d'où peut venir un si complet désespoir, qui n'est pas seulement un produit sociologique : alors je trouve dans la Bible qu'effectivement le grand désespoir, c'est quand Dieu se détourne. Et, considérant l'Eglise, j'ai la même certitude que Dieu se détourne ». *Ibid*.

l'importance, dans sa pensée et dans sa méthode, du texte biblique, et les liens entre celui-ci et les autres données scientifiques. La Bible, texte révélé, doit être mise en dialogue avec l'observation de la réalité, et elle peut fonctionner comme clé de lecture. Autrement dit, seul le Transcendant peut interpeller l'être humain dans une lecture « libre » de l'influence toute-puissante et omniprésente de la Technique, et fournir par cela une possibilité de briser les chaînes de la « nécessité ».
Jacques Ellul saisit l'occasion de cette réponse pour affirmer une fois de plus ne pas être pessimiste ni apocalyptique du tout, bien au contraire. Il arrive à affirmer ne pas être l'inventeur de la « déréliction », préférant en passer la responsabilité à d'autres : à savoir, à la philosophie de son temps et à « la Sainte Trinité Marx-Nietzsche-Freud ». La différence entre lui et les autres auteurs réside dans le fait que, si d'un côté « on s'en délecte tant que ce sont de belles formules littéraires et des savantes réflexions philosophiques …par contre, on taxe de pessimisme celui qui en montre les conséquences de fait et les témoignages concrets ! »[1]. Contrairement à ce qu'on lui attribue, Jacques Ellul affirme être celui qui propose justement une sortie du pessimisme, de l'apocalyptique « avec un 'a' minuscule » et de la résignation : « Il s'agit de redonner à l'homme l'attestation qu'il y a encore une histoire possible »[2]. Tels sont la tâche et le but de l'espérance. Là où les « maîtres du soupçon » et leurs courtisans se régalent avec des constructions de mots et de fantaisies plus ou moins sombres à l'égard du présent et du futur, Jacques Ellul prétend être parmi les rares auteurs capables d'entrevoir un chemin possible d'espérance vraie et concrète, basée sur la réalité - et donc sur le constat de la tristesse de son propre temps. Une *histoire* est encore possible, non pas simplement un 'futur' : il est encore possible que les temps modernes s'inscrivent dans un enchaînement de temps et d'événements porteurs de sens. Il est encore possible de voir ce qu'il se passe aujourd'hui comme étant lié à ce qui a été et à ce qui peut encore être, quoiqu'aujourd'hui Dieu se taise et ait décidé de se détourner. Une « raison d'être » peut encore être reconnue.

Mais il n'y a pas que les milieux d'Eglises qui sont attentifs à l'œuvre de Jacques Ellul. Le 8 février 1973, une dizaine de jours à peine après la recension d'André Dumas, Jean Onimus publie une recension de *L'espérance oubliée* dans *Le Monde*[3]. Disciple de Teilhard de Chardin et spécialiste de Charles Péguy, le professeur marseillais n'hésite pas à qualifier de « crispée » l'espérance dont parle son collègue bordelais. Mais d'ailleurs, affirme-t-il, que pourrait-on attendre d'un tel

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.
[3] Jean Onimus, « L'espérance crispée de Jacques Ellul », art. cit.

« abrupt », de son « noir radicalisme », de son habituel « réquisitoire contre le monde où nous vivons » ? Rien de plus qu'un « impitoyable » et « lucide » pessimisme, fort du fait que les auteurs comme lui « par une déplorable connivence de leurs lecteurs, ont toujours l'air plus profonds et plus sincères que les autres »[1]. De « la même famille d'esprits » que Kierkegaard et Barth, donc, Ellul ne peut que proposer une analyse pessimiste et effrayante de la société, visant simplement à arracher un « cri de désespoir » à ses lecteurs, car d'ici seulement il est possible de les conduire à sa version d'espérance. Une espérance qui est révolte, lutte, réservée à l'élite des chrétiens contradictoires qui ont la Révélation mais ne s'engagent pas pour que la Bonne Nouvelle puisse vraiment être partagée. Bref, *L'espérance oubliée* est un désastre : un livre farouche et agressif, qui présente l'une des vertus cardinales crispée, justement, par la haine qui habite son auteur.

Les flèches de Jean Onimus ont, par contre, un effet inattendu : la réaction de Jacques Ellul arrive, mais pas avant le 5 juillet suivant[2]. Dans la même page du *Monde*, l'article est accompagné de deux textes rédigés par Gilbert Comte : la recension des *Nouveaux possédés* et une présentation de son auteur[3]. C'est la première occasion pour une rencontre entre les deux hommes sur les pages du journal national : cela aboutira à un important entretien, publié en deux épisodes à l'automne 1977, dans lequel Gilbert Comte aura moyen de dialoguer avec Ellul d'une façon plus approfondie et très intéressante[4]. La réponse de Jacques Ellul à la critique d'Onimus semble, dans ce cadre, presque laconique. Loin de répondre avec la véhémence à laquelle on aurait pu s'attendre à la dure critique reçue, Ellul se borne à répéter deux argumentations que nous connaissons bien. D'abord, il ne fait que reporter ce qu'il entend et voit dans la vie de chaque jour. Deuxièmement, ce n'est pas vrai qu'il invite le chrétien à ne pas s'engager. Bien au contraire, il ne fait que répéter ce qu'il avait déjà écrit dans *Présence au monde moderne*, « qui impliquait l'engagement à fond »[5] : la contestation nécessaire et l'incognito, dont *L'espérance oubliée* parle amplement, sont bien des formes très concrètes d'engagement. Un troisième élément de la réponse est par contre « nouveau » : il s'agit de la réaction à la critique par laquelle Onimus affirme qu'il n'y aurait pas, dans le livre d'Ellul, une possibilité offerte à l'homme de faire l'histoire. Voici la réponse : « Or, tout mon livre est un appel à faire l'histoire, je décris explicitement l'espérance comme l'ouverture sur l'histoire ; p. 176, par

[1] *Ibid.*
[2] Jacques Ellul, « L'espérance déformée », art. cit.
[3] Gilbert Comte, « Diagnostic de Jacques Ellul » et « Les religions du XX^e siècle », *Le Monde*, 5 juillet 1973, p. 7.
[4] Gilbert Comte, « Entretien avec Jacques Ellul : "Je crois que nous sommes dans une période de silence de Dieu" », *Le Monde*, 8 novembre 1977, p. 1-2, et « Entretien avec Jacques Ellul (2) : "C'est au moment où il n'y a plus d'espoir qu'il faut commencer à espérer" », *Le Monde*, 9 novembre 1977, p. 2.
[5] Jacques Ellul, « L'espérance déformée », art. cit.

exemple – et p. 220 : 'Rien n'est fait d'avance, aucun événement passé ne détermine de façon nécessaire ce que nous pouvons vivre'. Je pourrais accumuler les citations : il faudrait citer presque tout pour montrer que *le problème-clé de cet essai est le risque de fermeture de l'histoire contre lequel je dresse l'espérance*[1] »[2]. Cette ouverture sur l'histoire est basée sur un constat : « Jean Onimus fait découler tout mon travail 'de la chute originelle : l'homme est fondamentalement impuissant et mauvais'. Or, non seulement il n'est pas question de péché ou de chute originelle, mais je n'ai nulle part insisté sur le fait du Mal dans l'homme : je pars uniquement du constat que l'homme moderne est malheureux et sans espérance. Et, bien loin d'affirmer l'impuissance de l'homme, je consacre un chapitre entier (« Le socle humain de l'espérance ») à avancer la décision (c'est le titre d'un autre paragraphe) que l'homme peut prendre pour faire naître l'espérance, même si Dieu se tait et n'agit pas. Je ne cesse de lancer un appel à l'énergie de l'homme »[3]. Nous le soulignons une fois de plus : l'attention au Temps et à l'histoire est, en effet, un trait très important de *L'espérance oubliée* : la « mort de l'espérance » dans le temps de la déréliction tue la perspective sur le futur et amène à l'oubli du passé. La lutte pour se la réapproprier et la revitaliser peut, entre autre, réinsérer les êtres humains dans le Temps et dans l'histoire. Une fois de plus, donc, Jacques Ellul essaye de se dégager du drap pessimiste dans lequel on essaye de l'enrouler.

Essayer de comprendre l'enchaînement des réflexions et des interprétations faites par Ellul est, justement, le but principal de Gilbert Comte. Le portrait qu'il en fait – qu'il appelle de façon très provocatrice aussi bien qu'intelligente « Diagnostic de Jacques Ellul», en s'appropriant un des concepts de *L'espérance oubliée*[4] - nous décrit un homme tout à fait conscient de son rôle de provocateur : un auteur qui n'hésite pas à utiliser « sa hauteur ironique envers les dogmatismes conservateurs ou révolutionnaires » pour défier tout cliché, à partir du centralisme parisien selon lequel un intellectuel important serait supposé vivre sur la Rive Gauche. Certes, Jacques Ellul « déroute, irrite aussi par des polémiques trop nerveuses, des persiflages inutiles contre les demeurés, les naïfs qu'à tort ou à raison il suppose dans l'erreur ». En même temps, Comte ne manque pas de souligner l'importance et la visibilité de la foi chrétienne vécue par Jacques Ellul : on peut la reconnaître dans ses analyses de la société technique qu'Ellul « enrichit par une vision

[1] Cette affirmation (je souligne) nous est très utile pour cadrer davantage les différents rappels à Enrico Castelli, *Le temps invertebré*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, dans *L'espérance oubliée*.

[2] Jacques Ellul, « L'espérance déformée », art. cit.

[3] *Ibid*.

[4] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., on l'a vu, dans la première partie du livre pointe le doigt contre deux « erreurs de diagnostic » aux conséquences radicales dans le milieu de la société moderne : un erreur concernant Dieu (l'affirmation selon laquelle il serait mort) et un erreur concernant l'être humain et son « adultité » prétendue.

chrétienne de l'histoire, jointe au rationalisme saisissant de ses analyses » et par la « tendresse évangélique et généreuse » qu'il offre aux « ignorants » là où les « détenteurs du savoir » sont apostrophés. Le personnage ainsi que la lecture des *Nouveaux possédés* dont il écrit une recension très positive semblent être à l'origine de la volonté de rencontrer Ellul et de s'entretenir un peu plus longtemps avec lui. Cela arrivera seulement trois ans plus tard : le professeur bordelais sera interpellé pour la série d'entretiens « Les grilles des temps » dans le quotidien *Le Monde*[1].

Les questions préparées par Comte ont un parcours assez clair : le départ est situé dans l'analyse des temps modernes, notamment de la crise que l'Occident est en train de vivre. Telle crise est répandue à toute la planète – comme d'ailleurs « nous avons exporté tout le reste ». De l'analyse de la crise globale on passe à celle du système technicien, qu'on suppose être à l'origine de la crise elle-même. Par la suite, c'est sur « les deux crises majeures » que l'attention est posée : celles du christianisme et du marxisme. A ce moment-là on peut finalement poser la question de la révolution. Est-ce qu'une révolution est possible ? Dans la deuxième partie de l'entretien, le discours recommence par l'analyse de la crise des institutions et de ses effets : le lecteur d'aujourd'hui restera peut-être étonné de lire une partie de ce dialogue concernant le fait que « Nous sommes dans un monde fluant ». Formule signée Jacques Ellul, mais si proche, pour nous, de celles de Zygmunt Bauman[2] !

Quant à notre discours sur la déréliction, cet entretien nous confirme ce que nous avons remarqué : à partir du constat de la crise globale qui infecte la société, Ellul pointe tout de suite le doigt contre le fait qu'il ne s'agit pas tout simplement d'une crise superficielle dans l'économie et la politique : « L'essentiel se situe ailleurs. … Les éléments de la crise sont tellement imbriqués les uns dans les autres que l'on ne pourra jamais résoudre celle du chômage, sans toucher à des causes plus centrales, plus fondamentales, autrement dit, la crise de civilisation, la crise des valeurs. Au fond, l'homme occidental ne croit plus à ce qu'il fait ni à son avenir, ne voit plus de signification à sa vie… »[3]. Dans cela, le rôle de la crise spécifique du Christianisme est tout à fait significatif. Et voici

[1] Gilbert Comte, « Entretien avec Jacques Ellul : "Je crois que nous sommes dans une période de silence de Dieu" » et « Entretien avec Jacques Ellul (2) : "C'est au moment où il n'y a plus d'espoir qu'il faut commencer à espérer" », art. cit.
[2] GC : « *Dans ce monde incertain, beaucoup de choses, de gens, glissent, sont désemparés. J'avais été frappé de trouver dans vos livres, ces dernières années, ce sentiment de glissade que vous exprimez par une formule très caractéristique : 'Nous sommes dans un monde fluant' ».* JE : Oui, nous sommes dans un monde 'fluant' parce que nous sommes dans un monde d'où les références fixes ont disparu. … Il me semble qu'il nous faut ajouter deux réflexions : évitons l'erreur considérable de croire que parce que le monde est fluant on est devenus libres. … L'autre erreur qu'il faut éviter, c'est de croire que, si le monde est fluant, les institutions ne comptent pas tellement ». Gilbert Comte, « Entretien avec Jacques Ellul (2) : "C'est au moment où il n'y a plus d'espoir qu'il faut commencer à espérer" », art. cit.
[3] Gilbert Comte, « Entretien avec Jacques Ellul : "Je crois que nous sommes dans une période de silence de Dieu" », art. cit.

que le dialogue revient sur l'aspect théologique de la crise : « Christianisme et marxisme sont parfaitement dépassés en tant que systèmes idéologiques. … Alors, on est en présence d'une idéologie complètement déphasée par rapport à la réalité effective de notre temps ». Pour lui, croyant et chrétien, il est évident que nous vivons un moment similaire à d'autres dont parle la Bible : « Le Dieu biblique auquel je crois n'est pas une entité métaphysique. C'est un Dieu que nous ne connaissons qu'en tant que relation avec l'homme et, de ce fait, il peut y avoir un silence. La Parole de Dieu ne fonctionne pas automatiquement. … Je pense, je crois qu'en effet … nous sommes dans une période de silence de Dieu »[1]. La lecture théologique de la situation historique et sociologique n'a pas changé depuis la rédaction et la publication de *L'espérance oubliée*. Une note rajoute une précision importante : le Dieu dont Ellul parle, auquel il croit, est « celui qui vous pose des questions et attend de vous une réponse », non pas celui qui fournit les réponses lui-même. La raison est dans le fait que « bibliquement, nous sommes en présence d'un Dieu qui respecte l'indépendance et les décisions de l'homme »[2]. La liberté de l'être humain dans la relation avec Dieu et avec la création a, donc, une place absolument importante, dans la crise aussi bien que dans la recherche de solutions.

3.3.2 Campagne promotionnelle contrôlée

Comme si c'était une sorte de campagne promotionnelle du livre, au début de l'année 1973 la revue *France Catholique – Ecclesia* publie trois extraits des premières pages de *L'espérance oubliée*[3] dans la rubrique « La civilisation à l'épreuve ». Ceci est fait, par contre, avec la précision suivante : « Nous n'en partageons pas toutes les analyses, mais nous en respectons la souffrance »[4]. Au bout de la troisième publication, la note de conclusion dit tout simplement : « Cette vision pessimiste et souvent très dure témoigne d'un drame réel, mais elle n'exprime sans doute pas toute la réalité, et nous ne saurions y adhérer entièrement, comme nous l'avons déjà écrit »[5]. Quelques temps plus tard seulement, la revue donnera de l'espace à un approfondissement dialogué avec l'auteur[6] : Jean-Pierre Maurel est l'interviewer.

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.
[3] Jacques Ellul, « Un monde clos », n. 1 363, 26 janvier 1973, p. 20 ; « Une jeunesse triste », n. 1 364, 2 février 1973, p. 20 et « La perversion des valeurs », n.1 365, 9 février 1973, p. 20.
[4] Jacques Ellul, « Un monde clos », art. cit.
[5] Jacques Ellul, « La perversion des valeurs », art. cit.
[6] Jacques Ellul, « Retrouver l'authentique espérance », *France catholique – Ecclesia*, n°1388, document n°148, 20 juillet 1973, pp. 7-10.

Trois semaines auparavant, une recension des *Nouveaux possédés* par Luc Baresta[1], rédacteur en chef de l'hebdomadaire, avait probablement renouvelé l'exigence de clarifier la position de la revue vis-à-vis du professeur bordelais. Jacques Ellul est-il un prophète de malheur, un provocateur, un illuminé, quoi encore ? L'opinion de l'équipe de rédaction n'est pas claire : « Il est bien évident que nous ne saurions souscrire à toutes les affirmations de l'auteur, mais il nous a semblé qu'il fallait rendre hommage à un homme de foi profonde qui est certainement un des penseurs les plus lucides et les plus courageux de notre temps, un impitoyable 'questionneur' de notre société moderne »[2]. En relisant cette série d'articles avec des décennies de recul, la sensation est nette que l'équipe de rédaction était tout à fait bousculée par les œuvres d'Ellul. D'un côté on en était fasciné, de l'autre les tons et les affirmations jaillissant de l'amertume de l'auteur n'étaient pas faciles à assumer et, pire, à proposer aux lecteurs.

Jean-Pierre Maurel commence l'entretien de façon très explicite : « Etes-vous pessimiste ? ». La première question posée centre l'attention sur « les pages terribles qui forment la première partie»[3] de *L'espérance oubliée*. La lecture des commentaires d'André Dumas et de Jean Onimus (qui, d'ailleurs, est cité dans l'entretien) ont sans doute influencé la formulation d'un bon nombre de questions : l'affirmation à l'égard de la torture est reprise, aussi bien que la nécessité qu'Ellul clarifie son affirmation concernant le fait que l'homme est mauvais. Nous connaissons déjà les réponses : Ellul ne fait que fonction de « témoin » de la tristesse des temps modernes, où l'homme est « malheureux », pas du tout « mauvais ». Beaucoup de la souffrance dont il témoigne aurait ses racines dans la méthode universelle du « soupçon », à cause de laquelle toute relation est affaiblie. La partie du dialogue concernant l'espérance démarre par un décalage : Maurel interpelle Ellul sur le fait que « le mouvement de l'espérance est d'exiger que Dieu revienne, nous redevienne ce qu'il est », et il ajoute : « Et vous estimez que l'Eglise est incapable de cette tâche ? ». Lorsqu'en donnant sa réponse Ellul affirme : « L'Eglise m'apparaît d'une impuissance et d'une inconsistance telles que, effectivement, il n'est pas possible que le Saint-Esprit soit au travers d'elle »[4], le journaliste réagit en prenant la défense du Concile Vatican II et, ensuite, du Pape. Or, *L'espérance oubliée* ayant été écrite par un auteur explicitement protestant, les questions posées par Maurel ne sont, à notre avis, pas vraiment dans le contexte. Si jamais il visait une Eglise prioritairement, Ellul s'en prendrait plutôt à la sienne : l'Eglise Réformée de France. L'ensemble de son analyse, par contre, touche au

[1] Luc Baresta, « Briser les idoles », *France catholique – Ecclesia*, n°1384, 22 juin 1973, p. 3.
[2] Jacques Ellul – Jean-Pierre Maurel, « Retrouver l'authentique espérance », art. cit., p. 7.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*., p. 8.

christianisme en tant que phénomène socio-culturel, comme il essaye de l'expliquer : « Nous sommes dans une crise de sortie de la chrétienté, comme il y a eu une crise de sortie du constantinisme. Cela tient au fait qu'artificiellement, l'Eglise a cru tenir le monde et, apercevant qu'elle ne tient rien, elle part à tous vents de doctrine ». Quant à l'Eglise catholique romaine, commente-t-il, « je me dis que si on maintenait une ligne théologique aussi rigoureuse et aussi ferme que celle du XIX^{e} siècle, on n'hésiterait pas à excommunier les 4/5 des catholiques actuels ». Maurel fait aussi le choix de souligner deux sujets de son entretien : deux cadres thématiques accompagnent le compte-rendu du dialogue : « Quelle espérance ? », p. 8, et « L'abandon de Dieu ? », p. 9. Par cela, on dirait que, tout en essayant de souligner ces deux arguments, il les détache de l'ensemble du discours et le lecteur risque de ne pas vraiment saisir les liens entre l'espérance et l'abandon – et même l'ordre par lequel les deux éléments arrivent dans le raisonnement de Jacques Ellul. Trop concentré sur le but de « justifier » l'importance du rôle de l'espérance dans l'œuvre de son interlocuteur, Maurel tombe dans le même piège où d'autres sont déjà tombés : le fait que « Dieu s'est retiré du monde » est quelque chose qu'il faut clarifier, mais à partir d'une position apologétique. Cela n'est pas du tout la démarche d'Ellul, ni sa volonté. Bien au contraire, on ne peut pas se passer de bien regarder et analyser le fait de la déréliction si le but de la recherche est de comprendre, déclencher et « choisir » l'espérance. Dommage, car ce petit tableau sur l'abandon de Dieu est intéressant : Ellul parle, ici, d'une « pédagogie multiple [de Dieu] à l'égard de l'homme, et notamment la pédagogie d'un père »[1], image suggérée par Jésus lui-même lorsqu'il appelle Dieu *Abba*. Dans ce cadre, le père-Dieu « sait que pour des enfants il est plus dur d'être mis au coin et de voir que les parents, le père, ne font plus attention à lui c'est plus dur que de recevoir une fessée ». Le « Mouvement de l'espérance » prend son élan dans la réciprocité de ce détournement, dans le fait d' « exiger que ce Dieu qui a promis que l'homme ne serait jamais perdu tienne sa promesse, qu'au fond dans cette situation qui paraît désespérée, Dieu revienne et nous redevienne ce qu'il est »[2].

[1] *Ibid*., p. 9.

[2] *Ibid*. Nous avons, ici, l'indice du fait que cette partie du dialogue a été découpée et sortie de son contexte : au début de la même page 9, dans le texte de l'entretien, Maurel cite les mots d'Ellul que nous venons de rappeler. De même, le cadre thématique concernant l'espérance, dans l'ensemble de l'entretien, a probablement suivi.

3.4 Les approfondissements : Henri Manen et Georges Lagarrigue

A témoigner de l'intérêt porté aux écrits de notre auteur de la part de milieux assez différents entre eux, nous allons maintenant approfondir la contribution apportée par deux autres revues, *Ichthus* et *Evangile et Liberté*. La première, publiée entre 1970 et 1986, est d'enracinement évangélique, et la deuxième, fondée en 1886 et encore active, se lie résolument à la théologie libérale. Néanmoins, suite à la publication de *L'espérance oubliée,* toutes les deux ouvrent des espaces à l'approfondissement de la lecture de l'œuvre de Jacques Ellul. Les études de présentation de l'œuvre sont confiées respectivement en juin et en octobre 1974 à Henri Manen et Georges Lagarrigue [1].

3.4.1 Du côté de la théologie libérale : *Evangile et Liberté*

Peut-être n'est-ce pas seulement ce qui est écrit dans un article qui fait son importance, mais aussi la personne que l'a écrit. Peut-être, dans le cas de la présentation en deux parties dans *Evangile et Liberté* de *L'espérance oubliée*, le fait qu'Henri Manen ait pris le temps de mettre sur papier sa propre réaction à ce livre a déjà une importance en soi[2].

Il s'agit, est-il affirmé dès les premières lignes, d'un « livre percutant. Les idées y jaillissent comme un feu d'artifice. Pourtant il n'a rien d'artificiel. Sa densité marque à la fois la profondeur, la sévérité et l'expérience vécue »[3]. La première partie de l'étude résume *L'espérance oubliée* en son côté

[1] George Lagarrigue, « De la connaissance oubliée à l'espérance vécue. Remarques critiques sur la pensée et la spiritualité chrétiennes de Jacques Ellul », *Ichthus*, n° 46, octobre 1974, pp. 8-12 et 21-24 et « Pilotage des Eglises dans les brumes du politique », *Ichtus*, n°54, août-septembre 1975, pp. 2-5 et 21-23, intercalés par deux articles de la rubrique « Feedback » de la revue, par un anonyme lecteur sur le n°51, avril 1975, pp. 30-31, et par Maurice Gardiol sur le n° 53, juin-juillet 1975, pp. 31-32. Quant à Henri Manen, son étude est publiée en deux parties : « L'espérance oubliée », *Evangile et liberté*, vol. 88 n° 12, 10 juin 1974, pp. 15-16, et vol. 88 n°13, 24 juin 1974, pp. 8-11 (on indiquera ce dernier par « L'espérance oubliée, deuxième partie » pour clarifier les citations).

[2] Le pasteur Henri Manen est né dans les Cévennes en 1900. En poste à Mulhouse pendant la Deuxième Guerre mondiale, il est replié à Aix-en-Provence et Saint Cyr. Le dimanche de Pâques 1941, 13 avril, il célèbre le premier culte reformé au Camp des Milles, après avoir demandé d'en être nommé l'aumônier protestant. Le journal rédigé pendant cette période a été édité récemment : *Au fond de l'abîme. Journal du Camp des Milles*, ed. Ampelos, Paris 2013. Sa femme Alice (fille du pasteur Numa Bertrand) et lui ont été reconnus Justes parmi les Nations en 1986, pour l'immense et dangereux travail de négociation avec les autorités du camp, pour le sauvetage de plusieurs personnes et familles et pour leur rôle de témoins, durant et après la guerre. Un rapport de Manen à Marc Boegner sur la situation au Camp est parmi d'autres événements à l'origine d'une lettre de protestation directe du président de la Fédération protestante de France au Maréchal Pétain.

[3] Henri Manen, « L'espérance oubliée », art. cit., p. 16.

analytique de la société de son temps. La deuxième partie démarre par l'affirmation qu'« il faut en venir à un chapitre d'une sévérité sans nuances avant d'aborder les motifs et les expressions de l'espérance »[1] : Manen parle des paragraphes dans lesquels Ellul porte sa critique contre l'Eglise de son temps. Critique née, on le rappelle, de sa propre expérience au sein des institutions de l'Eglise Réformée de France. Suite à ces pages amères, poursuit le commentateur, il est enfin possible d'accéder « à l'espérance, en effet, oubliée au cours de ces deux chapitres »[2]. Tout particulièrement, dans les deux paragraphes centraux de l'approfondissement, titrés « Voici l'espérance » et « Choisir : espérance ou espoir », nous avons nettement la sensation que Manen agrège les mots d'Ellul et se les approprie : les définitions de l'espérance ne sont que des citations à peine modifiées de ce qui est écrit dans le livre. Le lecteur qui connaît l'histoire d'Henri Manen peut en effet se demander si celui-ci n'aurait pas peut-être trouvé dans le texte d'Ellul les mots pour dire ce que lui-même avait vécu et témoigné[3]. Nous pouvons sentir les échos de ceci dans les rares remarques faites par le pasteur du Camp des Milles. A ses yeux, l'espérance telle qu'Ellul en parle n'est pas simplement la réaction de l'être humain face au silence de Dieu, mais aussi, en retour, le « oui » de Dieu. Manen saisit cette affirmation (dont les racines barthiennes sont assez évidentes, d'ailleurs) et, encore, la souligne et la fait réverbérer : « (L'espérance) est le 'oui' prononcé par Dieu sur un monde autrement condamné, récusé, courant à la mort. Oui prononcé par Dieu lorsque Dieu se détourne et se tait. Oui qu'en réalité le porteur d'espérance fait prononcer par Dieu, prononcer au nom de Dieu : et en prenant ce risque, il engage effectivement Dieu, selon sa promesse ». Loin de rester figé sur l'élaboration de la souffrance de la guerre, Manen, à côté d'Ellul, regarde au présent et au futur. Le problème, l'enjeu au début des années 1970 est justement de rester éveillé, de ne pas laisser la technique obnubiler les consciences : il faut une « attente éveillée qui ne s'endort pas dans l'action »[4]. Le lien profond entre l'espérance, l'attente et la prière est mis en évidence. Dans sa réflexion sur le thème final du livre, le concept d'incognito, nous pouvons encore une fois deviner

[1] Henri Manen, « L'Espérance oubliée, deuxième partie », art. cit., p. 8.
[2] *Ibid*.
[3] Henri Manen, *Au fond de l'abîme. Journal du Camp des Milles*, *op. cit*. Nous prenons en exemple des notes écrites pour figer les moments terribles de la mi-août 1941, lorsqu'il fallait répondre à l'appel du gouvernement de Vichy et « fournir » au Reich des milliers de juifs. Voici ce qu'il écrit le 12 août : « La nuit est venue. C'est hallucinant. J'ai chronométré ; en trente secondes se décide maintenant le sort d'un homme ! Détresse, humiliation, dégoût, indignation, écœurement – infinie tristesse. Des ruines – des vies piétinées – des taches ineffaçables – des crimes inexpiables. ... Sens de la fraternité et de l'entr'aide générale. Communion intense que j'ai eue avec le rabbin. Je dois dire que j'ai vu ces frères malheureux se préoccuper autant des autres que d'eux-mêmes, se réjouissant des délivrances de leurs amis et sympathisant profondément avec toutes les épreuves. Ils se portaient secours réciproquement dans leur misère – et je ne les ai pas vus essayant de se nuire les uns aux autres. Ce qu'il y avait de hideux et de dégradant n'était pas chez eux ». pp. 23-24.
[4] Henri Manen, « L'Espérance oubliée, deuxième partie », art. cit., p. 10.

la coïncidence entre ce qu'Ellul écrit et le poids de l'histoire personnelle du recenseur[1]. Une dernière affirmation d'Ellul est encore acquise : le dialogue et une action conjointe entre Hébraïsme et Christianisme seuls pourront conduire à un chemin efficace d'espérance dans les temps modernes. En conclusion de son étude, Manen remercie Ellul : par ce livre, « brillant et agressif », il a tout dit, il a indiqué le chemin de l'espérance au temps de la déréliction, et il l'a fait en bousculant sans cesse ses lecteurs : « Mais paradoxalement n'avons-nous pas le sentiment intime que Dieu nous parle maintenant et en ce lieu à travers ce livre provoquant ? ». La question reste ouverte.

3.4.2 Du côté de la théologie évangélique : *Ichthus*

La revue de tendance évangélique *Ichthus* confie à l'automne 1974 une étude sur « la pensée et la spiritualité chrétiennes de Jacques Ellul » à Georges Lagarrigue, à l'époque maître-assistant à Strasbourg, à la Faculté de Lettres et de Sciences Humaines[2]. Ce premier article suscite, des mois après, la réaction d'un lecteur qui, dans une lettre non signée publiée dans la rubrique des *feedbacks* des lecteurs, fait appel à un retour aux sources strictement bibliques, et à ne pas trop se fier aux savants. Contre l'affirmation d'Ellul selon laquelle Dieu se tait, l'anonyme lecteur met en garde : « Ce n'est pas avec notre sagesse humaine dont Dieu a fait une folie, qu'on élaborera une doctrine chrétienne moderne »[3]. Ce commentaire stimule la réaction d'un autre lecteur, qui commence sa lettre par une mise en cause de la Rédaction de la revue : « Ainsi *Ichthus* n'a pu éviter de tomber dans cette manie des évangéliques qui consiste, sous prétexte de défendre la pure vérité, à présenter la réflexion d'un autre chrétien en accentuant si lourdement sur les faiblesses ou sur les inexactitudes qu'ils peuvent déceler dans son œuvre, qu'ils en viennent à déformer grossièrement sa pensée et son message »[4]. Bien au contraire, quant à l'œuvre d'Ellul, il est tout à fait important que les chrétiens évangéliques se laissent interpeller par ses écrits, notamment par ses réflexions concernant l'Eglise et sa présence au monde. Pour confirmer qu'un approfondissement de la pensée

[1] Des passages entiers de *L'espérance oubliée* sont cités, parmi lesquels : « Seulement prenons garde, cet incognito n'est en rien une facilité. Il s'agit de rester le ferme et constant porteur d'une vérité qui n'est plus rabâchée. Il n'y a d'incognito que dans une persévérance à être une personne derrière les masques sans défaut. Incognito qui ne peut pas exclure une apparence d'adaptation, d'acceptation de ce monde ; mais qui sauvegarde, par-dessous tout, le silence, le sérieux, le décisif, le secret. Certes, il faut bien se donner mais en étant autre que celui pour qui on se donne parce que d'un côté on ne peut se refuser à une certaine communion avec les hommes, de l'autre il est parfaitement vain de se livrer, parce que l'on est dans un milieu qui ne peut strictement rien comprendre à ce que l'on est, à ce que l'on vit ». *Ibid*, p. 11. Manen paraît disparaître derrière ce qu'Ellul affirme.

[2] Georges Lagarrigue, « De la connaissance oubliée à l'espérance vécue », art. cit.

[3] Anonyme, « Dieu parle encore aujourd'hui », art. cit., p. 30.

[4] Maurice Gardiol, « Prendre le temps de lire Jacques Ellul », art. cit., p. 31.

ellulienne est tout à fait dans les intérêts de la Rédaction, le numéro suivant de la revue publie un deuxième article de Lagarrigue[1] visant surtout les défis d'une éthique chrétienne.

A l'origine du premier article de Lagarrigue nous retrouvons donc *L'espérance oubliée*, en tant que « la plus récente mise au point … sur l'ensemble de sa pensée religieuse »[2].

La présentation de la pensée d'Ellul a un ton tout à fait critique sous plusieurs arguments : premièrement, « il ne prend pas assez de recul par rapport à l'expérience religieuse chrétienne pour bien en distinguer les contours ». Par conséquent « sa définition du chrétien n'est pas… aussi spécifique et satisfaisante qu'il croit pouvoir le penser ». Deuxièmement, « il n'a pas davantage réussi à formuler l'éthique chrétienne de manière à la mettre à l'abri des déviations qu'il dénonce », à savoir, son éthique dialectique. Troisièmement, Lagarrigue dit que des doutes sérieux demeurent de sa part quant aux discours éthique et politique du professeur bordelais. Par contre, « à cause de l'espérance eschatologique affirmée par J. Ellul, à cause de son refus à éliminer (finalement !) le contenu de la foi », l'auteur dit apprécier le discours ellulien sur la spiritualité[3]. Une autre limite de l'œuvre d'Ellul est la manière par laquelle il construit ses discours, pas toujours facile à suivre. Néanmoins, ses écrits religieux « prennent la consistance des démonstrations objectives et impartiales, valables pour tous les chrétiens »[4]. Le doute demeure quant à la possibilité que les mots de notre auteur puissent atteindre les non-chrétiens et les gens sécularisés.

Mais les questionnements ne sont pas terminés. A l'avis de Lagarrigue, il y a une « connaissance oubliée » dans la théologie ellulienne – et pas seulement : la connaissance naturelle (en majuscule dans le texte) qui habite l'être humain. C'est ceci sa plus grande faute. Ellul oublie la connaissance de Dieu ainsi que du bien et du mal, propres à la créature humaine. Et pourtant il la « frôle » à plusieurs reprises.

Nous soulignons tout d'abord une coïncidence intéressante : en parlant d'espérance, Lagarrigue et Manen reprennent le même texte, une citation de Montheilet décrivant les pleurs d'une enfant battue[5]. Lorsque Manen en fait découler une critique adressée au Christianisme de son temps ainsi

[1] Georges Lagarrigue, « Pilotage des Eglises dans les brumes du politique », art. cit.
[2] *Ibid*., p. 23.
[3] *Ibid*., p. 9.
[4] *Ibid*., p. 10.
[5] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 187: « Montheilet, dans un de ses admirables romans (policiers, pour la forme), parle d'une enfant qui était cruellement battue par une brute. 'J'entends encore ses cris. C'est insupportable. (…) De tels cris semblent appeler Dieu à la vie plus sûrement que tout le bonheur du monde. Il y a autour de certaines atrocités, comme une qualité rare de silence de fin du monde, plus effrayant encore qu'une justice immédiate. On a le sentiment qu'une présence s'est retirée, capable de tout remplir un jour, et ce vide absolu de la charité est à l'image des dépressions qui attirent les tempêtes' ». Cité par Manen, « L'espérance oubliée, deuxième partie », art. cit., p. 9 et par Lagarrigue, p. 11.

que la suggestion qu'on puisse être là devant une « poussée gigantesque vers la foi »[1], Lagarrigue reprend la remarque d'Ellul disant ne pas connaître « de texte qui exprime plus clairement le sentiment de l'espérance »[2], pour y rajouter qu'à son avis, « il y a espérance parce qu'il y a connaissance. Et il y a désespoir parce qu'il y a péché, c'est-à-dire refus volontaire de la connaissance »[3]. Le discours est par cela reconduit sous les ailes de la théologie naturelle.

Et c'est encore dans le domaine de la théologie naturelle que Lagarrigue entend reconduire la critique d'Ellul à celle que ce dernier appelle la « crise du langage ». La remarque faite à Ellul est dure : « L'idée que les hommes se sont voués à la linguistique moderne parce qu'ils ne comprenaient plus ce que les mots voulaient dire, est une plaisanterie d'étudiant promue au rang de vérité métaphysique »[4]. Ce n'est pas un langage en crise : c'est un « langage du péché ». Fort de la citation de *L'Institution Chrétienne* de Jean Calvin[5], l'auteur de l'approfondissement affirme alors que tout est question d'endurcissement du cœur humain ensemble avec la colère divine. Au centre du discours et surtout de la critique adressée à Ellul se trouve, alors, la question de la conscience du péché. La relation souffrante entre Dieu et les hommes est à l'origine de la « crise du langage ». A notre avis, Lagarrigue ne veut pas voir que dans ce qu'Ellul est en train de dire l'accent est ailleurs : à savoir, non pas sur la conscience ou pas d'être en faute, mais plutôt sur le fait qu'un vrai dialogue entre Dieu et l'être humain n'est pas possible. Ceci est dit d'ailleurs dans le même passage de *L'espérance oubliée* utilisé dans l'article[6] : sans le dialogue « fondateur », pourrions-nous dire, entre Dieu et l'homme, il n'y a pas possibilité de saisir le sens même du langage. De plus, la critique de Lagarrigue est ici presque trompeuse : la citation faite est tirée du paragraphe titré « Le silence de Dieu », dans lequel, comme nous l'avons vu, Ellul présente les signes du silence de la part de Dieu :

[1] Henri Manen, « L'espérance oubliée, deuxième partie », art. cit., p. 9. Nous avons déjà cité la définition de ce « vide » qu'on peut ressentir dans ces cas. Là c'est la conséquence que le pasteur Manen en tire qu'il nous paraît incontournable de rappeler : « Si nos bons chrétiens savaient lire les événements du monde à partir de, et dans l'espérance … ils sauraient voir dans les atrocités de notre temps ce que Montheilet est capable de voir : la présence qui s'est retirée, le vide barométrique rempli par rien, le silence qui est en-dessous des cris des victimes. Ils seraient capables de voir là une poussée gigantesque vers la foi, car c'est cette misère de l'homme criant au ciel vide qui peut appeler Dieu à la vie, c'est-à-dire émouvoir son cœur pour qu'il cesse de nous abandonner ».

[2] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 187.

[3] Georges Lagarrigue, « De la connaissance oubliée à l'espérance vécue », art. cit., p. 11.

[4] *Ibid*.

[5] Jean Calvin, *Institution Chrétienne*, II, II, 22.

[6] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., pp. 97-98 : « Dieu se tait, et c'est la crise du langage (…) (Aujourd'hui) l'analyse scientifique du langage remplace la communication. On analyse subtilement le système des signes parce qu'ils ne signifient plus rien et que l'homme s'évertue à essayer de redonner une valeur à un instrument de mort. C'est que l'homme ne veut pas savoir que, si son langage portait à l'autre une information vraie, s'il était une communication authentique, cela provenait d'un référentiel dernier … qui était la Parole de Dieu. Dieu parle et l'homme devient apte à parler : sans ce premier dialogue, ce premier vis-à-vis, cette évocation, cette provocation, les sens formulés par l'homme restent confusion, pauvre médium, parce qu'ils ne reposent pas sur une profondeur, parce qu'ils sont, à partir de ce moment, simplement conventionnels ».

la crise de l'histoire, premièrement, et celle du langage. Ses affirmations sur la crise du langage sont tout à fait parallèles à celles sur la crise du sens de l'histoire. Ce qu'Ellul vise est justement la *volonté*, de la part de l'homme, de ne pas saisir les vrais problèmes dans la relation avec Dieu. La soi-disant analyse du langage est aux yeux d'Ellul, pourrions-nous dire, la « feuille de vigne » de l'Adam des temps modernes : la conscience du péché de la part des hommes n'est pas remise en cause dans l'analyse des temps de silence de Dieu. La critique faite aux structuralistes se fonde alors sur le constat d'une condition de rupture et de péché qui naît du fait que la communication – et par conséquent la communion – entre Dieu et l'homme est brisée. Le vrai problème n'est pas dans la structure du langage, mais plutôt dans le message, dans le sens que le langage lui-même peut - ou ne peut pas – apporter aux relations. « Figer le langage en codes et en structures, c'est précisément ne pas croire qu'autre chose puisse 'survenir' : chercher à fonder le langage en soi et sur soi-même, c'est entériner cette solitude qui vient quand Dieu se tait »[1].

L'article se poursuit par deux paragraphes dans lesquels les questions de l'enracinement barthien d'Ellul et sa distinction entre les concepts d'éthique et de morale sont examinées, à partir surtout d'un dialogue avec un autre livre de l'auteur bordelais, *Le vouloir et le faire*. Nous les laissons de côté pour le moment, avec l'engagement de reprendre cette partie du discours en fin de notre travail, lorsqu'on parlera des ouvertures éthiques du discours ellulien sur l'espérance.

Très peu est dit dans cette étude quant au couple déréliction – espérance : la condition de déréliction dans laquelle plonge la société occidentale est, pourrions-nous dire, un sous-entendu. Lagarrigue souligne, par contre, le droit – devoir des individus ayant conscience de cet état de choses à parler, à témoigner de l'espérance dans le monde. L'espérance est « un autre aspect de l''éthique', procédant, comme elle, de la certitude du salut … et de l'impossibilité d'imaginer que ce salut puisse, totalement ou partiellement, passer dans les réalités concrètes de la vie et de la société d'aujourd'hui » [2]. Tout en étant très méfiant vis-à-vis des dialectiques de Jacques Ellul, son présentateur ne peut pas, dans ce contexte précis, se passer d'assumer que l'importance de la « mission » des porteurs d'espérance est tout d'abord dans le fait d'être témoins dans un temps sombre et de crise. Néanmoins, les efforts faits par Ellul pour démontrer l'importance du discours sur l'espérance par des exemples concrets, « sauvetage de l'environnement, sens de la liberté, de la relativité, contestation de la politique absolutisée », « peuvent fort bien être les résultats de l'inquiétude et du sens moral des païens » et sont, par conséquent, inutiles. En conclusion de ce

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 98.

[2] Georges Lagarrigue, « De la connaissance oubliée à l'espérance vécue », art. cit., p. 24.

premier article, Lagarrigue résume sa critique adressée à Ellul : si l'idée de travailler à une critique est bonne, Ellul le fait, hélas, par un « critère spirituel, éminemment subjectif ». Le critère objectif, qui aurait dû être utilisé à son avis, est tout simplement « d'une part, la loi naturelle … et d'autre part … la loi révélée, exposée clairement à l'intelligence chrétienne dans l'Ecriture »[1].

Le deuxième article était annoncé pour « rappeler combien Ellul se montre perspicace dans le tableau concret qu'il brosse d'une Eglise comblant l'absence de Dieu, le vide de la foi, par le trop plein de certitudes 'mondaines' et 'séculières' »[2]. Si, comme nous l'avons vu, Lagarrigue peine à partager les présupposés et les clefs de lecture des œuvres d'Ellul, il est tout à fait de son côté lorsqu'on arrive au concret. Il n'hésite pas à définir ses écrits comme « un manuel de navigation chrétienne par temps de brume épaisse »[3]. Dans des sociétés où « le 'social' est devenu roi »[4], Ellul aurait « successivement prôné … trois formes de pilotage » qui sont analysées dans l'article. Tout d'abord, après la Deuxième Guerre mondiale, Ellul voyait des signes d'espérance dans la défaite des totalitarismes et dans le choix du libéralisme politique et de la laïcité. Le rôle de l'Eglise y était vu comme celui du gardien des limites du système juridique et politique. Dans un deuxième temps, Ellul se découvre plutôt loin de Karl Barth, et revient vers une théologie « traditionnelle », selon laquelle le chrétien n'étant pas de ce monde, joue un rôle fondamental de critique. Mais c'est surtout la troisième forme de pilotage du « capitaine » Ellul qui nous intéresse ici, car elle nous vient directement de *L'espérance oubliée* : l'incognito chrétien. La formule proposée par Ellul permet, à l'avis de Lagarrigue, de dégager foi et politique des liens réciproques : « Religion et politique retrouvent leur autonomie, non pas dans le cœur du chrétien mais au niveau des apparences extérieures et du comportement social »[5]. Il s'agit d'un pas important, à l'avis du professeur strasbourgeois, car il est bien vrai que la situation est grave lorsqu'on regarde aux liaisons entre politique et Eglises. A son avis « la gravité de l'affaire, c'est qu'aujourd'hui, dans bien des cas, la doctrine chrétienne se réduit strictement à l'espérance d'un Au-delà bienheureux (le Royaume de Dieu), étant entendu que ce monde-ci relève entièrement du relativisme politique, relativisme a-moral et non-chrétien, mais sanctifié par le fait que le chrétien croit devoir l'adopter »[6]. En conclusion, l'œuvre de Jacques Ellul est utile aux « chrétiens attachés à la doctrine » : elle peut

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.
[3] Georges Lagarrigue, « Pilotage des Eglises dans les brumes du politique », art. cit., p. 3.
[4] Nous rappelons la définition de « social » proposée par l'auteur de l'article, p. 3 : « il est à la fois la masse convergente et divergente, de tous les citoyens d'un pays donné, et de toutes leurs aspirations avouées et inavouées vers un problématique bonheur de vivre ».
[5] *Ibid*., p. 23.
[6] *Ibid*.

contribuer d'un côté à donner des éléments pour reconnaître les méfaits des « trop nombreux milieux chrétiens que ravagent les incertitudes modernes », et de l'autre à renforcer le « sentiment chrétien dans la tourmente intellectuelle et morale d'aujourd'hui ». En d'autres termes, à apporter de l'espérance. Qui, par contre, peut tout simplement être appelée « foi », car la nommer « espérance » serait, paraît-il, faire preuve d'une trop grande sévérité[1].

4 *L'espérance oubliée* : reprises et actualité

Une fois le livre publié, c'est aux autres de le recevoir et de se l'approprier. En cette dernière partie de section, nous proposons un regard panoramique sur la suite du débat concernant la manière dont Ellul parle d'espérance. Le choix des mots « reprises », au pluriel, et « actualité » n'est pas hasardeux : ce sont deux mots que nous partageons avec Søren Kierkegaard[2] et avec Jacques Ellul lui-même. « Reprise », donc, et non pas « suite » ou « retour », car, comme Kierkegaard le dit, ce n'est pas que d'une répétition, d'un revenir, qu'il s'agit. « Le pain quotidien, une bénédiction qui rassasie »[3], ainsi apparaît la reprise : car libre à la fois de la rêverie de l'espérance (qu'Ellul appellerait plutôt espoir) et du ressouvenir. Reprendre le discours ellulien sur l'espérance signifie se l'approprier à nouveau, y trouver de nouvelles nuances, y reconnaître les racines, l'accompagner au long de l'histoire de la pensée chrétienne. Il s'agit de l'accompagner jusqu'à l'actualité, à notre temps, car situer les grandes thématiques dans un temps précis, le sien, empêche les grandes idées de se figer en absolus et devenir abstraites et lointaines[4].

[1] Georges Lagarrigue, « Pilotage des Eglises dans les brumes du politique », art. cit., p. 23.
[2] Søren Kierkegaard, *La reprise*, Paris, Flammarion, 2008, éd. Nelly Viallaneix.
[3] Søren Kierkegaard, *La reprise*, op. cit., p. 67. Nous voulons partager une remarque du philosophe danois : «Supposons que Dieu lui-même n'ait pas voulu la reprise : le monde n'aurait jamais existé. Ou bien Dieu aurait suivi les plans faciles de l'espérance, ou bien il aurait tout appelé à sa mémoire : pour le garder dans le ressouvenir. Mais il ne le fit pas. Le monde subsiste donc et il continue de subsister parce qu'il est une reprise » (*ibid*.).
[4] Jacques Ellul, *Les sources de l'éthique chrétienne*, *op. cit*., pp. 68-71 : en réfléchissant sur l'importance du cadre dans lequel les êtres humains portent la recherche d'une éthique et d'un sens à leur vie, il souligne ceci : « L'actualité véritable n'est pas le quotidien mais ce sur quoi repose le quotidien, ce qui provoque et détermine le quotidien. L'actualité véritable se situe à un niveau un tout petit peu plus profond que l'intérêt immédiat de l'homme quelconque pour la photo de son journal. … la vraie actualité, c'est la forme prise par l'homme et la société à la suite du développement technique, c'est la croissance multiforme du pouvoir de l'Etat, c'est la systématisation de l'Economie, c'est la possession intérieure de l'homme par les moyens psychologiques, c'est la création des Mythes nouveaux » (p. 69). Il ne s'agit pas vraiment d'un cadre lumineux. Et pourtant, il n'est pas possible de se passer de cette actualité, si l'on veut que la présence du christianisme soit une présence à *son propre* monde. Autrement, la recherche d'une éthique ne sert à rien, et surtout il n'y aurait pas de relation véritable au Transcendant : « C'est donc en tant qu'homme de son époque qu'il [le chrétien] recevra le choc de la Parole de Dieu et le traduira, en témoignera, et c'est par son intermédiaire que l'actualité sera présente dans l'éthique qu'il essayera de formuler » (p. 70). Dans cette démarche, le but du croyant est d'effectuer une « prise de conscience, plus que la reconnaissance intellectuelle » (p. 71). Très intéressant, dans ce

Pour cela, nous allons analyser, et saluer ainsi l'apport de cinq autres savants ayant d'une manière ou de l'autre offert des contributions importantes à la réflexion : Gabriel Vahanian, Maurice Weyembergh, Lawrence J. Terlizzese, Christophe Chalamet et Bernard Rordorf. Les dates de ces publications parlent assez clairement : quoi qu'il ait été dit, le discours sur l'espérance demeure une « provocation » au fil du temps.

4.1 Gabriel Vahanian, 1983

En 1983 une *Festschrift* en honneur de Jacques Ellul est publiée à l'occasion de sa retraite[1]. Parmi les auteurs, Gabriel Vahanian affronte la question de l'espérance[2]. Le dialogue entre les deux professeurs est riche et profond, comme nous allons le voir plus loin. Nous suivons les pas de Frédéric Rognon[3] lorsqu'il souligne trois points cruciaux de ce dialogue-confrontation entre eux deux : l'interprétation de la technique, le sens du mot « utopie » et le rôle de la théologie. Pour le moment, nous nous bornons à souligner en quoi l'apport de cet article – ainsi que des textes des quatre autres théologiens qui suivront - est important dans le cadre de notre étude sur l'espérance et sur la pertinence de ce thème pour notre époque. Le reste de la confrontation entre les deux savants - touchant notamment à l'enjeu de l'eschaton, un des deux défis principaux de notre recherche (le deuxième étant celui de la prophétie) - concerne des sujets tels l'apocalyptique et l'utopie, et arrive à atteindre la question de fond sur le rôle de la théologie dans la société technicienne[4]. Nous approfondirons tout cela plus loin.

La première remarque à faire sur la réflexion concernant l'espérance, en présentant les observations de Vahanian, est que, à son avis, *L'espérance oubliée* représente un point crucial dans l'œuvre d'Ellul : « Après 1972 la pensée d'Ellul s'affine, au point qu'on peut y déceler comme l'amorce d'un virage. *L'espérance oubliée* tranche sur la théologie antérieure, et par le ton et par la substance »[5]. Nous partageons cette remarque pour plusieurs raisons, et nous allons les argumenter au fur et à

contexte, est l'article de notre auteur publié sur les *Cahiers de Villemétrie* : « Conscientisation et témoignage intérieur du Saint-Esprit », art.cit.

[1] Etienne Dravasa, Claude Emeri et J.-L. Seurin, *Religion, société et politique. Mélanges en hommage à Jacques Ellul*, Paris, PUF, 1983. La traduction en anglais de cet article ouvre l'essai de Darrel Fasching, *The thought of Jacques Ellul : a systematic exposition*, New York-Toronto, Mellen, 1981, pp. xiii-xxxviii.

[2] Gabriel Vahanian, « Espérer, faute de foi ? », *ibid*., pp. 153-167.

[3] Frédéric Rognon, *Générations Ellul. Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, Genève, Labor et Fides, 2012, pp. 303-310.

[4] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance,* Genève, Labor et Fides 2014, (éd. Yves Ellul et Frédéric Rognon), pp. 21-22 et 85-101.

[5] Gabriel Vahanian, « Espérer, faute de foi ? », art. cit., p. 158.

mesure de notre propos. Quant à lui, le théologien, à l'époque professeur à Syracuse (Etats-Unis), fonde son affirmation sur le fait que l'interprétation du transfert du religieux dans la société technicienne tel qu'il est illustré dans *L'espérance oubliée*, ouvre la porte au choix de remplacer, dans les œuvres successives, le mot « mythe » par « utopie ». Vahanian rappelle la dénonciation d'Ellul selon laquelle le monde produit une « surabondance de mythes » qui « ne sont plus les *mêmes* qu'autrefois » (*L'espérance oubliée*, p. 81). Une des preuves de ce changement est justement dans le fait que notre auteur changera bientôt de mot : dès *La trahison de l'Occident* et *Le système technicien* il parlera d'utopie et non plus de mythe[1]. Le concept d'utopie, chez Ellul, assume une nuance négative et critique en mouvement contraire par rapport à la définition soutenue par Vahanian[2]. Nous approfondirons davantage cette thèse. Néanmoins, ce qu'il est important de souligner dès maintenant, c'est que, en général, Vahanian concorde avec Ellul sur le discours du déplacement du sacré et de la nécessité d'un travail de désacralisation. Cela signifie, rappelle-t-il citant *La technique ou l'enjeu du siècle* et *L'espérance oubliée*, que la religion est plus que jamais présente dans le monde moderne, et que la technique est le destinataire prioritaire de la religiosité de ce monde. Bien loin d'avoir été évacué, le religieux n'a fait que changer de place : de la nature à la technique. Des années plus tard[3], en rappelant une expression des *Nouveaux possédés* : « Ce n'est pas la technique qui nous asservit, mais le sacré transféré à la technique », Vahanian montrera encore son accord profond avec notre auteur sur ce point-là. La question restera la même : « D'ailleurs, bien plus que la technique n'est-ce pas cette démission de l'homme qu'Ellul dénonce ? »[4]. Au théologien revient le mérite d'avoir été parmi les rares lecteurs d'Ellul à souligner cette distinction, en soulignant par cela le fait que l'auteur bordelais n'était en rien un

[1] Il est important de préciser qu'en fait, le premier signe évident de ce passage de vocabulaire se trouve plus tôt, en 1973 : dans *Les nouveaux possédés*, *op. cit.*, Ellul analyse la question du mythe, et l'associe au discours sur l'Utopie et sur sa fin (il cite par exemple Mannheim, Marcuse et Goldschmidt). Il affirme : « L'Utopie présente alors le double visage que nous avons discerné dans le mythe : elle est d'un côté justification de la situation présente, et de l'autre, le recours de l'homme qui ne peut rien changer à cette situation, et se donne alors des raisons d'y vivre. L'Utopie est le «'negro spiritual' des intellectuels de l'Occident moderne. … L'Utopie permet de vivre et de se retrouver dans ce monde présent, en lui échappant. Elle remplit donc exactement un des rôles du mythe » (pp.150-151). Il est pour nous assez évident qu'il y a là une suite du discours de *L'espérance oubliée* qui commence par la distinction entre espoir et espérance. Nous y reviendrons amplement.

[2] Il y aurait des dizaines de citations possibles pour argumenter cette affirmation. En voici une pour toutes, lors du dialogue avec Madeleine Garrigou-Lagrange, *A temps et à contretemps*, *op. cit*., p. 176 : « L'utopie c'est l'achèvement de la mort de l'homme. Et de sa mort très concrète : les deux dernières grandes utopies ont été l'image idéale et future du nazisme et du stalinisme ! ». Vahanian, de son côté, affirme se référer plutôt « à Thomas More, qui critique la société anglaise de son époque au moyen d'une vision universaliste : il proclame qu'il pourrait en être autrement, que l'impossible seul est possible ». Entretien cité par Frédéric Rognon, *Générations Ellul. Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, *op. cit*., p. 309.

[3] Gabriel Vahanian « Anarchie et Sainteté ou l'illusion du Sacré », *Foi et vie*, vol. 93, n°5-6, Décembre 1994, pp. 153-167.

[4] *Ibid*., pp. 164-165.

« technophobe ». Ce qui pose un premier problème, dans le dialogue entre Vahanian et Ellul, n'est donc pas la critique de la technique en soi, mais plutôt l'affirmation de ce dernier accusant la technique de proposer la sacralisation de l'utopie (de l'humain parfait, par exemple, ou d'une société totalement technicisée, et ainsi de suite). Selon Ellul, là où, dans le monde « naturel », le Sacré était dogme, dans la société technicienne l'Utopie aurait pris la place de ce Sacré. Le nœud de la critique de l'auteur de *Dieu et l'utopie*[1] ne peut, bien sûr, être que celui-ci : au contraire de notre auteur, Vahanian plaide pour une vision positive et constructive de l'idée d'utopie, pour une réappropriation du concept dans le contexte de la foi – et en ceci il rejoint plutôt les trois conférences de Paul Ricœur de 1967[2].

Jusqu'à ce qu'il affirme que « l'incompatibilité du monde classique et du monde moderne est liée à une sorte de mutation culturelle qui met en jeu des formes nouvelles de religiosité, lesquelles démentent les présupposés de la connaissance religieuse traditionnelle tant dans ses croyances que dans ses pratiques », le professeur de Syracuse suit sans problème son collègue. Il s'en éloigne lorsqu'Ellul « en déduit une incompatibilité encore plus radicale entre le monde moderne et la foi chrétienne »[3]. Allons plus en profondeur. Le deuxième problème dans le discours de l'espérance surgit lorsqu'on assume le constat que le temps moderne est un temps de crise – de déréliction. Certes, l'enjeu est celui entre sacré et magie, entre technique et efficacité. Le vrai centre de la question ne se situe pas, par contre, du côté de la technique, mais plutôt de celui de la théologie – mieux encore, du Sens. Sur ce côté-là, les deux auteurs sont à la fois en accord et en désaccord. L'accord se situe sur le « diagnostic » : la situation de crise. C'est sur la lecture de ce diagnostic qu'il n'y a pas de rencontre : plus encore, c'est justement sur ce point que Vahanian critique davantage Ellul, pour la précision à partir de l'affirmation de *L'espérance oubliée* selon laquelle « dans un monde technicien 'la foi est finalement impossible' »[4]. Mais, objecte justement le théologien, « seul un pécheur peut dire : *je crois*. Et le dit dans la mesure où précisément, rien au monde ne l'y ayant préparé, tout l'y accule. Bref, Ellul nous doit au moins quelques explications, surtout s'il veut en arriver à la conclusion que nous vivons en un temps de déréliction, un temps 'sans foi, sans parole et sans issue' (EO p. 211), parce que 'l'homme de ce temps et imperméable à l'annonce de l'Evangile' (EO p.77) ». Objection restée malheureusement sans réponse, hélas, du vivant des deux auteurs. Dès 2014, nous trouvons une piste remarquable dans une des œuvres posthumes d'Ellul, *Théologie*

[1] Gabriel Vahanian, *Dieu et l'utopie : l'Eglise et la technique*, Paris, Cerf, 1977.
[2] Paul Ricœur, *Plaidoyer pour l'Utopie ecclésiale*, *op. cit*.
[3] Gabriel Vahanian, « Espérer, faute de foi ? », art. cit., p. 157.
[4] *Ibid*., p. 164, cit. *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 181.

et Technique[1]. Dans un paragraphe au début de ce volume imposant et profond, Ellul parle de la recherche menée par son collègue. Cette recherche mérite un approfondissement, aux yeux de notre auteur, car, comme il aura à l'affirmer, « On aperçoit …assez clairement en tout ceci la relation : Technique – Utopie - Royaume de Dieu – Transcendance - *Eschaton*. Je crois que ce faisant Vahanian a, le premier, établi le Statut théologique de la Technique »[2]. Ellul voit bien « que l'utopisme n'existe pour Vahanian que dans son *rapport* à la foi, et pas n'importe laquelle, mais expressément la foi chrétienne » et il commente : « Il s'agit alors de poser le rapport entre Utopie et *Eschaton* »[3]. C'est ce que nous allons faire plus loin, pour offrir à ces deux maîtres un temps de rencontre de plus.

Revenons à la conférence sur l'espérance, où Vahanian entre dans une surenchère : la vraie origine de la crise, la vraie faute ne serait-elle pas finalement dans « l'inanité de toutes nos constructions théologiques ? »[4]. Non pas donc dans le fait que la théologie fasse son travail, mais qu'elle le fait *mal* ? L'obstination de Jacques Ellul à refuser tout dialogue entre foi et technique et à ne rebondir que sur l'espérance n'aboutit qu'à en parler comme si elle était une « solution de rechange ». En ce sens, le titre de l'exposé de Vahanian : « Espérer, faute de foi ? », représente une critique tout à fait pertinente.

A partir de ce dialogue, à notre avis, l'objection principale de la part de Vahanian à la théologie de l'espérance selon Ellul se formule ainsi : « Au lieu de passer franchement du système symbolique du mythe à celui de la technique, du sacré à l'utopie, Ellul ne veut ni sauter le pas ni revenir en arrière, et croit pouvoir remédier aux carences de la théologie en passant de la foi à l'espérance : dans un monde avec lequel la foi n'est pas ou, plus exactement, n'est pas encore compatible, il ne reste plus qu'à espérer… Mais de quelle espérance peut-il s'agir dès lors qu'on scinde la foi qui consiste, justement, à déplacer les montagnes, ou à dire au paralytique : lève-toi et marche ! Sans cet utopisme de la foi … l'espérance n'est-ce pas … simplement un euphémisme pour l'illusion des illusions, l'illusion religieuse ? »[5]. Néanmoins, sous certains aspects, la définition de l'espérance proposée par Vahanian rejoint tout à fait celle d'Ellul. En effet, il souligne que lorsqu'on espère on ne refuse pas seulement le silence de Dieu, on refuse le Dieu *qui se tait* : « Un Dieu qui se tait n'est pas un Dieu, mais une idole ». Par conséquent, « espérer, c'est marcher devant Dieu, et par là même

[1] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit*., pp. 85-101 notamment.
[2] *Ibid*., p. 96.
[3] *Ibid*., p. 90.
[4] Gabriel Vahanian, « Espérer, faute de foi ? », art. cit., p. 165.
[5] *Ibid*., p. 166.

contester le Dieu qui se tait, et rompre avec lui et donc, *a fortiori*, sitôt qu'on le prend pour une idole et qu'on le croit mort, rompre avec soi-même. En contestant le silence de Dieu, l'espérance ouvre le chemin à la parole de Dieu, elle ouvre la voie au royaume que, tout en le mettant entre nos mains, Dieu seul réalise »[1]. Par cela, Vahanian aussi adresse sa critique à la théologie de la mort de Dieu – lui, auteur de *La mort de Dieu*[2].

En conclusion de ce premier regard sur le dialogue entre les deux auteurs, nous ne pouvons que souligner le fait qu'il s'agit là de l'une des confrontations les plus intéressantes sur les contenus de l'œuvre théologique de Jacques Ellul. Onze ans après la publication de *L'espérance oubliée*, la consistance théologique des affirmations de notre auteur sur le discours de l'espérance avait été prise au sérieux. Utopie, déréliction, crise de la théologie et rôle de l'espérance dans la recherche d'une sortie de cette crise : ces quatre arguments nous accompagneront tout au long de notre chemin.

4.2 Maurice Weyembergh, 1989

Six ans après Vahanian, soit dix-sept ans après *L'espérance oubliée*, un autre chercheur se penche sur le thème de l'espérance. De ce savant, le Belge Maurice Weyembergh, nous avons un portrait « ellulien » nous suggérant de remarquer une caractéristique tout d'abord : « Il se définit agnostique »[3]. Remarque tout à fait intéressante, car c'est justement en tant qu'agnostique qu'il se montre particulièrement interpellé par la dimension eschatologique du discours sur l'espérance. Espérance, d'ailleurs, et non pas espoir. La première chose indiquée dans cette lecture du discours ellulien est, en effet, la distinction cruciale entre les deux mots : « espoir » et « espérance ». Approfondi, comme nous l'avons vu, dans *L'espérance oubliée*, ce discours est souligné par Weyembergh, qui l'indique comme étant une « voie d'approche privilégiée »[4] pour la compréhension de notre auteur. Cette lecture est en effet caractérisée par une vraie et propre « reprise » de la distinction ellulienne. Il s'agit d'un très bon choix, car entre temps d'autres œuvres étaient parues aidant à mieux esquisser un cadre du discours plus articulé : parmi elles, *L'éthique de*

[1] *Ibid*., p. 167.
[2] Gabriel Vahanian, *La mort de Dieu. La culture de notre ère post-chrétienne*, Paris, Buchet-Chastel, 1962.
[3] Frédéric Rognon, *Générations Ellul. Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, *op. cit*., pp. 323-327. Cit. p. 323.
[4] Maurice Weyembergh, « Espoir et espérance chez J. Ellul », Robert Legros *et al*., *L'expérience du temps. Mélanges offerts à Jean Paumen*, Brussels, Ousia, 1989, pp. 199-226, ici p. 201 : « Analyser la manière dont Ellul les oppose (espoir et espérance, ndr.) et les conjugue, suivre la dialectique de leurs relations constitue, je crois, une voie d'approche privilégiée ».

la liberté, les notes sur la dialectique, *La raison d'être, Ce que je crois* et *A temps et à contretemps*[1], avec lesquelles le professeur belge est clairement en dialogue.

Ce qu'il appelle « dialectique » entre les deux concepts – et que nous allons appeler plutôt un parallélisme, car à notre avis, dans ce cadre, l'autre élément du couple dialectique est la déréliction, et non pas l'espoir – aide le lecteur et la lectrice d'Ellul à « saisir les articulations essentielles » de la pensée de notre auteur. Pour le dire avec Weyembergh, « l'espoir culmine dans l'*utopie* et il ne peut se passer, lorsqu'on vient à la praxis, de la violence. L'espérance culmine dans la *récapitulation* (au sens théologique) et elle est antithétique de toute violence. L'espoir appartient à l'ordre de l'Eros, l'espérance est liée à celui de l'Agape »[2]. Par cela, l'apport du savant belge aide à mieux comprendre l'écart entre Jacques Ellul et Gabriel Vahanian. Il y aurait donc continuité et une certaine dialectique (entre temps approfondie aussi par Jacques Ellul lui-même), permettant à l'analyste l'individuation de deux démarches parallèles : d'un côté, les trois étapes espoir-violence-Eros, culminant dans l'Utopie. De l'autre, un deuxième parcours : espérance - non-violence - Agape, culminant dans la récapitulation, et étant par conséquent en lien avec la liberté. C'est justement dans cette deuxième dynamique que se situe l'enjeu fondamental dans l'œuvre d'Ellul entre espérance, liberté et eschatologie. « L'histoire, celle qui a un sens, naît du dialogue que Dieu a instauré avec l'homme : ce dialogue est rendu possible par le fait que Dieu conduit et invite l'homme à la liberté (Raison d'être 1987 p. 280) … dans le langage théologique, Christ a triomphé des puissances *en vérité* mais non encore dans *la réalité*, ce qui explique qu'elles redoublent d'intensité. Cette distinction est essentielle pour notre propos, *puisque c'est l'écart entre la vérité et la réalité qui ouvre le champ de*

[1] Nous rappelons une petite liste de publications d'Ellul éditées en cette période, liées de manière particulière à la recherche de Weyembergh. *Ethique de la liberté*, 2 tomes, Genève, Labor et Fides (coll. Nouvelle série théologique n.27 et 30), 1973 et 1975 ; *Les nouveaux possédés*, Paris, Mille et une Nuits, 2003 (original 1973) ; *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville*, Paris, Gallimard, 1975 ; *La foi au prix du doute : "Encore quarante jours.."*, Paris, la Table Ronde (coll. Contretemps), 2006 (original, Gallimard 1980) ; « On dialectic », in Clifford J. Christians et Jay Van Hook (éd.), *Jacques Ellul : interpretive essays*, Urbana-Chicago-London, University of Illinois Press, 1981 ; *La parole humiliée*, Paris, Le Seuil, 1981 ; *A temps et à contretemps* (avec Madeleine Garrigou – Lagrange), Paris, Le Centurion, 1981 ; *La subversion du christianisme,* Paris, La Table Ronde (coll. La petite Vermillon), 2011 (original 1984) ; *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1987 ; *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, Paris, Seuil, 1987.

[2] Maurice Weyembergh, « Espoir et espérance chez J. Ellul », art. cit., p. 201. Parmi les différences entre espérance et espoir, Weyembergh souligne les suivantes : l'espoir « est de l'ordre du possible », et est rationnel. Par conséquent, il « tourne à l'utopie » (p. 210-211). « L'espoir relève donc d'une pratique strictement humaine, qui rabat d'abord le vertical sur l'horizontal, mais idéologise, sacralise ou idolâtrise ensuite l'horizontal » (p. 211). Le premier niveau de cette dynamique se remarque dans l'axe technique-Etat et dans le conséquent espoir de la révolution, portant nécessairement à l'affirmation que (Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville*, *op. cit.,* p. 220) vu que « la ville a toujours été au centre des préoccupations de l'homme », il faut poser la question « pourquoi les utopies sont-elles toujours urbaines ? ». L'espérance, quant à elle, est attente, prière, réalisme. Elle donne donc du recul pour pouvoir être présent au monde de manière « déconditionnée » (p. 214-215, citation de *L'Espérance oubliée*, *op. cit.,* p. 190). Elle a son ouverture dans l'eschaton, dans la promesse. Nous arrivons ici à l'autre trait important de la lecture qui nous intéresse.

l'espérance »[1]. C'est dans l'histoire que sont manifestés les conflits entre ce qui est «réel » et ce qui est « vrai » : la liberté de conduire le jeu est donnée par Dieu à l'être humain, et fait que l'on puisse « suivre ses inclinations », pour le pire et pour le meilleur. Par conséquent, l'histoire est aussi le domaine dans lequel les « puissances » sont à l'œuvre[2].

La lecture proposée par Weyembergh offre, alors, au moins deux réflexions fondamentales : une concernant l'interprétation de l'histoire et la deuxième liée à la perspective eschatologique et notamment au discours de la « récapitulation ».

Quant à la première thématique, Weyembergh contribue à souligner le fait qu'il y a chez notre auteur une pensée organique et originelle concernant le concept d'histoire. Il rappelle un passage de l'un des entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange : « Je ne crois pas à une fatalité permanente, au poids inexorable de la force des choses », affirme Ellul. Plus encore, « la fatalité s'exerce lorsque l'homme démissionne ». Remarque très proche de celle, antérieure, de Paul Ricœur, selon lequel le fait qu'on puisse vivre une forme précise de « fatalité » - à savoir celle suscitée dans le cadre que le philosophe appelle « le danger de la technocratie » - fait qu' « il est toujours possible que les incompétents que nous sommes tous soient éliminés par ceux qui savent, et qu'il y ait donc confiscation de la décision par les compétents. Mais il faut bien dire que cette confiscation se nourrit de notre démission »[3]. Pour revenir à ce qu'Ellul dit de l'histoire, si notre démission signifie le triomphe de la fatalité, il faut souligner qu'au contraire, « lorsque les structures, les rapports entre les groupes, les intérêts, les coalitions, les idéologies ne sont pas encore figés, fixés, lorsque des faits nouveaux paraissent qui changent les données du jeu, alors, à ces moments l'homme peut prendre des décisions qui orientent l'histoire, mais, très tôt, tout devient rigide et mécanique, alors on n'y peut plus rien »[4]. De fait, traduit Weyembergh, « l'histoire est contingente et le chrétien doit être le premier à tenter d'utiliser ces moments fluides, où l'ouverture est possible »[5]. La question du sens de l'histoire n'est donc pas simplement un caprice philosophique, mais le nœud sur lequel se fonde la possibilité ou pas d'une « présence » chrétienne au monde.

---

[1] *Ibid*., pp. 204-205, je souligne cette dernière expression.

[2] Il est important de souligner ceci : Weyembergh rappelle qu'Ellul utilise ici une double terminologie : ce qu'il appelle « les puissances » (*exousiai*) en milieu théologique, est appelé « aliénation » dans le contexte profane.

[3] Paul Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, *op. cit*., p. 35.

[4] Jacques Ellul – Madeleine Garrigou-Lagrange, *A temps et à contretemps*, *op. cit*. p. 97.

[5] Maurice Weyembergh, « Espoir et espérance chez J. Ellul », art. cit., p. 209. L'auteur cite par la suite un admirable passage de *La raison d'être* (*op. cit*., p. 320) : « Il y a un moment où les choix sont possibles. Un moment où tu peux décider entre les temps favorables. ... Et puis vient le temps où se gèlent les situations, où le déterminisme devient total et rigoureux, où tu n'as plus de choix, où tu es obligé d'obéir à la nécessité. Voilà pourquoi il faut se souvenir du créateur dans la jeunesse, et dans chaque jeunesse : celle des situations, des sociétés, des associations, des cultures, des relations politiques, des Eglises ».

Le deuxième trait tout à fait important et bien souligné par Weyembergh dans sa lecture est celui de l'horizon eschatologique. Ce discours, enraciné dans l'idée d'espérance, est lié tout particulièrement à l'idée que celle-ci ait son accomplissement dans ce qu'Ellul appelle « récapitulation ». Nous nous approprions la définition proposée par Weyembergh : « Par récapitulation, Ellul vise essentiellement deux choses : dans la lecture de la promesse qu'il propose, la venue du Royaume va de pair avec l'assomption de la ville, œuvre humaine à l'origine, mais ici acceptée et transfigurée par Dieu. Le christianisme est la seule foi qui conçoive le paradis comme une ville, la Jérusalem céleste »[1]. Loin d'esquiver la question par l'affirmation de son choix agnostique, le professeur belge décide plutôt de se mettre en dialogue avec notre auteur, à partir de l'affirmation que, si l'on veut vraiment comprendre Ellul, on ne peut pas se passer de l'élément eschatologique de son discours. L'importance de garder la perspective eschatologique dans l'ensemble des écrits d'Ellul est rappelée par la citation de l'expression rencontrée dans *A temps et à contretemps* selon laquelle tout est à vivre dans la perspective « de la lumière eschatologique du salut final »[2].

Certes, cela ne peut pas ne pas aboutir à une critique, de la part du professeur de Bruxelles. A son avis, Ellul propose finalement une éthique « absolue » : « Ellul ne rejoint-il pas, sur le plan éthique, l'utopisme (la recherche de la perfection) qu'il dénonce par ailleurs ? »[3] - demande-t-il. Et ailleurs, en tissant le lien entre les deux thématiques : « Reste que le non-croyant, qui ne participe pas de l'espérance, est bien obligé, lorsqu'il lit Ellul, de s'interroger sur tous ces espoirs qui ne seraient qu'autant d'illusions et de se demander s'il n'a pas tendance à minimiser les conséquences, notamment la violence, qui en résultent. Mais il peut retourner la question : Ellul ne succombe-t-il pas à la tentation de l'apocalyptique, ne vise-t-il pas, consciemment ou inconsciemment, à détruire l'espoir pour mieux nous préparer à nous tourner vers l'espérance ? »[4].

Reste un doute de fond, finalement : « Le lecteur incroyant peut difficilement se libérer de l'impression que la vanité de l'espoir est systématiquement mise en évidence pour mieux magnifier l'espérance. Que les entreprises humaines, d'ailleurs aussi celles de la chrétienté, soient vouées à l'échec et porteuses de danger, est indéniable. Cela n'implique cependant pas qu'il faille troquer

[1] *Ibid*., p. 217. Cette thèse particulièrement intéressante, et typique de notre auteur, sera soulignée aussi par David W. Gill dans ses études concernant le rôle de la Bible dans les écrits elluliens. (David W. Gill, *The Word of God in the ethics of Jacques Ellul*, Metuchen, N.J., 1984 et David W. Gill, « Jacques Ellul's view of Scripture », in *Journal of the Evangelical Theological Society*, 25/4, December 1982, pp. 467-478. Nous en parlerons plus loin.

[2] Maurice Weyembergh, « J. Ellul. Notice », *Archives de philosophie du droit*, vol. 39, 1995, pp. 7- 14 (citation de Jacques Ellul – Madeleine Garrigou-Lagrange, *A temps et à contretemps*, *op. cit*. p. 187 aux pp. 7 et 14 de l'article).

[3] Maurice Weyembergh, « Espoir et espérance chez J. Ellul », art. cit., p. 226.

[4] *Ibid.*, pp. 203-204.

l'espoir contre l'espérance. L'échec est sans doute une des conditions d'existence des êtres finis. La critique de l'espoir *et* de l'espérance est d'ailleurs possible à partir de la finitude elle-même, que l'on songe à *L'homme révolté* et à Camus, qu'Ellul admirait au demeurant »[1].

Pour résumer et conclure, il nous paraît possible d'affirmer que l'étude de l'œuvre d'Ellul reçoit à travers la lecture de Maurice Weyembergh une contribution très importante : le rôle crucial de la perspective eschatologique dans la dynamique de l'espérance est tout à fait évident, non seulement en tant que telle mais aussi en raison des interpellations qu'elle suscite. D'un autre côté, l'importance de souligner la différence profonde entre espérance et espoir nous paraît indéniable, quoique, comme nous disions, plus qu'un couple dialectique nous préférons les définir comme deux éléments en parallèle.

4.3 Lawrence J. Terlizzese, 2005

Dans le milieu nord-américain, nous l'avons dit, Jacques Ellul a suscité beaucoup d'intérêt, tout en n'étant jamais parti de l'autre côté de l'océan Atlantique. C'est la critique de la technique avec sa perspective théologique qui interpelle tout particulièrement les savants aux Etats-Unis et au Canada. Néanmoins, Lawrence J. Terlizzese a été touché par le discours plus spécifique de l'espérance. Sa thèse en doctorat, soutenue en 2003 est devenue un livre en 2005[2]. Le cœur de son analyse est que « hope expresses more than an area of concentration in Ellul's thought: it is the central idea that binds its disparate elements together. … to understand hope we must first comprehend its absence. This entails what causes the absence of hope, namely the world's embrace of technique and the abandonment of God. … I will argue that the idea of hope in the thought of Jacques Ellul can only be properly understood in light of dialectic struggle between negatives, which amount to factual representation of the modern world, and positives, through which hope exert itself in the face of these facts »[3]. L'espérance serait donc l'idée centrale, le pivot pour l'interprétation de l'ensemble de l'œuvre de notre auteur. Comme nous allons l'affirmer tout au long de notre travail, nous partageons tout à fait l'affirmation qu'il n'est pas possible de séparer l'idée d'espérance de celle de « déréliction », car la compréhension des affirmations théologiques aussi bien que sociologiques de notre auteur ne peut se passer de la relation dialectique entre ces

[1] Maurice Weyembergh, « J. Ellul. Notice », art. cit., p. 14.
[2] Lawrence J. Terlizzese, *Hope in the thought of Jacques Ellul*, *op. cit*.
[3] *Ibid*., p. xi.

deux concepts. En même temps « Ellul offered no system of hope, no theology of hope, and no synthesis that can sum it all up. There is the perpetual movement of hope or there is nothing »[1]. Ceci probablement car dans son discours, Ellul souligne le lien profond entre liberté et espérance : en rappelant une affirmation de Patrick Chastenet, Terlizzese rappelle qu'il est clair, pour notre auteur, que « le chrétien est libre parce qu'il espère»[2]. Autrement dit, tel qu'on le lit dans *L'espérance oubliée* : « La liberté, c'est l'expression éthique de l'homme qui espère. L'espérance, c'est la relation avec Dieu de l'homme libéré par Dieu »[3]. Nous prenons note, avant de poursuivre, d'une importante distinction proposée par le chercheur américain entre « utopianism » et « Christian (eschatological) realism »[4], dont on parlera avec plus de soin plus loin dans notre recherche. En général, si dans l'interprétation de Lawrence J. Terlizzese « hope in Ellul's thought may be described as the anti-system system, or the anti-philosophical philosophy », et si nous partageons le constat qu'il y a dans l'espérance « un élément indomptable et sauvage »[5], il nous est de plus en plus simple de comprendre qu'Ellul affirma l'impossibilité de « contenir » l'espérance dans un discours philosophique ou théologique. Terlizzese, comme Weyembergh, souligne notamment la distinction importante entre « espoir » et « espérance ». Par les trois « attitudes » de l'attente, de la prière et du réalisme, la foi chrétienne (nourrie par l'espérance) situe l'être humain dans la dimension de l'espérance et le libère de l'espoir.

Il nous paraît important de souligner, dans l'importante œuvre du chercheur nord-américain, trois points tout particulièrement importants pour notre parcours, le premier étant l'affirmation qu'Ellul avait une « eschatological view of history ». Dans une vision du Temps divisé tout d'abord en trois grandes tranches - préhistoire, histoire, posthistoire – Ellul argumente une thèse selon laquelle la technique est devenue l'environnement de la société post-historique. Par cela, elle pose des problèmes concrets, mais aussi des questions de sens, et est à l'origine de la sensation d'absence d'espérance de son temps. C'est dans ce cadre que notre auteur propose sa propre « vision eschatologique de l'histoire ». A l'avis de Terlizzese, Ellul l'aurait formulée à partir de ce qu'il avait reçu de trois différentes interprétations de la « fin de l'histoire » : la vision traditionnelle

[1] *Ibid*., p. xii.
[2] Patrick Troude Chastenet, *Lire Ellul : introduction à l'œuvre socio-politique de Jacques Ellul*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1992, p. 156 (Terlizzese, p. xii).
[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 232.
[4] Lawrence J. Terlizzese, *Hope in the thought of Jacques Ellul*, *op. cit*., p. xiii. Terlizzese se met dans ce cadre en discussion avec un autre *scholar* de la pensée ellulienne aux Etats-Unis, Darrel J. Fasching, auteur de *The Thought of Jacques Ellul : a systematic exposition*, New York, Mellen, 1981.
[5] *Ibid*., p. 164.

(apocalypticism)[1], celle téléologique[2] (appartenant aux théologies de la mort de Dieu et à l'existentialisme), et celle appartenant au « deconstructionism », c'est-à-dire au postmodernisme[3]. Cette lecture, affirme le chercheur américain, est très utile pour mieux comprendre les raisons de l'importance du discours sur l'espérance : « from this position, Ellul created an eschatological view that saw the return of Christ as creating new possibilities at the present moment of crisis »[4].

Le deuxième apport intéressant de la part de Terlizzese est l'accent mis sur le discours de la déréliction, en anglais « abandonment » : ce ressenti est enraciné, nous l'avons vu, dans le fait que la technique est devenue le milieu de la société post-moderne. Ayant remplacé tout ce qui était d'une manière ou d'une autre « sacré » pour l'être humain, la technique est devenue le nouveau sacré. Dans cette immense machine produite par les engrenages de la technique, le seul résultat non atteint a été celui de détruire la religion. Tout en étant dans un temps rationnel, l'être humain n'a pas réussi à se libérer du religieux. Mais la conscience de vivre en un temps de sacralisation des phénomènes techniciens ne fait que renforcer le sentiment d'avoir été abandonnés par le Dieu Vivant. Ce sentiment ne peut qu'être augmenté et argumenté par les affirmations du structuralisme et du « post-historicism ».

Last but not least, dans l'analyse des côtés « réels », concrets, concernant les « human foundations » de l'espérance, avec en particulier les ouvertures éthiques de ce discours, nous soulignons tout particulièrement l'accent que Terlizzese met sur l'idée *d'éthique de la non-puissance*. Dans le dernier chapitre de son ouvrage, le chercheur nord-américain s'arrête sur les « politiques de l'espérance ». Il est intéressant que, selon cette lecture d'Ellul par le fil conducteur de l'espérance, le dernier mot soit dit justement sur le choix éthique de la non-puissance. En alternative à la toute-puissance aussi bien qu'à l'impuissance, notre auteur souligna le troisième choix : celui de *ne pas exercer* sa puissance, lorsque cela peut impliquer de la violence, de l'injustice, de la souffrance. Choix individuel, nécessairement, mais parce que l'individu seulement – et non pas le groupe, la communauté, le « clan » - peut être à l'origine de l'espérance vécue.

---

[1] La vision « classique » de la fin des temps, cf. pp. 27-28, et le « secular apocalypticism », pp. 28-35.

[2] La vision téléologique, pp. 35-41: « The notion of the 'end of history' does not mean the cessation of present time, … (it) conveys the idea of culmination. The 'end' is a teleological one (telos) … in the same connection history can be understood as directional or progressive. … The present form of technological society based on rational organization is the only possible fulfillment of history's long development », *ibid*., pp. 35-36.

[3] *Ibid*., pp. 41-46 : heritage de Nietzsche et Heidegger, passé par Derrida et Foucault, "this view ends history by denying that history exists". Une thèse de doctorat très intéressante et approfondie est en cours de rédaction à propos de la relation entre Jacques Ellul et les mouvements postmodernistes : il s'agit du travail de Jacob Rollison, à l'Université d'Aberdeen.

[4] Lawrence J. Terlizzese, *Hope in the thought of Jacques Ellul*, *op. cit*., p. 26.

Par cela, Terlizzese définit ainsi la pensée de notre auteur sur l'espérance, et nous partageons cette définition : « Ellul did not elaborate a philosophy or principle of hope, but pointed in the direction of hope in a way that allows individuals to discover hope as they wrestle with God. He did not impose a plan of hope or a plan of action, but was content to offer a rigorous analysis of modern society and its underlying hopelessness. Given that hopelessness, Ellul pleaded that Christian hope - hope against hope – be brought to the center of the church's witness, in world and deed »[1]. Un « hope-pleader », voici Jacques Ellul tel que Terlizzese en esquisse le portrait. Ce portrait, nous l'apprécions tout à fait, tant par rapport à la personne que par rapport à ses écrits.

4.4 Christophe Chalamet, 2014

Le 3 octobre 2014 un colloque a été organisé à Genève, vingt ans après sa mort, en souvenir de Jacques Ellul. Les deux dernières voix que nous allons écouter dans cette partie de notre recherche nous viennent de Suisse : nous présentons d'abord avec reconnaissance le texte de Christophe Chalamet, de première importance non pas seulement lors du colloque, dont les actes ont été publiés[2] et pendant lequel chaque apport était d'un niveau remarquable, mais surtout dans le cadre de la réception de la réflexion ellulienne sur l'espérance.

Démarrant de l'affirmation de Terlizzese selon laquelle l'espérance, plus que la liberté, serait le « point nodal » de l'œuvre d'Ellul, Christophe Chalamet présente sa contribution non pas comme « une analyse du propos d'Ellul, du rôle et de la place qu'occupe l'espérance dans son œuvre, mais plutôt [comme] une série de réflexions à partir de certains passages de *L'espérance oubliée* »[3]. Il s'agit là d'un bon choix, car probablement plus proche de ce que notre auteur attendait en priorité de la part de ses lecteurs : pas vraiment des « disciples » mais plutôt des interlocuteurs critiques. Cette manière de dialoguer avec la pensée des autres est d'ailleurs tout à fait dans le style de notre auteur. Le choix de Chalamet étant « donc moins 'reconstructif' (comprendre ce qu'il a dit) que 'constructif' (chercher à penser l'espérance aujourd'hui, avec l'aide d'Ellul) »[4], il nous paraît tout à fait intéressant car inséré dans la démarche de se faire 'héritiers' de la pensée du professeur

[1] *Ibid*., p. 242.
[2] Bernard Rordorf et al., *Jacques Ellul. Une théologie au présent*, *op. cit*. Le texte de la conférence de Chalamet se trouve aux pp. 53-73.
[3] Christophe Chalamet « L'espérance comme provocation et comme invocation », Bernard Rordorf et al., *Jacques Ellul. Une théologie au présent*, *op. cit*., p. 54.
[4] Mail de Christophe Chalamet à la rédactrice, 16 mars 2017.

bordelais. Quant à nous, étant pour le moment dans la partie « reconstructive » de notre travail, nous allons essayer un travail de « pont » : notre but sera de mettre en évidence quelques points particulièrement interpellant du texte de Christophe Chalamet en essayant d'en souligner les ouvertures ainsi que les « ruptures » avec Ellul. En d'autres termes, en essayant de souligner le caractère de « reprise », au sens kierkegaardien du mot, du discours de notre auteur. Le texte de Chalamet permet à notre avis d'avancer dans l'approfondissement de quelque thématique tout particulièrement intéressante pour un travail d'actualisation de l'apport ellulien à la théologie de notre temps. Nous voulons en souligner deux discours de fond et trois plus spécifiques.

Commençons par les suggestions de caractère plus vaste et de fond, et notamment par le thème de la transcendance au cœur de l'immanence. Chalamet affirme : « Entre 'théologie de la présence' et 'théologie de la promesse', Ellul a choisi la seconde, même s'il reconnaît que '[l]'une n'est pas plus vraie que l'autre, mais tout dépend des temps'. Il me paraît utile de nous demander si Ellul pose ici une juste alternative. Faut-il choisir entre 'théologie de la présence' et 'théologie de la promesse' ? … Aujourd'hui comme hier, il me paraît indispensable d'articuler ces deux aspects, et donc de tenir ensemble de manière conséquente, davantage peut-être que ne le faisait Ellul, la présence *et* l'absence de Dieu, sa radicale immanence et sa non moins radicale transcendance, mieux : sa radicale transcendance au cœur même de son immanence et de sa présence, et donc Dieu caché non pas tant au-delà de sa présence mais au cœur même de sa présence»[1]. Là où, à son avis, la théologie et appelée à formuler un discours qui fortifie les liens entre l'histoire et le futur, entre le transcendant et l'immanent, entre le *hic et nunc* et le *marana tha*, Jacques Ellul est selon Chalamet un peu trop penché vers le futur, laissant déshabité le présent de la présence de Dieu.

Il y a là, en effet, une des questions centrales pour la théologie de notre temps. Preuve en est parmi d'autres le fait que ce thème est commun, nous l'avons vu, à Ellul, Castelli et Ricœur, les trois se référant à Moltmann et finalement à Martin Buber[2]. Cette question pourrait aussi être formulée autour du sujet de l'eschatologie, bâtissant notamment par cela un lien de plus entre le discours théologique sur l'espérance d'Ellul et celui de Moltmann. L'importance cruciale de la réalité eschatologique est sans doute un point en commun entre les deux auteurs.

Cependant, à notre avis Ellul n'a pas vraiment *choisi* la théologie de la promesse, telle que Moltmann l'exposait en ces mêmes années. Il ne l'a pas fait pour au moins deux raisons : une de méthode, la

[1] *Ibid*., p. 58. L'auteur cite Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 171.

[2] Voir le paragraphe 1.2 de cette partie, la présentation de Castelli et de Ricœur comme interlocuteurs privilégiés de notre auteur.

deuxième de contenu. Premièrement, il ne partage pas jusqu'au but les principes de la théologie de l'espérance – et en général de la théologie au sens d'un discours systématique sur le Transcendant - car, nous l'avons dit, il refuse le fait qu'il soit possible d' « enfermer » l'espérance, vivante, libre et imprévisible, dans un système théologique, aussi ouvert qu'il puisse être[1]. Question de principe, à laquelle Ellul reste fidèle, à sa manière. Reste le fait que le discours sur l'espérance existe, dans son œuvre, et même plus, que ce discours est peut-être la clef de voûte et l'anneau de conjonction entre les deux parties principales de son œuvre, comme nous l'affirmons. Nous en reparlerons. De l'autre côté, la raison de contenu concerne la question de la proclamation du Royaume. Ce qui est tout à fait présent, à l'avis d'Ellul, et qui est bouleversant, est la « présence éclatante des réalités dernières. Mais qui ne sont saisies et provocatrices que par et dans l'espérance »[2]. Le Royaume de Dieu n'est pas *que* dans la Promesse : il « fait irruption avec violence dans notre temps ». Le théologien et sociologue bordelais l'affirme : il a fait de cette affirmation « le centre de toutes [ses] interprétations bibliques et politiques »[3]. Il est vrai que la lecture eschatologique des textes bibliques est récurrente dans l'œuvre de notre auteur, et que dans cette perspective l'horizon de la promesse est présent dans le constat d'un certain parcours d'accomplissement tout au long de l'histoire. Un exemple particulier peut être mentionné, celui de la prière, thématique que nous rencontrons aussi dans *L'espérance oubliée* mais qu'Ellul avait annoncé dans *L'impossible prière* : « Il n'y a pas une prière d'actualité et une prière d'avenir, il n'y a pas une espérance qui se concrétiserait dans un exaucement pour résoudre une situation présente, et une espérance à la fin des temps, il n'y a pas une prière de demande pour aujourd'hui et une prière de demande pour après. L'aujourd'hui de Dieu est la fin des temps. … Si tu pries, cela veut dire que les derniers temps qui viennent sont présents où tu pries »[4]. Ellul est, là, plutôt sur la ligne de Martin Buber et de Ricœur : le Dieu de la Promesse est aussi le Dieu qui bâtit l'histoire, et qui accompagne l'humanité tout au long de sa propre histoire[5]. Nous pouvons par conséquent affirmer que, pour Ellul, le lieu de l'eschaton – et

[1] Cf. par exemple Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 171 : « En réalité, vouloir faire une théologie de l'espérance, c'est transformer l'espérance en le contraire de ce qu'elle est : on ne peut faire autrement que de la considérer comme un objet. Quelles que soient les précautions intellectuelles prises, elle est objectivée : c'est-à-dire qu'elle n'est plus en rien l'espérance ». En même temps, Jacques Ellul reconnaît le fait qu'aux temps de la déréliction « on se trouve rejeté vers l'eschaton, et la théologie de l'espérance devient essentielle » (*L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 174 – déjà cité).

[2] *Ibid*., p. 168 pour ces deux citations.

[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 169.

[4] Jacques Ellul, *L'impossible prière*, *op. cit*., p. 744 ss.

[5] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., pp. 170-171: « Nous vivons d'une promesse qui doit s'accomplir … et d'une irruption bouleversante des choses dernières dans notre vécu. Et chaque fois que se produit un accomplissement de la promesse reçue il est vécu, bien évidemment, comme une confirmation de ce qui avait été annoncé, comme un gage pour l'accomplissement plus total de ce qui vient, comme une relance de cette espérance qui se nourrit de cette réalité.

donc de la présence des Choses Ultimes - est l'espérance elle-même, qui ne peut naître qu'au cœur de la déréliction.

Nous en venons à la deuxième suggestion. S'il est vrai que « la religion du Nom engendre une histoire », comme le disent Ellul et Ricœur en se référant à Buber[1], nous constatons avec plaisir que cet enjeu a été remarqué aussi par Christophe Chalamet, lorsque, dans la deuxième partie de son texte, il parle de l'espérance, chez Ellul, « comme invocation »[2]. Dans la perspective que nous sommes en train de suivre, tout ce qui concerne la relation au temps et à l'histoire passe forcément par le discours sur l'espérance. Après avoir confirmé qu'à son avis notre auteur paraît « soucieux de ne pas formuler une trop facile 'théologie de la présence' » et qu'il est peut-être « trop proche de 'l'eschatologie conséquente', c'est-à-dire strictement futuriste, d'Albert Schweitzer »[3], le théologien genevois propose une remarque vraiment importante, car elle touche à une autre question de fond : « Une bonne manière de commencer à faire sens de cette espérance – affirme-t-il - c'est de la situer dans le contexte narratif d'une histoire, celle de la fidélité de Dieu, qui appelle et engage la fidélité de l'être humain »[4].

Dans la possibilité d'offrir à l'humain une chance de narration – et par cela une histoire possible, et par conséquent une identité, une « raison d'être » - se situe l'une des tâches prioritaires de l'espérance, ainsi que la réaction au fait que « le silence de Dieu c'est l'absence de l'Histoire »[5]. Les liens entre foi, espérance, narration, histoire (et « éthique » par conséquent) sont effectivement à notre avis un noyau de *L'espérance oubliée* ainsi que du discours théologique de l'œuvre d'Ellul dans son ensemble. Nous l'avons vu plus tôt dans notre recherche, en approfondissant les liens entre l'œuvre d'Ellul et celles de Castelli et Ricœur[6], mais nous allons reprendre ce discours dans la partie plus théologique et assertive de notre travail, en approchant le discours sur l'eschatologie et l'importance d'une actualisation de notre sujet. Par ce biais, d'ailleurs, il nous paraît possible de trouver une esquisse de réponse aussi à la première question : la narration d'une sorte d'histoire de

---

Nous retrouvons ainsi le mouvement du 'déjà' au 'pas encore', et la nourriture de ce 'pas encore' fermement inséré dans l'histoire, par le 'déjà', qui perd de son importance en lui-même parce que son véritable sens est de nous renvoyer à la plénitude du 'pas encore' ».

[1] *Ibid*., p, 170, mais aussi Paul Ricoeur, « La liberté selon l'espérance », art. cit., p. 395. Voir le paragraphe 1.2 de cette section.

[2] Christophe Chalamet, « L'espérance comme provocation et comme invocation », art. cit., pp. 68-73.

[3] *Ibid*., pp. 68-69.

[4] *Ibid*., p. 72.

[5] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 94.

[6] *Ibid*., pp. 197-198 : « D'un côté, parce qu'il y a espérance, il y a histoire, il y a une possibilité d'histoire … donc une possibilité d'action. … Mais inversement, parce que tout tient dans la seule et exclusive promesse que la seule réalité décisive et décisoire est cette promesse, alors cette histoire a déjà un sens, elle a déjà une fin établie, assurée, qui vient vers nous. … Dans l'histoire comme dans l'Evangile, l'homme reste ce serviteur inutile et pourtant nécessaire et voulu ».

l'espérance pourrait également représenter une forme du discours théologique, et nous pourrions dire par cela que la « théologie » d'Ellul est l'acte de plaidoyer pour l'espérance.

Trois autres questions se posent à la lecture de Chalamet. Il s'agit de questions plus de détail, mais non moins intéressantes.

La première touche à l'affirmation de *L'espérance oubliée* concernant une différence radicale du point de vue structurel entre la foi et l'espérance, là où Christophe Chalamet voit plutôt une « similitude structurelle »[1] entre elles. Dans ce passage, que nous avons déjà rappelé comme constituant une thématique du dialogue manqué avec Moltmann[2], Ellul affirme que « s'il y a me semble-t-il relation indissoluble entre la foi et l'objet de la foi, si bien que parlant de l'objet de la foi, on parle de la foi elle-même, il n'en est pas de même pour l'espérance. Ce que l'on espère ne définit et ne provoque et ne circonscrit en rien l'espérance »[3]. L'énonciation d'une distinction nécessaire entre *spes qua* et *spes quae*, en parallèle à celle entre *fides qua* et *fides quae,* sera présentée plus loin dans son texte, mais ici Chalamet pose une autre question, qui nous paraît une stimulation bien intéressante à approfondir : « Pourquoi [Ellul] a-t-il mis ce verbe (provoquer) dans cette phrase ? » et encore : « Le verbe 'provoquer', par contre, n'a rien à voir, à mes yeux, avec une volonté de maîtrise. Il s'agit plutôt de susciter quelque chose, et quelque chose de déstabilisant ! Avec le verbe 'provoquer', on est donc aux antipodes du 'définir' et du 'circonscrire', il me semble. Le choix de ce verbe, encadré par 'définir' et 'circonscrit', me laisse songeur »[4]. La question posée est donc relative à l'origine, à la source de l'espérance, pourrions-nous dire. Si l'on peut définir et circonscrire l'espérance, comment serait-il possible de la provoquer ? La « provocation » de l'espérance serait donc quelque chose en alternative avec sa « définition ». A notre avis, au contraire, nous sommes là devant l'une des facettes de la dialectique selon Jacques Ellul, qui fait le charme de son œuvre : dans un mouvement dialectique, il est tout à fait possible de « contenir », dans l'ensemencement de l'espérance, le calcul *et* l'imprévu. La prise en charge de la présence de la liberté est en jeu : dans l'expérience de l'espérance, la maîtrise a sa place seulement s'il y a aussi, à son côté, la place pour l'imprévisible. Pour utiliser la métaphore du semeur : il peut bien définir et circonscrire son potager en tout détail, mais les graines pousseront – ou pas, ou de manière inattendue – selon leurs propres

[1] Christophe Chalamet, « L'espérance comme provocation et comme invocation », art. cit., pp.61-62, cit. Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 171. La différence entre les numérotations des citations est liée au fait que Chalamet cite l'édition de *L'espérance oubliée* de 1972, lorsque nous utilisons plutôt celle de 2004.

[2] Voir le paragraphe 3.1 de cette section.

[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 171.

[4] Christophe Chalamet, « L'espérance comme provocation et comme invocation », art. cit., pp. 61 et 62.

forces, et donc d'une façon « provoquée » par l'acte de semer mais tout en tenant compte de l'imprévisible…

La deuxième question spécifique concerne un trait central du discours ellulien sur l'espérance : le fait qu'elle soit en binôme avec « déréliction ». La critique de Chalamet est tout à fait pertinente : « L'espérance ne doit pas simplement ou exclusivement être associée à ces 'extrêmes' de la vie »[1]. En d'autres termes, il faut approfondir ce que l'on dit lorsqu'on associe l'espérance (telle qu'Ellul en parle) seulement aux extrêmes de la vie. Il faut veiller à ce que « déréliction » ne coïncide pas avec « tragédie », ce qui n'est d'ailleurs pas le cas dans la définition de ce mot proposée par notre auteur. Nous pourrions reconnaître dans cette problématique une tâche très importante pour la théologie contemporaine : apporter le discours sur l'espérance même là où, apparemment, « l'existence n'est pas torturée, ravagée, mise à mal de manière dramatique »[2]. Il y a à notre avis deux chemins pour cela : ou bien partir de l'affirmation que la « déréliction » n'est pas seulement associée à la tragédie, mais à une *condition de vie sans espérance* – ce que fait, nous paraît-il, Ellul[3]. Cela correspondrait donc au constat historique et sociologique : « Nous vivons dans des temps de déréliction », que nous avons vu et analysé. L'alternative est de trouver une autre manière de « dire l'espérance », la protégeant des « idéalismes » et des banalisations. Ceci dit, à notre avis il faudrait trouver par conséquent une autre manière de dire la « déréliction », si nous voulons garder la construction ellulienne du discours : l'espérance ne peut être vivante si elle n'est pas liée au réalisme.

Voici une dernière note pour présenter la troisième suggestion posée par Chalamet. Le dernier paragraphe de son texte pointe un autre aspect fondamental pour le discours : le rapport au Transcendant. « Si l'espérance est 'la vertu d'un temps sans foi, sans parole et sans issue', alors elle ne peut qu'être suscitée par une réalité autre, irréductible à notre temps, qui suscite toutefois des signes d'espérance dans notre temps »[4]. Cela est bien vrai, et fondamental. Par le fait que ses racines plongent ailleurs que dans l'humain, dans le « possible », qu'elles plongent dans le Transcendant, l'espérance est ontologiquement différente de l'espoir. Ellul choisit, à notre sens, de « marginaliser » ce discours, comme le souligne aussi Christophe Chalamet[5], à partir de sa méfiance à l'encontre des discours théologiques. Néanmoins, l'entier texte de *L'espérance oubliée* est un

[1] *Ibid*., p. 63.
[2] *Ibid*.
[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 213 : « [L'espérance] n'est pas seulement au temps de la déréliction. Mais à ce moment-là, elle entre dans sa phase aiguë et active ».
[4] Christophe Chalamet, « L'espérance comme provocation et comme invocation », art. cit., p. 67.
[5] *Ibid*., p. 67. En particulier, à la note 173, l'auteur rappelle quelques passages de *L'espérance oubliée* dans lesquels il est question du Transcendant.

appel, une invocation, à ce Transcendant, une provocation continue à son adresse. Le Dieu Absent, le Transcendant caché, est sans arrêt évoqué – plus, peut-être, qu'invoqué – tout au long du livre[1]. Dans le mouvement de l'espérance, tel qu'Ellul en parle, surtout dans *L'espérance oubliée*, le Transcendant est à la fois la source et l'horizon ultime du sens de la vie humaine, de son parcours et de sa vocation.

Nous rappelons un texte que Chalamet n'a pas souligné, à ce propos :

> « Elle est espérance précisément parce que ce qu'elle vise ne peut sûrement pas être atteint par les instruments du pouvoir, et ce qu'atteignent les puissances de l'homme n'est en rien objet d'espérance, puisque précisément cela peut être atteint par la logique du système. L'espérance ne se réjouit pas de ce que Dieu nous laisse les mains libres, elle veut au contraire avoir un pôle de référence qui est Dieu. Elle exige que Dieu parle parce que sans la présence du Dieu Tout Autre, Tout Puissant et Seigneur, l'homme ne peut aller que de ruines en désastres »[2].

Il est assez évident que l'espérance telle qu'Ellul en parle est fortement liée au Dieu *totaliter alter* et à l'exigence qu'il soit présent parmi les êtres humains. Preuve en est une autre affirmation, que nous avons déjà rencontrée : l'espérance, au cœur de la déréliction, fait appel « à la décision extrinsèque qui peut tout transformer »[3], celle venant de Dieu. Pour revenir au discours de l'alternative entre théologie de la promesse et théologie de la présence, c'est à travers ces passages que nous reconnaissons la dialectique entre les deux, la capacité de notre auteur à mettre présence et promesse, altérité et proximité côte-à-côte.

Ce que nous pouvons exprimer, par contre, est une petite crainte : il y a parfois le risque que l'espérance soit tellement « personnalisée » par les couleurs du discours de Jacques Ellul qu'elle prenne les formes d'une figure ultérieure de la Trinité, plus que celles d'un mouvement d'Amour et d'Esprit ayant la force de mettre en communication des parties qui ne communiquent plus ; ou du moins d'une sorte de créature angélique, un remplaçant protestant aux Saints intercesseurs d'autres christianismes. Quelques lignes plus loin que celles que nous venons de citer, voici l'image :

> « Elle avance dans la terre inconnue que Dieu lui abandonne, elle avance dans la Parole de Dieu morte et finie, elle avance dans les œuvres passées de Dieu pour y trouver un regain de vigueur, elle avance dans le désert de l'Eglise (non pour la réformer, mais pour en tirer encore un témoignage de l'Esprit), elle avance dans la dévastation du monde pour faire avancer l'homme fourbu, l'amener à faire, lui (lui

[1] Un exemple de ce que nous appelons un style évocatif, nous l'avons déjà cité, se trouve à la p. 165 de *L'espérance oubliée* : « C'est maintenant et dans ces conditions-là, que l'espérance est la force indispensable, qu'elle a sa raison d'être, qu'elle est vraie nourriture, qu'elle charge le pain et le vin de leur sens ».

[2] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit.*, p. 208.

[3] *Ibid*., p. 192.

> et non le système auquel il s'est abandonné !), encore un pas, elle avance dans le rigide, le morbide, le délirant, pour y surprendre l'inattendu, l'insoupçonné qui témoignerait que Dieu n'est encore pas tout à fait absent ».

L'allure héroïque et dramatique de ces mots est évidente. L'image qu'on risque d'en tirer est que l'espérance devienne une sorte de Moïse conduisant le peuple des « temps de la déréliction » vers le Dieu Transcendant qu'on pensait avoir perdu, une figure entre l'ange gardien et le guide spirituel peut-être un peu gênante aux yeux des calvinistes désenchantés que nous sommes aujourd'hui. Il est ce qui peut se passer en lisant la fin de ce passage sous une perspective critique : « Et c'est la marche vers, la marche dans cette Terre promise, mais sans plus Dieu pour conduire, et Dieu pour faire le travail, la marche vers, la marche dans cette Terre promise, qu'en dehors de toutes illusions, l'espérance seule peut obtenir que nous continuions »[1]. Heureusement, l'espérance est bien plus que cela, bien plus complexe que cela.

4.5 Bernard Rordorf, 2017

En commençant cette partie de notre texte, nous avions évoqué le concept kierkegaardien de « reprise ». Par un regard « à rebours » sur les réactions au discours sur l'espérance, nous pouvons constater qu'en effet ce côté de la réception de la pensée d'Ellul n'a finalement jamais cessé d'interpeller les chercheurs. Pendant les quarante-cinq ans écoulés depuis la parution de *L'espérance oubliée* une réflexion approfondie sur la manière dont Ellul présente son concept d'espérance se poursuit, à la fois en vis-à-vis critique et en dialogue visant à aller plus loin avec le chemin. Tout récemment, en avril 2017 un numéro thématique sur notre thème de la revue genevoise *Perspectives Protestantes* a été publié. Dans ce numéro, une recension admirable est signée de Bernard Rordorf[2], disciple et interlocuteur de Jacques Ellul[3].

La contribution de Bernard Rordorf nous aide à nous lancer dans la perspective du but ultime de notre recherche : non pas simplement comprendre le discours de Jacques Ellul sur l'espérance, mais surtout essayer de voir de quelle manière cette réflexion peut nous accompagner pour envisager l'espérance en notre temps.

---

[1] *Ibid*., p. 209.
[2] Bernard Rordorf, « Jacques Ellul : L'espérance oubliée », *Perspectives Protestantes* n° 5, Avril 2017, pp. 36-43.
[3] Voir le portrait « ellulien » de Rordorf dans l'œuvre de Frédéric Rognon, *Générations Ellul. Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, *op. cit*., pp. 283-288.

La première remarque qu'il nous paraît important de faire concerne la typologie de la revue : *Perspectives Protestantes*, comme on le lit dans l'éditorial du n° 1, avril 2015, est « une tentative originale de conduire une réflexion théologique pour le peuple de l'Eglise et en débat avec la culture et les problèmes de société », suite à la disparition de deux autres revues, les *Cahiers Protestants* et le *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes*. Le discours pointe un enjeu tout à fait prioritaire de la réflexion théologique de notre temps : le fait que la théologie académique est appelée au dialogue avec la société et surtout avec les Eglises, pour bâtir et soigner ce pont au rôle stratégique et crucial qui peut apporter du sens et du contenu à la vie de chaque jour des personnes croyantes, et pour éviter que la théologie finisse par être recluse dans les seuls milieux académiques.

Une deuxième remarque naît de la constatation que pour Rordorf – et pour la revue, et ce n'est pas anodin non plus – il est tout à fait « naturel » de recenser un livre de 1972 et son discours, comme s'il avait été publié tout récemment. Cela ne fait que souligner tout simplement l'actualité de cette œuvre. Il est par conséquent important que l'on comprenne les raisons de cette actualité, que nous identifions en celles-ci : premièrement, les concepts de « crise de la parole » et de « dérision », utilisées par Ellul, n'ont rien perdu de leur poids et restent à l'origine « de cette insignifiance et de cette abdication »[1] qui caractérisent la présence humaine à cette société. Deuxièmement, l'ancrage de la raison pour laquelle il est important que *L'espérance oubliée* ait sa place dans le n°5 d'une revue née pour parler aux chrétiens réfléchissant à leur propre engagement se trouve dans le fait que, comme Bernard Rordorf l'explique très clairement, Jacques Ellul fait un pas important : « Il n'en reste pas à cette description sociologique, que d'autres observateurs pourraient développer aussi, il pose sur cette société et sur son manque d'espérance un jugement théologique : 'Si l'homme de ces temps est sans espérance, c'est parce que Dieu se tait' (p. 90). … Et la condition de l'homme, quand Dieu se tait, est celle de la déréliction »[2]. Voici donc la caractéristique principale de *L'espérance oubliée* (et en général du discours sur l'espérance porté par Ellul) : le fait qu'il est « un jugement théologique sur notre situation historique ». Le professeur genevois garde l'ambiguïté temporelle par les termes « cette société », « aujourd'hui », « cette situation », et par l'usage continu de la première personne du pluriel. Tout le discours sur l'espérance « nous » parle et « nous » concerne. Quarante-cinq années ne comptent pas, dans cette situation. Et de plus, ce choix rédactionnel est expliqué à travers une note sur la méthode d'Ellul : on parle là « non pas [d'] un homme abstrait, mais [de] l'homme en situation dans son histoire ». Nous connaissons cette

[1] Bernard Rordorf, « Jacques Ellul : L'espérance oubliée », art. cit., p. 37.
[2] *Ibid*., pp. 37-38.

argumentation : le discours, tout discours, ne peut être fait que dans un contexte historique. Même le discours eschatologique, comme nous allons le voir plus loin.

La troisième remarque vient par conséquent : le discours sur la déréliction et le silence de Dieu est là pour introduire le grand « mais » de l'espérance. Bernard Rordorf le déclare souvent, pour sa part si « l'espérance est donc à la fois le discernement de la déréliction dans laquelle se trouvent les hommes de ce temps, y compris les croyants, et le refus du silence de Dieu qui est le fond de cette déréliction », il est clair que le défi de l'espérance a dans les Eglises, en priorité les Eglises du protestantisme historique occidental, son interlocuteur prioritaire[1]. Nous rencontrons ici une deuxième raison de l'actualité de l'œuvre d'Ellul : dans *L'espérance oubliée* (mais à notre avis dans de nombreux autres textes parmi les œuvres théologiques de notre auteur) il est possible de reconnaître « un avertissement et un chemin pour les Eglises, notamment les Eglises réformées qui sont profondément divisées et qui n'ont pas une vision claire de leur mission dans la société d'aujourd'hui »[2]. Pour sa part, notre auteur a plusieurs fois souligné dans ses œuvres, notamment pendant les années 1970 et jusqu'à l'horizon de *La raison d'être* (1987), que le nœud de la souffrance de l'humanité de ces temps était non pas simplement dans le mécanicisme lancé par le système technicien, mais dans l'oubli de l'espérance et la perte de liberté que cet automatisme produit. Dans cela devrait se situer, en conséquence, l'attention et l'action du christianisme, sa « présence au monde moderne »[3].

Nous arrivons par ce biais au dernier point important à souligner dans la recension du professeur Rordorf, à savoir l'incontournable appel éthique de la question dans son ensemble. Voici la conclusion de son texte : « L'espérance est libératrice, parce qu'elle nous permet de vivre dans le relatif. En effet, ce n'est que dans ce relatif, et dans l'acceptation de son caractère relatif, que les hommes peuvent agir de manière personnelle et responsable »[4]. Les actions auxquelles le croyant chrétien est appelé ne sont donc pas à évaluer par leur grandeur, leur efficacité et leur résonnance, mais plutôt par le fait qu'elles « rendent l'espérance aux hommes ». Cela fait partie des traits importants du « renouvellement » qu'Ellul apporte à l'éthique chrétienne, selon ce que le

[1] *Ibid*., p. 40.

[2] *Ibid*. Cela pourrait être intéressant, par exemple, de voir s'il serait possible de reconnaître des brins du discours sur l'espérance dans la déclaration de foi formulée et acceptée par le synode national de l'EPUdF de mai 2017.

[3] Bernard Rordorf est aussi l'auteur de la préface à l'édition suisse de *Présence au monde moderne*, Lausanne, Presses bibliques Universitaires/Editions Ouverture, 1988, pp. 5-13.

[4] Bernard Rordorf, « Jacques Ellul : L'espérance oubliée », art. cit., p. 41. Cette affirmation est nourrie non pas par *L'espérance oubliée*, mais au moins par deux autres textes incontournables : un ancien article que nous allons rencontrer plus loin, « Sur le pessimisme chrétien », *Foi et Vie*, année n°52, n° 2, mars-avril 1954, pp. 164-180, et, bien évidemment, *La raison d'être*.

théologien genevois écrivait en 1988 dans la préface à *Présence au monde moderne*[1] : « Située dans une perspective eschatologique, l'éthique chrétienne est une éthique de la lucidité, une éthique de la responsabilité, une éthique de l'espérance ». Dans cette dynamique, rappelle Rordorf, « comme le dit Jacques Ellul dans une formule magnifique, 'l'espérance est la puissance de l'eschatologique dans l'actuel', car c'est elle qui nous apprend à agir en fonction du monde qui vient et non pas et non en fonction de principes intangibles »[2].

Nous avons été accompagnés depuis 1983 jusqu'en 2017. Les affirmations elluliennes concernant l'espérance, comme nous avons bien pu le voir, ont eu des résonnances continues et tout à fait intéressantes. Nous sommes maintenant prêts pour faire le point de cette première partie de notre recherche, pour chercher à notre tour à en faire une reprise.

5 Le discours est ouvert. Les enjeux de *L'espérance oubliée*

Nous arrivons aux conclusions de cette première section « reconstructive » de la recherche. Nous avons proposé une esquisse du cadre sociologique, historique et théologique dans lequel le discours ellulien sur l'espérance plonge ses racines, en mettant en lumière ceux qui ont été, à notre avis, ses interlocuteurs prioritaires, ainsi que les thématiques les plus cruciales. Nous avons ensuite procédé à une lecture approfondie du texte le plus important pour notre sujet, *L'espérance oubliée*, essayant non pas seulement d'en proposer un résumé, mais surtout d'en faire une lecture contextualisée et, là où cela était possible, « décryptée ». Troisièmement, il nous a semblé important d'approfondir la question de la réception de l'œuvre, et à travers celle-ci, du discours sur l'espérance en tant que tel. En effet, et c'est ce qu'on a approfondi en quatrième étape, le discours sur l'espérance (nous continuons à l'appeler « discours » et non pas « théologie », car nous espérons avoir bien expliqué les raisons pour lesquelles selon Jacques Ellul nous ne sommes pas devant une théologie de l'espérance) a eu sa suite, ses reprises, tout au long des quarante-cinq années qui ont suivi sa parution.

Mais finalement, qu'est-ce que l'espérance, selon Jacques Ellul ? Où se situe l'originalité de son discours ? Et encore : pourquoi le thème de l'espérance serait-il encore prioritaire de nos jours, et

[1] Bernard Rordorf, « Préface », Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*, art. cit., p. 10.
[2] *Ibid*., p. 12.

quel est l'apport « ellulien » à cette réflexion ? Questions légitimes, et importantes pour poursuivre notre chemin.

Nous pensons pouvoir répondre, à ce stade de notre recherche, par catégories : nous pouvons sans doute apporter des définitions de l'espérance à partir de ce que nous avons lu dans *L'espérance oubliée* et appris de quelques-uns des dialogues de notre auteur avec d'autres savants. Il est ensuite possible de présenter un choix de thématiques particulièrement intéressantes, à partir des dialogues et des critiques que nous avons analysés ainsi que de notre propre lecture. A partir de ces deux recueils d'idées, nous allons pouvoir mettre en évidence trois axes thématiques qui pourront nous conduire vers les étapes suivantes de notre recherche, et surtout vers sa partie « constructive ».

Les définitions d'abord : nous en avons rencontré au moins quatre pendant la lecture commentée de l'œuvre principale à ce sujet[1]. L'espérance est donc *le contraire de la résignation*, et par conséquent elle est une *réponse au silence de Dieu* (la définition la plus appréciée et soulignée par tous les lecteurs de l'œuvre). Elle prend la forme de la *provocation adressée à Dieu*, au nom du fait qu'elle est *présence des réalités dernières* dans la vie de l'être humain, même – et surtout – dans le cœur des « temps de la déréliction ». De plus, deux dialogues contribuent à enrichir le bouquet des définitions : celui avec Paul Ricœur et celui avec Søren Kierkegaard. Le premier dialogue apporte dans l'analyse des dynamiques de l'espérance l'idée qu'un *hiatus* soit présent entre réel et « possible », et que telle présence puisse jouer un rôle de charnière et de brèche pour que le possible devienne réel. Grâce à Ricœur, Ellul peut argumenter par deux affirmations : celle soulignant les relations entre espérance et histoire[2] et celle pointant les rapports entre espérance et liberté[3]. Le dialogue avec Kierkegaard rajoute des couches à cette définition : ce n'est seulement que le possible qui est en jeu, mais aussi, carrément, l'impossible. Passage crucial, car par ce biais seulement l'espérance se distingue de l'espoir et son horizon ouvre la brèche à l'intervention du Transcendant, du Tout Autre. Si dans le cadre de l'espoir c'est à « l'esprit de puissance » que nous faisons appel, lorsque rien de « possible » n'est plus envisageable, lorsqu'il n'y a plus de sortie, l'espérance a lieu : « Elle a lieu lorsqu'elle évoque et fait apparaître un facteur radicalement

[1] Voir le paragraphe 2.3 de cette section.

[2] « La religion du Nom engendre une histoire … 'L'histoire est une espérance d'histoire'. Nous recevons et saisissons la promesse, mais celle-ci s'inscrit dans une histoire possible, parce que nous provoquons une tension dans toute réalité, par notre attente d'accomplissement ». Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 170.

[3] « L'espérance, c'est la relation avec Dieu de l'homme libéré par Dieu » : *ibid.,* p. 232.

différent dans la situation »[1]. Le Transcendant, justement. Voici pourquoi il est question de la « passion de l'impossible ».

Deux présences habitent cet ensemble de définitions : l'appel au *réalisme* (si l'on préfère, au *pessimisme de l'espérance*, tel qu'Ellul le nomme) sans lequel il n'est pas possible de reconnaître ni de nommer la déréliction, et le témoignage de la *Promesse* venant de Dieu, ouvrant le chemin non pas seulement vers un « demain » qui va venir, vers le *marana tha*, mais d'ores et déjà vers un « aujourd'hui autre », une nouvelle possibilité non pas seulement de raconter l'Histoire, mais de la faire. L'écart entre la vérité et la réalité, pourrions-nous dire, par le constat et l'analyse de la condition de déréliction, ouvre le champ de l'espérance. Nous allons largement approfondir cette affirmation dans la prochaine partie de notre travail.

Après les définitions, voyons les enjeux, qui s'avèrent bien riches. Tout d'abord, nous revenons sur la définition d'espérance comme « réponse au silence de Dieu » : cela ouvre la perspective du côté analytique. Il s'agit d'un appel à une sérieuse prise de conscience de la situation sociologique, politique et culturelle du temps dans lequel nous vivons. L'énorme travail de notre auteur concernant le système technicien est la base de ce parcours. Il l'était en début des années 1970, mais il peut l'être encore avec des mises à jour nécessaires mais pas, à notre avis, si déroutantes. A partir de ce cadre, il nous a été possible de reconnaître les autres enjeux : l'importance de la distinction entre « espoir » et « espérance », la question des contenus, du sens qu'on attribue tant au « réel » qu'au « vrai », et par conséquent à l'enjeu de l'utopie et à la relation entre utopie et eschaton. Le but concret, « ici et maintenant », est celui de rendre le sens à l'histoire, de revenir au *geschichtlich* sans s'arrêter au *historisch*. Cela implique, naturellement, une perspective éthique pas du tout négligeable.

Deux autres enjeux restent présents : l'affirmation qu'espérer est un choix, et la question autour de l'individu. Comment décrire et témoigner du choix de vivre l'espérance ? Existe-t-il une sorte de méthodologie, des lignes-guides pour y aboutir ? Et, par conséquent, est-ce que l'individu est le seul agent capable d'espérance ? Est-il possible d'aller au-delà de la personne singulière, dans cette recherche, dans « le combat de l'espérance » ? S'il peut être possible, d'une côté, de « provoquer » l'espérance en soi-même, dans sa propre recherche de foi, de l'autre côté en faire un point de force communautaire nous paraît assez difficile.

[1] *Ibid*., pp. 191-193.

Tout ce chemin peut suggérer, à notre avis, trois axes thématiques. Le premier serait représenté par la dialectique entre les deux concepts d'espérance et de déréliction : c'est le sujet le plus immédiat, dont nous allons nous occuper de suite. Deuxièmement, nous reconnaissons un autre axe très important dans le discours de la différence entre « passion du possible » et « passion de l'impossible », avec la question de l'utopie (telle que notre auteur la définit, n'oublions pas le débat avec Gabriel Vahanian) et de l'eschaton. Le troisième thème, que nous avons déjà souligné et qui nous paraît transversal non pas seulement à l'œuvre de notre auteur, mais à la « raison d'être » de la philosophie et de la théologie de notre temps, est celui du sens de l'histoire, et de l'apport que la théologie pourrait y apporter. L'enjeu contenu dans cette dernière thématique est bien clairement exposé par Jacques Ellul lui-même : « Ce que, en tant que chrétiens, nous avons éventuellement à faire, ce n'est pas certes, le rejet de la technique, c'est dans cette société technicienne, et quelque trouble que cela puisse apporter, refaire naître l'espérance, et par rapport au temps : racheter le temps »[1]. La richesse née en particulier du dialogue avec Enrico Castelli et Jürgen Moltmann est ici indéniable.

Une dernière note sur l'originalité du discours d'Ellul : il y a plusieurs aspects intéressants et nouveaux dans les affirmations de notre auteur concernant l'espérance. Certes, l'emploi du mot « déréliction » en tant que « jugement théologique sur notre situation historique »[2] et le fait qu'il soit mis en relation avec l'idée d'espérance sont tout à fait caractéristiques de la lecture d'Ellul. Un travail d'approfondissement de ce passage nous paraît essentiel. Ensuite, nous l'avons dit, le discours d'Ellul n'est pas une « théologie » au sens strictement systématique de ce mot. Ainsi affirme-t-il quand même. Affirmation que nous allons garder et tenir sous contrôle jusqu'à la fin de notre parcours, en la remettant sans cesse en discussion. Reste le fait, comme nous l'avons bien vu surtout grâce à la « reprise » de Christophe Chalamet, qu'une lecture théologique au sens plus « classique » de ce mot ne peut s'avérer que très stimulante. Pour le moment, nous sommes convaincue par l'idée que l'on puisse dire que notre auteur invite à un *plaidoyer pour l'espérance*, en l'étayant à la fois par ses aspects liés à la Révélation biblique – et donc Universelle – et par le fait que rien de définitif ne peut exister dans la contingence de la vie humaine. Troisièmement, dans son discours, l'affirmation selon laquelle l'espérance naît d'une décision est d'une importance radicale. Par conséquent, l'apport typiquement « ellulien » à la théologie contemporaine peut être

[1] *Ibid.*, p. 225. L'expression « racheter le temps » (*kairos*) vient de Eph. 5 : 6 et Col. 4 : 5. Nous allons reprendre ce discours.

[2] Bernard Rordof, « Jacques Ellul : L'espérance oubliée », art. cit., voir paragraphe précédent.

reconnu sur au moins deux cadres : le choix de faire un discours qui démarre d'une critique interne au Christianisme protestant historique, et celui de l'accompagner par un discours ayant une structure fondée sur le couple dialectique formé par les concepts de déréliction et d'espérance.

PARTIE II
« Je n'ai jamais désespéré ».
Analyse dialectique d'une époque

« Mais parce que je crois fermement que Dieu est l'Ultime, qu'il est Grâce, qu'il renouvelle sans cesse tout et qu'il a promis de Tout récapituler à la fin des temps dans un exaucement positif de l'Histoire, alors je n'ai jamais désespéré »[1].

1 Dialectique : la méthode de Jacques Ellul

Nous avons dit que notre thèse est que le couple de concepts « déréliction » et « espérance » assume un rôle crucial dans l'ensemble de l'œuvre de Jacques Ellul : il représente le pivot autour duquel se structurent l'analyse sociologique de l'Occident moderne ainsi que son interprétation biblique et théologique. Ce couple serait donc une sorte de « nœud herméneutique » pour que la lecture critique de la société technicienne puisse assumer une signification théologique et pour que, par conséquent, l'interpellation éthique au Christianisme sur sa « présence au monde moderne » puisse être lancée et contextualisée. Le thème fondamental de la liberté dans l'ensemble de l'œuvre de Jacques Ellul ne peut à notre avis être compris sans un travail préalable d'analyse approfondie du couple déréliction-espérance.

Pour avancer, nous aimerions examiner en détail la sémantique du mot « déréliction » tel que Jacques Ellul en a « hérité » d'autres auteurs, mais aussi parcourir le chemin par lequel, pendant une quarantaine d'années – depuis les temps du dialogue avec Emmanuel Mounier et la revue *Esprit* jusqu'à la publication de *L'espérance oubliée* (et de *L'impossible prière*, qui en représente partiellement un prélude) – Jacques Ellul a abouti au choix d'employer ce mot et de l'associer à « espérance ». Ce binôme est donc le fruit d'un long chemin d'analyse et de recherche. Mais pas seulement : à côté de cette démarche, bien définie comme nous l'avons vu par Bernard Rordorf comme un « jugement théologique sur notre situation historique », il y a aussi l'emploi d'une méthode de lecture de la Bible et d'une « théologie » qui en découle ayant une évidente structure dialectique.

Nous allons structurer notre discours en trois étapes : premièrement, un résumé de l'important travail sur la dialectique, entamé par l'auteur lui-même ici et là, mais tout particulièrement dans

[1] Jacques Ellul – Madeleine Garrigou-Lagrange, *A temps et à contretemps*, *op. cit.*, p. 66.

l'essai « On dialectic »[1], et approfondi par plusieurs chercheurs[2]. Deuxièmement, nous allons proposer une présentation sémantique du mot « déréliction », pour saisir entre autres les influences de Kierkegaard et les débats à distance avec Paul Ricœur concernant cette idée, et troisièmement nous allons suivre les pas de notre auteur tout au long des presque quarante années pendant lesquelles, à notre avis, il aurait peu à peu bâti le tissu portant au choix d'employer ce mot et de le poser comme élément du couple dialectique central de son discours sur l'espérance.

Il faut dire de suite que pour notre première étape nous avons devant nous un travail à l'allure synchronique : la réflexion sur la dialectique est, dans l'étude de l'œuvre de Jacques Ellul, quelque chose d'incontournable, mais qui date de bien après la publication de *L'impossible prière* et de *L'espérance oubliée*. Ceci signifie que nous avons aujourd'hui la possibilité de porter sur le discours de l'espérance, et notamment sur le couple déréliction – espérance, un regard enrichi de la réflexion sur la dialectique comme méthode. Ce parcours de réflexion, entamé explicitement avec « On dialectic », en 1981, lorsque notre auteur fut sollicité pour présenter sa contribution à un colloque sur l'interprétation de son œuvre, fait des allers-retours avec ses interlocuteurs. En 1987 le professeur bordelais publie ce même essai en français, comme chapitre de *Ce que je crois*[3]. En ouverture du chapitre, Ellul rappelle et reconnaît l'occasion offerte par cet échange, auquel il reconnaît le mérite d'avoir ouvert des réflexions non programmées. Ce dialogue, affirme-t-il, l'a conduit non pas à une autocritique ni à l'autodéfense (preuve en est le fait, par exemple, que le texte du reste du chapitre ne change presque rien par rapport à sa première parution en anglais), mais plutôt à un « nouveau seuil où les deux positions contraires ayant été prises en compte rendent le progrès possible »[4]. Dès lors, ceci n'est qu'une mise en pratique de la manière dont Ellul conçoit le développement dialectique : la présence de deux pôles juxtaposés (ses écrits et les remarques de ses interlocuteurs, dans ce cas) ne se dissout pas du tout. Au contraire, du contraste entre les deux, un « nouveau seuil » apparaît et conduit à l'étape suivante du parcours. Tout cela sera à garder

[1] Jacques Ellul, « On dialectic », Clifford J. Christians et Jay Van Hook (éd.), *Jacques Ellul : interpretive essays*, Urbana-Chicago-London, University of Illinois Press, 1981, pp. 291-308. L'auteur parle de sa dialectique aussi dans les deux grands livres d'entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange et Patrick T. Chastenet, ainsi que dans *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1987.

[2] Nous nous référons notamment aux textes suivants : David W. Gill, *The word of God in the Ethics of Jacques Ellul*, Matuchen – NJ, ATLA, 1984 ; Daniel B. Clendenin, *Theological method in Jacques Ellul*, Lanham - New York – London, University Press of America, 1987; Jean-Luc Blanc, « Jacques Ellul et la dialectique », *La Revue Réformée*, Tome LXI, n° 165, 1990/3, pp. 35-45 ; David J. Neville, « Dialectic as a method in public theology : recalling Jacques Ellul », *International Journal of Public Theology*, n°2, 2008, pp. 163-181 ; Jacob Van Vleet, *Dialectical Theology and Jacques Ellul*, Minneapolis, Fortress press, 2014.

[3] Jacques Ellul, *Ce que je crois*, Paris, Grasset 1987, pp. 43-65.

[4] Jacques Ellul, *Ce que je crois*, *op. cit*., p. 44.

lorsque nous reviendrons à l'étude spécifique sur le thème de l'espérance dans l'ensemble de l'œuvre de notre auteur : une réflexion au niveau méthodologique sur son propre discours ne vient, quant à la dialectique, qu'une bonne dizaine d'années après les deux œuvres qui présentent le binôme déréliction – espérance. Le fruit de cette réflexion, à notre avis, est tout d'abord *La raison d'être*[1] : nous allons reprendre ce discours et en approfondir les argumentations.

Dans un cadre d'« irréconciliabilité entre la Révélation et le Monde »[2], qui appelle en tant que tel à la dialectique comme « mode de penser » et « mode d'être »[3], Ellul rebondit sur l'importance de l'histoire et de l'action. « La dialectique suppose l'histoire – affirme-t-il. Il ne suffit pas de poser un facteur positif et un facteur négatif. Il faut qu'il y ait un déroulement du temps pour que les deux facteurs contradictoires entrent en rapport et puissent aboutir éventuellement à une nouvelle situation »[4]. Cette thèse, démarrant du concept hégélien de « positivité de la négativité », se trouve au début du discours de l'essai de notre auteur sur la dialectique[5]. Le discours vise, dit Ellul, à apporter une contribution dans la lecture de ses textes, souvent vus comme étant dans une sorte de contradiction entre eux. A côté de cela, son deuxième objectif est de présenter un portrait le plus complet possible de la société technicienne et de l'enjeu de la présence chrétienne dans cette réalité. Qu'il s'agisse donc de la « dialectic of ideas » ou bien de la « dialectic of facts », pour qu'on puisse saisir l'ensemble de la réalité, il faut assumer le fait que dans toute réalité, positif et négatif coexistent[6]. Ceci implique d'insérer entre les deux facteurs la donnée temporelle : le fait que les deux pôles existent implique un « permanent process of change ». En ce sens, pourvu que l'on n'oublie jamais que « vie » et « changement » vont forcément ensemble, le fait qu'il y ait un pôle négatif au côté de celui positif ne peut être que porteur de vie[7]. Par conséquent, il faut veiller à garder toujours une ouverture dialectique dans l'interprétation de la situation sociologique et historique, mais aussi dans les choix concrets et pratiques qui peuvent en dériver. « To rest in an achieved state is in reality to deny both the life and the history or specificity of man, to claim to stop history, which is (perhaps…) to enter the Kingdom of God ! »[8]. Le changement arrive, on ne peut pas s'en passer. Que cela coïncide avec une « amélioration » ou avec un développement au sens

[1] Jacques Ellul, *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, *op. cit.*
[2] Jacques Ellul – Madeleine Garrigou-Lagrange, *A temps et à contretemps*, *op. cit*., p. 189.
[3] Jacques Ellul, *Ce que je crois*, op. cit., p. 43.
[4] Jacques Ellul – Madeleine Garrigou-Lagrange, *A temps et à contretemps*, *op. cit*., p. 179.
[5] Jacques Ellul, « On dialectic », art. cit., pp. 293-297.
[6] Jacques Ellul, « On dialectic », art. cit., p. 293 : « But the real embraces both positive and negative elements, contradictory factors which do not cancel one another but coexist ».
[7] *Ibid*., p. 296 : « The only thing that can produce change or evolution is contradiction, contestation, the appearance of the negative, negativity. This implies a transformation of the situation ».
[8] *Ibid*.

qualitatif du mot n'est par contre pas dit. Mais c'est surtout dans l'application de cette forme de dialectique à la lecture du texte biblique que nous allons rencontrer les suggestions les plus intéressantes.

Disons un mot, en particulier, sur le fait que notre auteur reconnaît à la Bible – surtout à l'Ancien Testament, la primauté d'une structure dialectique tant de la narration que de l'analyse des événements. Bien plus tôt que les cultures grecques classiques, c'est dans le monde et dans la foi hébraïque qu'il faut reconnaître les éléments fondamentaux de la dialectique, biblique mais pas seulement. L'Ancien Testament a offert une lecture dialectique de la réalité et de l'histoire de Dieu avec la créature humaine, reprise ensuite par le Nouveau Testament dans sa lecture chrétienne. Comme David W. Gill le souligne, « This Biblical dialectic is also expressed in terms of the End, the Eschaton, the Kingdom of God versus the Present, the Immanent, the Kingdom of the World. The situation of the Christian is to be 'in' the world and yet 'not of' the world. The Christian cannot escape this tension »[1].

Parmi les chercheurs ayant étudié la dialectique de notre auteur, nous soulignons quelques remarques de Jacob Van Vleet et de Jean-Luc Blanc nous aidant à mieux en lire les traits spécifiques. Van Vleet rebondit sur ce que d'autres avaient remarqué avant lui, et qu'Ellul lui-même n'a jamais caché, à savoir le fait que les racines de sa dialectique plongent dans la pensée de ses « maîtres » : Marx, Kierkegaard et Karl Barth. Par conséquent la dialectique représente, à l'avis de Van Vleet, le « passe-partout » de la philosophie ainsi que de la théologie d'Ellul[2]. L'apport de l'étude de Blanc, quant à lui, accompagne la lecture d'Ellul vers les enjeux du rôle du christianisme dans le monde moderne. Reprenant le discours de « On dialectic » concernant la coexistence des pôles positif et négatif, Blanc souligne que, dans l'œuvre de notre auteur « le chrétien sera celui qui devra porter dans le monde ce négatif (par rapport au monde, bien sûr) afin de débloquer les situations » et annoncer par cela la venue du Royaume. Il est donc important de souligner que « pour Ellul, le Royaume de Dieu … est toujours ce négatif virtuel positif qui peut débloquer les situations fermées »[3]. Mais sans doute le livre de Daniel B. Clendenin demeure le travail ayant approfondi plus en détail la méthodologie et les enjeux thématiques principaux dans l'œuvre de notre auteur. Par rapport au discours général de la dialectique, nous rappelons le résumé proposé par le chercheur

[1] David W. Gill, *The word of God in the Ethics of Jacques Ellul*, *op. cit.*, p. 159.

[2] Jacob E. Van Vleet, *Dialectical Theology and Jacques Ellul*, *op. cit.*, p. 26 : « Dialectic is the skeleton key to Ellul's philosophy and theology ; it is the hermeneutical principle by which one can clearly and coherently explore all of Ellul's work. In fact, Ellul's conception of dialectic is both a worldview and a methodology ».

[3] Jean-Luc Blanc, « Jacques Ellul et la dialectique », art. cit., p. 38.

américain : à son avis, finalement, la dialectique ellulienne fonctionne sur trois niveaux connectés entre eux. « He uses dialectics to describe the nature of reality or the real life phenomena, as an epistemological tool to interpret and understand this reality, and as a theological method by which to interpret Scripture and to describe a Christian mode of existence »[1]. Bref, il s'agit d'une clé de lecture indispensable : pour la réalité, pour son interprétation, pour le défi de la présence du Christianisme et du Texte Révélé dans cette réalité.

La dialectique de notre auteur, au final, est solidement enracinée dans une ligne de prédécesseurs, mais elle porte des traits caractéristiques. Nous allons tout de suite en approfondir quelques aspects, en présentant des binômes, sans oublier de souligner le fait que dans la vision ellulienne de la dialectique, le côté analytique enraciné dans le regard sur la société, l'histoire et leurs dynamiques est toujours accompagné par une interpellation éthique suggérant que le christianisme peut jouer un rôle tout à fait « provocateur » et fondamental dans le monde. Un rôle concret, car la dialectique, structure du christianisme, ne peut qu'être vécue, incarnée : « Le terme de dialectique n'est qu'un moyen de dire que la structure fondamentale du christianisme est en elle-même contradictoire et qu'il faut maintenir les deux termes opposés. Il n'y a aucune solution intellectuelle satisfaisante, mais nous avons seulement à savoir que la vérité est ainsi. Et que la contradiction et le paradoxe sont résolus par le vivant »[2]. Nous ne trouvons pas des indications ou des lignes directrices éthiques, dans l'œuvre de notre auteur[3], mais plutôt des principes fondateurs dont le critère principal ainsi que la structure logique sont tout à fait situés dans les mouvements d'une dialectique inclusive : pour que la vision de la réalité puisse être complète, il faut garder ensemble le positif et le négatif, et par conséquent ne jamais oublier que les choix, les actes et la « justesse » de leurs critères demeurent relatifs.

La dialectique de Jacques Ellul a néanmoins reçu aussi de nombreuses critiques : surtout, on lui reproche le fait qu'elle court souvent le « danger of oversimplification »[4], et aussi un danger de devenir, finalement, très difficile à comprendre car trop inclure des extrêmes risque d'amener à donner une version trop « relativiste » de la réalité. D'un autre côté, on remarque aussi qu'il n'est

[1] Daniel B. Clendenin, *Theological method in Jacques Ellul*, *op. cit*., p. 127.

[2] Jacques Ellul, *Les sources de l'éthique chrétienne*, *op. cit.*, p. 136.

[3] Dans le corpus ellulien, l'ouvrage incontournable concernant les raisons de l'impossibilité de formuler une éthique chrétienne figée et universelle est, sans doute, *Le vouloir et le faire*, Genève, Labor et Fides, 2013[2], original 1964. L'œuvre illustre la situation semi-paradoxale selon laquelle il n'est pas possible de figer une éthique chrétienne, car la liberté en est à la racine, et en même temps il faut en formuler une, car cela est fondamental dans le milieu de nécessité dans lequel nous plongeons.

[4] David W. Gill, *The word of God in the Ethics of Jacques Ellul*, *op. cit*., pp. 160-161 et *passim*: critique très fondée et intéressante.

parfois pas « dialectique » du tout : sa propre méthode rhétorique, par exemple, a été définie comme étant une sorte de « absolutist monologue »[1]. Si l'on regarde aux contenus, il faut aussi souligner la remarque pertinente de Daniel B. Clendenin selon laquelle l'inclusivité parfois excessive de la dialectique de notre auteur est très faible lorsque la question du pouvoir se pose[2].

2 Entre liberté et nécessité : le cadre de l'analyse

L'espérance oubliée affirme que l'une des racines de la souffrance des temps modernes se trouve dans le fait que l'être humain rencontre de plus en plus de difficultés non pas simplement à choisir de privilégier et de chercher sa propre liberté, mais à la reconnaître tout simplement. Le résultat en est que l'on appelle avec ce nom-là quelque chose n'ayant rien à voir avec l'idée de liberté venant de la lecture chrétienne du mot. Ceci est lié au fait que la société technicienne plonge dans les mécanismes de la Technique, et que de ce fait dans ce milieu la « liberté » est associée au « conséquent » et au « logique ». Mais cette thèse paraît bien plus tôt, dans l'œuvre ellulienne, que dans *L'espérance oubliée*. Le couple de concepts liberté-nécessité constitue, pouvons-nous dire, le « cadre » de l'analyse sociologique proposée par notre auteur. Un passage de *La raison d'être* suggère que ce discours a dû être récurrent dans les dialogues entre Ellul et Bernard Charbonneau. Ce dernier, rappelle Ellul, « a axé toute son œuvre sur cette dialectique selon laquelle la liberté ne commence (et ne peut commencer) que par la prise de conscience de la nécessité »[3].

Dans la recherche sur la méthodologie et l'œuvre de Jacques Ellul, le plus grand remerciement va sans doute à David W. Gill et à Daniel B. Clendenin[4]. Les lectures proposées par les deux chercheurs

[1] Daniel B. Clendenin, *Theological method in Jacques Ellul*, *op. cit*., p. 130.

[2] *Ibid*., p. 134: « Ellul never comes close to incorporating the use of power into his dialectic. He simply rejects it outright, and this must count as an omission on his part. He would improve his dialectical method and make it more consistent if he would go on to show how power and the exercise of freedom, the latter itself being a type of power, are reciprocally related. Instead, Ellul explains neither the inevitable use of power by all people and institutions, nor the inherent power which partially defines the revolutionary gospel he advocates ».

[3] Jacques Ellul, *La raison d'être*, *op. cit*., p. 204. Et il continue : « Et il faut bien se rappeler qu'une telle prise de conscience n'est pas une sorte de dégagement. Charbonneau ne dira jamais que lorsque je prends conscience, je suis en dehors de la nécessité, celle-ci cesse d'exister. Non point. La nécessité est toujours la nécessité, l'homme y est toujours soumis, mais la conscience de *cette* nécessité atteste que l'homme en est libre : il faut être libre pour pouvoir en prendre conscience ». Il parle très probablement ici du livre de Bernard Charbonneau, *Je fus : essai sur la liberté*, Pau, imprimerie Marrimpuey jeune, 1980. Ellul signe, dans *Le Monde*, une recension du livre de son ami : « Charbonneau : L'éternel et l'actuel », *Le Monde*, 6 septembre 1980, p. 2.

[4] David W. Gill, *The world of God in the Ethics of Jacques Ellul*, *op. cit*., pp. 112-117 ; Daniel B. Clendenin, *Theological method in Jacques Ellul*, *op. cit*., chapitres 3 et 4. Ce travail a été repris en grande partie par Gianni Manzone, *La libertà cristiana e le sue mediazioni sociali nel pensiero di Jacques Ellul*, Milano, Glossa, 1993. Le fait que la bibliographie sur la réception de l'œuvre ellulienne en général et les études sur sa méthode notamment soient bien plus riches et nombreuses aux Etats-Unis qu'en France nous oblige à une remarque nécessaire et évidente : *nemo propheta in patria*…

nord-américains ont mis au clair le fait que la relation entre ce qu'Ellul nomme « nécessité » d'un côté et « liberté » de l'autre suit le même modèle de relation dialectique existant entre le monde et la Parole de Dieu. La société technicienne serait donc le lieu de la nécessité, et celui de la foi révélée le lieu de la liberté. Essayons de mieux comprendre cette lecture en revenant sur quelques passages-clé de l'œuvre ellulienne à ce propos.

Malgré l'optimisme étalé et hurlé, il est bien évident que l'homme du XX^{ème} siècle n'est pas plus heureux ni plus libre que ses ancêtres. La société de cet homme non plus : elle n'est pas vraiment productrice de liberté et moins encore de bonheur. La lecture de cette situation naît de l'analyse de la société technicienne et de la manière dont elle a changé et change les relations entre les personnes, les dynamiques sociales, économiques et personnelles, jusqu'à atteindre la sphère de l'intimité, de la spiritualité. Le chapitre III de *Présence au monde moderne*[1], notamment, prend le temps de décrire en profondeur la manière dont les choses ont radicalement changé en notre société : « Le premier fait énorme qui ressort de notre civilisation, c'est qu'aujourd'hui tout est devenu moyen. Il n'y a plus de fin. Nous ne savons plus vers quoi nous marchons. Nous avons oublié nos buts collectifs, nous disposons d'énormes moyens, et nous mettons en marche de prodigieuses machines pour arriver nulle part. La fin (collective, s'entend…) s'est effacée devant les moyens »[2]. Il n'y a plus de fin : il ne nous reste que la fatalité, la nécessité. Et comme le monde ne voit plus de fin, il devient conservateur des puissances qui le gouvernent. Cela fait, par exemple, que les choses ont une valeur seulement si elles sont utiles à quelque chose. C'est la mort de la gratuité, du don. Ellul situe ceci dans le cadre de la réalité.

Dans un autre texte, un article de 1954 portant « sur le pessimisme chrétien »[3], notre auteur reprend ce discours. Lire la réalité de la société technicienne à travers les textes de la révélation biblique conduit à l'affirmation que par le fait que Dieu vit son histoire avec les êtres humains, « la Fatalité est vaincue ». En effet, « le christianisme affirme que la vocation de l'homme est de se dégager de la fatalité ». Mais qu'est-ce que cette fatalité ? Nous pouvons la définir comme la sensation-certitude de ne pas pouvoir vivre de manière vraiment libre, car dans une société guidée par la technique tout est d'une manière ou de l'autre prévu, programmé ou du moins prévisible. L'idée que notre monde est soumis à la fatalité paraît, nous venons de le dire, dès 1948 avec

[1] Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*, *op. cit*., pp. 55-78.
[2] *Ibid*., p. 56. L'analyse que notre auteur présente ici, nous l'avons vu, est très proche de celle présentée par Paul Ricœur dans les trois conférences de 1967 publiées comme *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, *op. cit*.
[3] Jacques Ellul, « Sur le pessimisme chrétien », *Foi et Vie*, année n°52, n° 2, mars-avril 1954, p. 164-180.

Présence au monde moderne. Les êtres humains se sont coincés eux-mêmes dans des dynamiques de causes et d'effets, déclenchées et définies par et à travers la Technique, et n'arrivent plus à s'en sortir. Par conséquent, « les catastrophes universelles du temps présent ne sont le produit ni d'un hasard ou d'une malchance, ni d'accidents dans le bienheureux mécanisme du progrès : elles sont le produit inévitable de la structure même de notre civilisation »[1]. Voilà par conséquent que « le christianisme à l'encontre de tout le monde moderne affirme une gigantesque possibilité de redressement de l'homme enchaîné dans les fatalités minutieusement tissées par la société et la science », et que par la suite « cette libération envers la fatalité supprime tout fatalisme »[2]. La liberté de Dieu et de la révélation peuvent donc faire irruption dans les mécanicismes de la Technique et en bouleverser les dynamiques et les constructions.

Nous remarquons un avancement de ce discours quelques années plus tard, en 1960, lors d'une conférence sur « Technique et civilisation » publiée par *Free University Quarterly*[3] : dans ce texte, Ellul propose un approfondissement sur le lien entre la puissance, le pouvoir et la fausse liberté dérivée de la technique.

> « Il s'agit dans la société technicienne d'une société des moyens et d'une société de puissance. Nous augmentons chaque jour notre puissance. Le pouvoir de l'homme tend à devenir absolu, sur le monde, sur les hommes. Or, quand le pouvoir de l'homme devient absolu, les valeurs se dissipent, les valeurs se dissolvent ; les frontières entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste disparaissent, lorsque l'on est en présence d'un pouvoir absolu. … La technique ne produit jamais pour l'homme une liberté, car la technique est toujours impérative. Il est faux que, par la technique, l'homme devienne libre. Il est libéré d'un certain nombre de poids qui pesaient sur lui, autrefois. C'est vrai. Mais il est soumis à des impératifs de plus en plus rigoureux. Et cette technique se développe en face de l'homme sans que nous la maîtrisions. Elle se développe avec une espèce de puissance d'accroissement interne, avec une autonomie … Elle se présente véritablement (la formule n'est pas de moi), comme notre Destin. Le Destin au sens grec, l'anagkê, la fatalité. Elle se développe avec une force que seule, autrefois, on reconnaissait au Destin »[4].

Notre auteur avait déjà souligné le caractère totalitaire de la Technique sur le versant plus sociologique de ses analyses, mais ce qui est soumis à l'examen ici est le lien entre ce totalitarisme et les idées de puissance et de pouvoir. Il est évident que ce lien comporte des conséquences

[1] Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*, *op. cit*., pp. 36-37.
[2] Jacques Ellul, « Sur le pessimisme chrétien », art. cit., pp. 175-176.
[3] Jacques Ellul, « Technique et civilisation », *Free University Quarterly*, vol. 7, n°2, August 1960, p. 72-84.
[4] *Ibid*., p. 82.

importantes sur la liberté et, surtout, sur les valeurs. La lecture bascule du côté de l'épistémologie de la société technicienne, et vise par conséquent à mettre en lumière les enjeux que la Technique porte sur le plan des contenus. L'idée de toute-puissance suggérée par la Technique ne coïncide pas, suggère Ellul, avec le fait de vraiment pouvoir être libres. Le fait qu'on puisse, par la Technique, exercer un certain pouvoir et rendre possibles un certain nombre d'actions ne signifie pas que ce pouvoir et ces actions soient utiles, moins encore justes. La loi de Gabor est bien réelle : « Tout ce qui est techniquement faisable se fera tôt ou tard » : de plus, il *faut* le faire. Impossible d'agir autrement. C'est le bord du gouffre de tout délire de toute-puissance. A notre avis, c'est ici la raison pour laquelle, lorsqu'il passe à la lecture théologique des événements, Ellul parle de ces dynamiques comme des « puissances » de ce monde, utilisant souvent directement le mot grec biblique *exousiai*.

En 1963 paraît un autre article nous conduisant encore un peu plus loin. « Le Sacré dans le monde moderne »[1] examine la question du sens de la société technicienne du point de vue du sacré – et du déplacement du sacré de la Nature à la Technique. Un passage de ce texte nous aide à mieux saisir l'importance de l'enjeu : le déplacement du sacré a des conséquences aussi sur la dialectique entre liberté et nécessité[2]. Le discours est clair : une fois la condition inéluctable de la mécanisation de la société technicienne établie, il faut en faire quelque chose. Il est nécessaire de rendre « acceptable », d'une manière ou de l'autre, la situation. La réponse la plus rapide et sûre est par conséquent la dogmatisation, la sacralisation de ces dynamiques de ce nouvel état. Il faut argumenter l'escamotage, et supporter la liberté *dans*, *à l'intérieur* de la nécessité. Ellul nous conduit à l'étape suivante d'un procès de mûrissement : les valeurs, même – surtout, peut-être - les valeurs établies dans un contexte de nécessité, deviennent des dogmes. Elles n'ont plus seulement un poids du côté social et symbolique, mais en prennent davantage dans le cadre du sacré et du « tabou ».

Le vouloir et le faire, publié un an après[3], reprend le discours des fondements de l'éthique en commençant par une réflexion sur la liberté et sur la Chute. Le point de départ du constat de la fracture ouverte entre Dieu et l'être humain se situe dans « la prise de conscience d'une absence,

[1] Jacques Ellul, « Le sacré dans le monde moderne », *Le Semeur*, 1963/2, p. 24-36.
[2] *Ibid*., p. 34, Voici ce qu'on lit : « Le sacré se rapporte obligatoirement à ce qui est la condition nécessaire de l'homme, l'inévitable, ce qui lui est imposé, ce qu'il vit sans rémission possible. Il faut qu'il assigne à cette condition un caractère dernier parce qu'elle est inévitable. Il faut qu'il lui impose une valeur parce qu'elle lui est imposée. Il faut qu'il la mue dans l'ordre du sacré parce que lui-même ne peut se concevoir hors de cet ordre-là. C'est la vocation désespérée d'une prétention à la maîtrise de ce qui lui échappe, à la liberté dans la nécessité. Et plus l'ordre nécessaire est rigoureux, plus l'homme prétendra le dominer par le délire du sacré ».
[3] Jacques Ellul, *Le vouloir et le faire*, *op. cit*.

d'une lacune … Prise de conscience d'un domaine interdit, qui d'évidence heureuse devient absence tragique »[1]. Jusqu'à ce que Satan ne pose à Adam la question de la connaissance du bien et du mal, ce dernier n'a pas conscience du fait de vivre une condition de liberté absolue face à Dieu. « Il était libre devant Dieu, mais cette liberté ne se référait point à quelque choix entre un faire et un non-faire, entre un oui et un non, fruit d'une laborieuse délibération … la liberté, précisément parce qu'elle est *la* liberté, ne peut être ainsi définie par l'indétermination du choix »[2]. La conséquence de la chute, dans la lecture qu'en fait notre auteur, est que la nécessité prend place dans le monde[3]. Il est évident que Jacques Ellul est lié à une lecture très « classique » du récit de la Chute. Il nous paraît important de souligner que, au moins dans cette partie de notre recherche, ayant une fonction d'analyse et de présentation de l'œuvre de notre auteur, notre choix sera de ne pas faire des commentaires sur le choix du sens attribué à la lecture du texte biblique. Ce qui nous intéresse ici est le chemin logique qui amène Jacques Ellul au jugement théologique concernant une situation sociologique, celle de son époque. Le fondement de la critique qu'il porte à son temps est situé dans la lecture du récit de la Chute comme récit étiologique de la fracture entre Divin et humain. Les fruits de la rupture sont principalement au nombre de deux : l'entrée en scène de la nécessité – le changement profond d'attribution de sens aux règles de la nature et de l'action humaine – et la naissance de la technique, comme acte d'une sorte d'émancipation de Caïn et de ses héritiers, conduits par la certitude de pouvoir bâtir et vivre dans un monde où l'existence sans Dieu puisse être possible[4].

L'apport particulier de *Le vouloir et le faire* se situe du côté de la réflexion sur les raisons de l'existence – de la nécessité – d'une éthique et d'une morale : tout en étant nécessaire, cette dernière demeure une « justification »[5]. De plus, si la Technique et la révélation biblique coexistent, cela implique que deux lignes de morale sont en présence et entrent souvent en conflit. La « morale

[1] *Ibid*., p. 21.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*., pp. 79-81 : là où dans la création régnaient la liberté, la gratuité et l'amour, « la rupture d'Adam avec le Père provoque la négation, le chaos … L'amour disparu par la volonté de puissance, alors tout change de signification. L'ordre posé par Dieu cesse d'être une gratuité et devient contrainte extérieure. … La vie cesse d'être jeu et devient travail et peine. Et l'homme se courbe sous la nécessité pour n'avoir pas su vivre dans la liberté de l'amour. Ainsi la même création entre dans l'ordre de la nécessité. … Et la liberté conduit à la destruction, parce que cette liberté se situe dorénavant hors de l'amour »
[4] Sur ce deuxième discours, voir notamment Jacques Ellul, « La technique et les premiers chapitres de la Genèse », *Foi et Vie*, vol. 59, n°2, mars – avril 1960, p. 97-113.
[5] Jacques Ellul, *Le vouloir et le faire*, *op. cit*., pp. 86 ss. : « La morale est toujours une éthique dans une situation de Nécessité. … Comme la technique, comme la politique … la morale est un art du possible. Ce qui est nécessaire devient bien. …Ce qui était pur événement aveugle reçoit un sens et une valeur parce que l'homme lui a imposé un nom. Il a ainsi la maîtrise de la chose, il l'a intégrée dans un système, il l'a qualifiée. … Dans la même perspective se situe le fait que, plus ou moins encore, dans toute morale, la nécessité tend à devenir justification ».

technicienne », de son côté, a « deux grands caractères : elle est tout d'abord une morale de comportement et, d'autre part, elle exclut la problématique morale »[1]. Ellul décrit un parcours obligé, qui suit la logique technicienne : le fait que la morale technicienne soit une morale de comportement, c'est-à-dire une morale qui se borne à vérifier que l'acte accompli ait bien été fait pour des raisons pratiques et suivant tout simplement le principe d'efficacité, libère l'être humain de l'ambiguïté du jugement. La problématique morale, quant à elle, est évacuée : le fait d'agir selon l'orientation de la Technique est positif en soi. Cela amène à la coïncidence progressive entre le « bien » et le « juste ». Le pas suivant est accompli lorsque le « Bien » selon la Technique correspond au Bonheur pour l'être humain. La morale technicienne impose à l'être humain une vie dictée par la nécessité, car, en plus, naturellement, elle établit des valeurs à respecter absolument. Premièrement, la Technique est en elle-même une valeur[2]: on évalue la « bonté » et le « sens » de la vie humaine à partir de son niveau d'accès et de connaissance des outils et du système technicien. La deuxième valeur est le Normal : « L'on ne demande plus à l'homme d'agir bien, mais d'agir normalement. La Norme n'est plus un Impératif de la conscience (car cela pencherait bien trop du côté de la liberté, nrd), elle est obtenue par le comportement moyen, que celui-ci soit déterminé statistiquement, ou par une évaluation psychologique, etc. »[3]. La troisième valeur, qui contribue davantage à l'encadrement et à la constitution d'un état de nécessité, est la Réussite : « Le Bien et le Mal sont en définitive synonymes de réussite ou d'échec »[4]. Un tel système de valeurs sous-entend aussi des vertus privilégiées, à savoir le Travail, transfiguré et technicisé, et la confiance dans le futur. C'est le positivisme à tout prix, qu'Ellul appelle « une capacité à regarder l'avenir en face, une certitude dans l'espoir (et certainement pas dans l'espérance, ndr), qui étonnent au milieu des temps troublés »[5].

Face à tout cela, il est nécessaire qu'une « morale chrétienne » soit formulée, tout en sachant qu'il est impossible pour notre auteur qu'une véritable « éthique chrétienne » puisse exister. Elle ne peut avoir une raison d'être qu'en posant tout d'abord la question du sens, et en rappelant qu' « une réponse à la question du bien n'a de validité ni par sa cohérence au milieu social, ou à une nature de l'homme, ni par sa rigueur intellectuelle ni par un sérieux de la considération de l'homme, mais par son fondement »[6]. Bien évidemment, la morale chrétienne se fonde sur la double liberté de Dieu

[1] *Ibid*., p. 212.
[2] *Ibid*., p. 214.
[3] *Ibid*., p. 215.
[4] *Ibid*., pp. 216-217.
[5] *Ibid*., p. 220.
[6] *Ibid*., p. 221-222.

et de l'être humain, et a pour but celui de dégager l'humain de la nécessité[1]. Les bases sur lesquelles Jacques Ellul fonde ses affirmations à ce sujet, ne l'oublions pas, sont le Vol II, 2, 2 de la *Dogmatique Ecclésiastique* de Karl Barth et l'*Eloge d'Abraham* (dans *Crainte et Tremblement*) de Kierkegaard[2]. Mais c'est dans le deuxième volume, de toute récente publication, de *Le vouloir et le faire*, publié sous le titre *Les sources de l'éthique chrétienne*, que nous trouvons une série d'affirmations illustrant la radicalité de la morale chrétienne et son enracinement dans la liberté : « Notre liberté, notre libération des déterminismes, c'est l'œuvre de Jésus-Christ. Ce qui nous maintient dans l'existence, c'est l'amour de Dieu. Ce qui me persuade qu'il vaut la peine d'exister, c'est l'acte du Saint-Esprit, le seul recours que nous ayons, c'est la patience de Dieu et sa miséricorde »[3]. Plus que cela, le paragraphe 6 du chapitre IV de l'œuvre, « Une Ethique des Contradictions »[4], souligne le cadre fortement dialectique dans lequel l'éthique chrétienne est appelée à exister. Dans une réalité technicisée, la Vérité révélée au croyant s'avère plus que jamais double, faite de paradoxes et de contradictions. « Or, l'Ethique pour les chrétiens *doit* être conçue dans cette contradiction entre l'actuel et l'Eternel, entre le Temporel et l'absolu, entre les circonstances et le Révélé »[5]. Sa vocation sera par conséquent de « faire apparaître les contradictions » de ce monde et de la relation entre la Révélation et la réalité. Loin donc de se réfugier dans le Transcendant et l'ascèse, le christianisme assume le défi de vivre avec la nécessité[6]. Ceci implique de vivre dans le défi continu du compromis, mais de résister, sachant qu'un autre chemin est possible. Au lieu de se soumettre au compromis ou de l'évacuer, il est possible de ne pas nier la contradiction : « La contradiction maintenue (ce qui est le contraire du compromis) entre la volonté rigoureuse de Dieu et le mal radical dans lequel nous vivons est un élément indispensable de la vie chrétienne »[7]. Ellul nous conduit par cela à une mise en pratique de la théorie dialectique que nous avons vue, et l'applique à la problématique de la

[1] Nous sommes conscients du fait qu'un discours assez ample sur le concept de nécessité est présent dans *L'éthique de la liberté*, Genève, Labor et Fides, 1973, pp. 41-57. Nous confirmons par contre notre choix de ne pas franchir la limite des écrits strictement éthiques de notre auteur : ouvrir dans cette recherche la porte sur la galaxie éthique de Jacques Ellul ne nous semble pas opportun. Cet aspect de l'œuvre de notre auteur a d'ailleurs déjà été étudié.

[2] Søren Kierkegaard, « Eloge d'Abraham », *Crainte et tremblement*, OC 5, 1972.

[3] Jacques Ellul, *Les sources de l'éthique chrétienne*, *op. cit.,* pp. 110.

[4] *Ibid*., pp. 135-150.

[5] *Ibid*., p. 138.

[6] *Ibid.*, p. 142- 143 : « Ce qui était nécessité qui retombe sur nous malgré nos efforts, devient introduction de la nécessité *dans* la vie chrétienne, c'est-à-dire dans la grâce, - à partir du moment où l'on commence à calculer les limites du compromis acceptables, et si l'on se salit jusqu'au poignet ou jusqu'au coude, tout est perdu. … Le compromis est inévitable mais il est toujours une défaite ». La situation est ainsi fortement ambiguë : « Il s'agit donc de résister jusqu'à la plus extrême limite à l'établissement du compromis, la vie chrétienne qui est acte de liberté suppose la récusation d'une soumission à la nécessité ; or, disions-nous, le compromis est nécessaire, mais chaque fois qu'il y a compromis, il y a obéissance à des nécessités ».

[7] *Ibid*., p. 144.

construction d'une éthique chrétienne dans un cadre caractérisé par le contraste entre liberté et nécessité.

La répétition continue et obsédante d'un concept le rend vrai. L'ampleur de sa diffusion et du partage de cette idée la rend davantage indiscutable. Il s'agit néanmoins très souvent de fausses vérités, qu'il faut identifier et démasquer, car entre temps elles sont partout, connues et acceptées par tout le monde. En 1966, Jacques Ellul collecte une trentaine d'affirmations de ce genre, les analyse et les critique, en publiant *Exégèse des nouveaux lieux communs*[1]. Parmi elles, un slogan nous intéresse tout particulièrement : « La liberté c'est obéir à la nécessité »[2]. De nécessité vertu, comme l'illustre la fable du renard et des raisins : le lieu commun qui nous intéresse est celui qui mène l'individu et la société entière à affirmer que ce qui doit se passer, ce qu'on ne peut pas empêcher, *est* le bien. Ceci est juste, c'est celle-là la bonne manière par laquelle les événements doivent se dérouler. Ellul définit ainsi le chemin de la nécessité : « Il suffit de convaincre l'homme que plus il obéit, plus il est vertueux ; que plus il est contraint, plus il est libre, etc. ; à ce moment tout est sauvé. Il n'y a plus ni désespoir, ni révolte, ni suicide à craindre. D'un côté l'inévitable s'accomplit, l'Ananké a trouvé la voie libre ; de l'autre, l'homme redresse la tête et s'affirme plus homme que jamais »[3]. On décrit ici la démarche par laquelle on a fait coïncider le chemin sans issue de la technicisation progressive avec le grand et triomphal chemin de l'émancipation et du développement de la société occidentale industrielle : le destin de l'Occident est de grandir en outils et puissance techniques. Ceci est bon, c'est notre destin, disent les philosophes et les théologiens de la société technicienne. Il faut l'accomplir. Jacques Ellul ne se borne donc pas simplement à pointer le doigt sur la sacralisation de la technique et sur le fait que les dynamiques de nécessité qu'elle produit aient été peu à peu sacralisées elles-mêmes : il souligne qu'une véritable stratégie de dogmatisation est désormais en place, ayant pour but la protection et la conservation de l'état de nécessité dans lequel vit la société technicienne.

L'essai de Daniel B. Clendenin sur la méthode théologique de Jacques Ellul affirme et montre de quelle manière le binôme nécessité-liberté est une clé pour l'interprétation de plusieurs écrits de notre auteur[4]. Nous partageons tout à fait cette lecture : nécessité et liberté représentent sans doute les deux pôles d'un cadre herméneutique d'importance primordiale dans l'ensemble de

[1] Jacques Ellul, *Exégèse des nouveaux lieux communs*, Paris, Calmann-Lévy, 1966 – Paris, La Table Ronde, coll. La petite vermillon, 1994[2].
[2] *Ibid.*, pp. 170-177.
[3] *Ibid*., p. 176-177.
[4] Daniel B. Clendenin, *Theological method in Jacques Ellul*, *op. cit*., chapitres 3 et 4.

l'œuvre d'Ellul. A l'intérieur de ce cadre se situent d'autres couples de concepts, tels par exemple réel-vrai, croyance-foi, révélé-transcendant. Nous allons en parler, car les liens entre ces mots constituent un réseau sémantique tout à fait important pour s'orienter dans le corpus ellulien. La dialectique entre liberté et nécessité traverse, en effet, l'ensemble des écrits d'Ellul. Clendenin consacre deux chapitres de son travail à approfondir et présenter en détail les deux éléments du binôme et les relations entre eux. Sans faire un résumé d'un travail d'importance radicale et très bien argumenté, nous nous bornons à en rappeler les points fondamentaux.

L'idée de nécessité naît, suivant la méthode analytique d'Ellul, à la fois d'un regard sur des données historiques et sociologiques et d'une lecture du texte biblique concernant les dynamiques analysées. La première étape est le constat d'une contradiction manifeste : le décalage entre la conviction que l'individu dans la société technicienne est libre et le fait que finalement cette liberté demeure assez difficile à vivre[1]. Ensuite, proposant une lecture de cette condition inspirée du texte biblique, Ellul situe dans le récit de la Chute une sorte de « paradigme narratif » de l'état de nécessité dans lequel plonge l'être humain de cette époque[2]. Le « pôle positif » de la dialectique est celui de la liberté : « Based in the pure freedom of God, who alone is fully free, incarnated in Jesus Christ as witnessed to in Holy Scripture, freedom is offered to all people »[3]. La liberté humaine est enracinée et dérive de la liberté de Dieu, et elle signifie libération de celles qu'Ellul appelle *exousiai*. Le discours sur la liberté, bref, n'a rien de particulièrement original : ce qui fait la différence par rapport à d'autres lectures plus classiques est, justement, le fait que le professeur bordelais met côte-à-côte les deux idées de nécessité et de liberté, en en faisant un cadre herméneutique unitaire.

Jacob Van Vleet a aussi repris tout dernièrement le discours de la dialectique entre liberté et nécessité, et y a consacré une partie de sa recherche[4]. Dans le chapitre intitulé « Technique, necessity and consequences », une fois de plus il est affirmé que, pour Ellul, la technique est le "realm of necessity". En tant que « realm », elle est donc un système, disposant non pas seulement d'outils, mais aussi de supports logiques et argumentatifs. Une idéologie, une philosophie, une

[1] *Ibid.*, p. 128 : « Ellul writes that all the people everywhere acts as though they were free, and continually strive after freedom, but nevertheless struggle with some sense of destiny, fate or necessity ». Clendenin rappelle dans ce cadre l'article d'Ellul « L'antidestin », *Foi et Vie*, vol. 134, n° 1-2, janvier 1985, pp. 113-122.

[2] Ellul, nous rappelle Clendenin, présente cette thèse tout premièrement à travers deux articles publiés dans *Foi et Vie* : « La technique et les premiers chapitres de la Genèse », art. cit., et « Le sens de la liberté chez St. Paul », *Foi et Vie* vol. 61, n° 3, mai-juin 1962, p. 3-20 (réédition d'un article de 1951). « The Fall, however – écrit Clendenin, *ibid*., brought a move 'from the realm of freedom into the realm of necessity'. … Cultural sclerosis, entropy, static conformity and uniformity, and the total lack of any truly revolutionary possibilities are only forms or expressions of the basic theological cleavage which took place in Genesis ».

[3] Daniel B. Clendenin, *Theological method in Jacques Ellul*, *op. cit.*, pp. 128-129.

[4] Jacob E. Van Vleet, *Dialectical Theology and Jacques Ellul*, *op. cit.*, pp. 77-126.

« propagande » de la société technicienne existent, selon Ellul, en soutien de son côté plus strictement concret. Par conséquent une série d' « ethical side effects » y est reconnue : les valeurs de la technique sont, bien évidemment, la productivité, l'efficacité, l'ordre et la causalité. Tout cela constitue un ensemble à l'allure mécanique et automatique, n'ayant pas de créneaux pour la liberté. Ici se situent la brèche et par conséquent la raison de l'importance de l'espérance : « Hope is the dialectical link between the realm of technique and the realm of freedom »[1]. Gardons cette affirmation : on la retrouvera plus loin.

Après avoir rappelé les points les plus importants de ce qui a été dit sur les définitions elluliennes de liberté et de nécessité ainsi que sur la relation entre ces deux mots, il nous paraît intéressant, de reprendre deux autres couples de concepts que l'on rencontre assez souvent dans l'œuvre de notre auteur. Notre objectif n'est pas de faire ce que d'autres ont déjà fait, de manière très sérieuse et détaillée, mais plutôt de souligner, dans le binôme liberté-nécessité ainsi que dans les deux autres qui suivent – à savoir réel-vrai et révélé-transcendant – quel est le lien avec le concept d'espérance et quels enjeux ces liens portent dans l'étude de l'œuvre de notre auteur. Dans ce premier cadre, l'espérance joue un rôle plutôt épistémologique, celui de « lien dialectique », comme nous venons de le voir. Dans les deux autres, elle interpelle les lecteurs d'Ellul par son lien avec la quête de Sens et avec l'appel à la réflexion sur le Sacré.

2.1 Réel et vrai, croyance ou foi : la question du sens

Comme nous l'avons vu, le fait d'être obligé de reconnaître, dans la vie de chaque jour, ce qui est en lien avec la nécessité et ce qui a son origine et sa signification dans la liberté, constitue le cadre à l'intérieur duquel se trouve l'être humain. A l'intérieur de ce cadre, deux questions, ou plutôt deux appels, deux défis, sont posés par rapport au Sens et au Sacré. Les deux sont bien évidemment liés au concept d'espérance.

La première question, celle du Sens, est présentée par Ellul comme profondément liée à deux couples de concepts : réel-vrai et croyance-foi. Double distinction qui se joue sur au moins deux niveaux : sur le plan sociologique-historique et herméneutique et sur celui spirituel. Les deux présentent une perspective commune dans l'enjeu éthique. L'espérance joue ici un rôle fondamental, nous l'avons vu dans *L'espérance oubliée*, car, lorsqu'on réalise que l'on vit dans une

[1] *Ibid*., p. 40.

condition de déréliction, elle lance l'interpellation sur l'absence de Sens et accepte le défi posé à sa quête. Le terrain de l'espérance s'ouvre justement dans l'écart entre le domaine de la réalité et celui de la vérité, car par cela on fait appel à la Promesse et au *kerygma* chrétien. Il se trouve aussi dans l'écart entre croyance et foi, car les perspectives qu'ouvre l'espérance peuvent conduire à distinguer une simple croyance de la foi vraie et propre et à chercher à atteindre la deuxième.

Nous pouvons commencer l'approfondissement en posant une question : quelle pensée est à l'origine de ces binômes ? Bien évidemment, la distinction utilisée par notre auteur se fonde sur la tension classique entre *fides qua creditur* et *fides quae creditur* : l'événement et le contenu, la *fiducia* et l'*assensus*. Enjeu fondamental, à propos duquel nous nous approprions les mots de Jean-Daniel Causse : « Croire et savoir ne vont pas l'un sans l'autre. … il s'agit de prévenir le croire du risque de fidéisme et d'irrationalisme. En même temps, croire et savoir ne sont pas du même ordre et ne peuvent donc pas se superposer. Plus précisément, l'objet du *croire* est et demeure toujours hétérogène au champ du *savoir*, parce qu'il est question de *vérité* »[1]. Nous rencontrons un exemple clair de description et de critique de la dynamique par laquelle naissent les religions modernes dans les premières pages des *Nouveaux possédés*[2], en introduction du discours sur la critique ellulienne des thèses selon lesquelles le monde moderne est tout à fait a-religieux. Ce qui est appelé « humanisme athée », caractéristique de l'homme moderne, naît justement d'une superposition du croire et du savoir. Il appartient donc au domaine de la *fides quae*, fondée sur une sorte de *fides qua* n'ayant rien à voir avec le christianisme mais plutôt avec ce qu'Ellul appelle la « religiosisation » de la technique. Une quantité de concepts pouvant constituer un système herméneutique et des lignes éthiques conséquentes sont formulés dans ce milieu. Ce système est accueilli dans la société, et il devient une croyance, une certitude. A ce moment, « nous assistons au passage d'une croyance généralisée, vague et indécise, à une doctrine qui se présente comme une réalité » - une *fides quae*, justement. Dans le cadre particulier, l'homme « adulte », qui a la tâche de bâtir et de vivre dans la société de l'humanisme athée, se trouve dans une impasse : d'un côté « il veut se référer au réel » ; de l'autre il « reste irrémédiablement doctrinaire et sans référence au réel », car en réalité son point de référence est et demeure la croyance humaniste athée et l'ensemble du système et d'idées qui la caractérisent.

[1] Jean-Daniel Causse, « Croire et penser », in André Birmelé (éd.), *Introduction à la théologie systématique*, *op. cit*., p. 45.

[2] Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés*, *op. cit*., p. 50.

Deuxièmement, une remarque nous semble curieuse : dans l'essai de référence, « On dialectic », il est tout à fait intéressant de noter que notre auteur ne présente pas du tout une distinction dialectique entre réel et vrai. « Reality includes positive and negative », est-il dit : mais on ne trouve nulle part un approfondissement proposant une distinction entre « truth » et « reality ». Pourquoi ? N'était-il pas important de l'insérer ? Etait-il trop spécifique et donc pas forcément utile à la dynamique d'ensemble du discours sur la méthode dialectique ? La question reste sans réponse.

Afin d'approfondir le discours autour de ce premier binôme, il nous paraît possible de proposer trois cadres prioritaires dans lesquels les distinctions entre réel et vrai ainsi qu'entre foi et croyance se présentent et assument une importance pertinente dans les écrits d'Ellul : l'approche plus ample, que nous essayons d'appeler « sémantique » ; le cadre plus spécifiquement lié à l'apocalyptique, et troisièmement l'ouverture vers le terrain de l'éthique.

2.1.1 Du côté sémantique

Réfléchissant avec Patrick Chastenet sur le livre qui traite la question de manière particulière, *La parole humiliée*[1], Ellul propose une affirmation qui résume bien une partie de l'enjeu : « Je ne dévalue pas la réalité – dit-il – mais la Bible m'avertit que la parole relève du domaine de la vérité et l'image seulement du domaine de la réalité. Il ne faut pas adorer le réel en croyant que c'est le vrai, il ne faut pas prendre l'idole – l'image – pour le Dieu. Il n'existe pas d'image de Dieu. Dieu agit, crée, uniquement par sa Parole. Dieu est mystère, il est inconnaissable et il choisit la voie de la parole pour se faire connaître. Jésus est le Verbe, le porteur de la Parole de Dieu, car le Verbe s'est fait chair »[2]. Le Vrai avec la Parole, et avec l'image le réel, donc. Affirmation tranchante, souvent et fortement critiquée[3], non sans raison. Sans doute, faut-il approfondir la question et relever le défi qu'Ellul lance à son temps et au nôtre. Le centre du discours de *La parole humiliée* est qu'un seul endroit et un seul temps existent dans lesquels la Vérité et la Réalité se sont rencontrées et coexistent : l'événement de l'Incarnation, la personne de Jésus-Christ[4]. Ceci nous conduit de suite à

[1] Jacques Ellul, *La parole humiliée*, Paris, Seuil, 1981.
[2] Patrick Chastenet, *Entretiens avec Jacques Ellul*, *op. cit*., p. 47.
[3] Nous ne pouvons pas ne pas rappeler ici la critique radicale de cette thèse présentée par Jérôme Cottin : *Le regard et la Parole*, Genève, Labor et Fides, 1994, pp. 67-71 : nous rencontrons là un début de dialogue tout à fait intéressant.
[4] Jacques Ellul, *La parole humiliée*, *op. cit*., p. 126 : « La Parole est entrée dans le monde sensible. Et pour préciser encore : comme nous l'avons déjà esquissé, la parole est relative à la vérité, alors que l'image est relative à la réalité. L'Incarnation, c'est le point, le seul, de l'histoire terrestre où la vérité rejoint la réalité, où elle pénètre totalement cette réalité, où elle la change, de ce fait, dans ses racines. C'est le point où la réalité cesse d'être le détournement du vrai,

une remarque préalable et incontournable : dans le mouvement dialectique entre réalité et vérité, l'enjeu principal est enraciné en profondeur dans la dialectique structurelle de l'ensemble de l'œuvre d'Ellul, celle entre la lecture sociologique de la réalité et son interprétation théologique.

Preuve en est, par exemple, le fait que l'une des critiques fondamentales adressées à ceux qu'il appelle les « motifs sociologiques de ne pas prier » vise, naturellement, l'affirmation selon laquelle il est normal de ne pas prier dans un monde désacralisé. Nous sommes en 1971, avec *L'impossible prière*. Dans cette œuvre, qui essaye d'approfondir la question de la difficulté des temps modernes à trouver des temps et des raisons pour une vie spirituelle, Jacques Ellul critique sans hésiter ce qu'il juge être un esprit de réalisme et de scepticisme « dans le sens banal » - le même réalisme stigmatisé auparavant dans une courte série d'articles parus dans *Foi et Vie*[1]. Cette typologie de réalisme, propre non seulement à la société mais aussi à une certaine sociologie moderne, conduit à une grave erreur d'évaluation, car il considère « 'la réalité', c'est-à-dire ce qui tombe sous nos sens, et la réussite dans ce milieu comme la *seule* réalité confondue d'ailleurs avec la vérité. Ce réalisme implique que nous soyons enfermés dans ce monde, cette société, sans autre dimension, sans autre ouverture. Il convient d'y réussir, et pour cela d'employer tous les moyens ». Un parcours dans un cadre de nécessité est donc proposé, mais il se révèle comme étant un parcours manipulateur, fondé sur de fausses vérités : l'affirmation que ce que l'on vit est *la seule* réalité (et par conséquent, que celle-ci correspond à la Vérité) et qu'un seul chemin est possible pour s'en dégager. « Si le chrétien ne prie plus, c'est donc dans la mesure où la passion du réel (formule kierkegaardienne, ndr) l'a emporté en lui sur l'esprit de prière »[2].

Quant à la présence de la distinction entre réel et vrai dans les écrits de notre auteur inspirés par la lecture de la Bible, nous commençons par partager cette interprétation de Frédéric Rognon : « Dans la Bible, la vérité est Jésus-Christ, tandis que la réalité est le monde qui ne l'a pas reçu. La victoire du Christ est vraie, mais elle n'est pas visible dans la réalité. L'œuvre qui nous est demandée, c'est que la victoire remportée dans la vérité par Jésus-Christ soit insérée si peu que ce soit dans la réalité »[3]. Nous trouvons des exemples de cette théorie dans les commentaires bibliques –

où la vérité cesse d'être le jugement moral sur le réel. A ce moment, la Parole peut être *vue*. La vision peut être *crue* (parce que là, mais là seulement, la vision se rapporte à la vérité) ».

[1] Jacques Ellul, « Le réalisme politique (Problèmes de civilisation III) », *Foi et Vie,* vol. 45, n°7, novembre – décembre 1947, p. 698-734. Cet article termine la trilogie des « problèmes de civilisation » publiés entre 1946 et 1947 : « Chronique des problèmes de civilisation », *Foi et Vie*, vol. 44, n°6, septembre – octobre 1946, p. 678-687 et « On demande un nouveau Karl Marx ! Problèmes de civilisation II », *Foi et Vie*, vol. 45, n°3, mai – juin 1947, p. 360-374.

[2] Jacques Ellul, *L'impossible prière*, *op. cit*., p. 686.

[3] Frédéric Rognon, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, *op. cit*., pp. 83 ss.

méditations sur Jonas, le deuxième livre des Rois, l'image de la ville dans la Bible[1]. La première remarque, dont l'évidence est immédiate, est que ce discours est fait à partir de la lecture commentée de plusieurs livres de l'Ancien Testament. Ellul n'a jamais caché, en effet, sa certitude que la Bible dans son entièreté est à lire dans la perspective et avec la clé de lecture de l'incarnation et de la croix du Christ. De plus, il associe son idée de « Vérité » à celle de Révélation : cela l'amène bien évidemment à la conclusion que seule la Vérité *révélée* par le texte biblique – et donc surtout, dans sa lecture, la Vérité de l'Incarnation et de la Résurrection – et par l'expérience du Transcendant, est digne de ce nom.

Mais ce sera l'œuvre de « clôture » du projet rédactionnel d'Ellul, en 1987, d'apporter une réflexion finale au parcours. *La raison d'être* offre une contribution importante à la question. Ceci est fait à travers au moins deux affirmations cruciales : « Pour Qohelet (et pourquoi pas pour toute la Bible) l'aventure vraie de l'homme commence à partir de cette radicalité du 'tout est vanité'. A partir du moment où on sait que rien ne sert *fondamentalement* à rien – où toutes illusions sont dissipées. Alors, sur ce terrain déblayé, l'aventure peut avoir lieu »[2]. L'appel au réalisme et à la prise de conscience conduit, suivant la lecture de Qohelet, au constat de l'*hbl*, la vanité, de toute chose. Loin de représenter la fin, la débâcle, ceci n'est que le bon point de départ, souligne notre auteur. Nous allons reprendre ce discours plus en détail.

La deuxième affirmation concerne la communication : il n'y a aucune chance, d'après Ellul, que la vérité connue par Qohelet puisse être communiquée de manière directe : « Seule la communication indirecte est possible, parce que seule, en même temps, accessible et supportable. Accessible et supportable, mais en même temps provocatrice de contresens et de scandale »[3]. Cela a beaucoup affaire avec la théorie illustrée dans *La parole humiliée*, comme cela nous est bien expliqué en une note. Si, d'un côté, l'image est plus facilement utile à présenter le réel, de l'autre, « parce que la vérité reste l'immuable, le transcendant et l'absolu, il n'est possible d'y accéder que par le médium le plus labile, fluent, susceptible de multiples interprétations qu'est la parole »[4]. Mais surtout, par rapport à l'idée de communication indirecte, Ellul souligne le fait qu'il y a, dans la spiritualité comme

[1] Jacques Ellul, *Le livre de Jonas*, dans *Le Défi et le nouveau. Œuvres théologiques*, *op. cit.*, pp. 117-198 ; *Politique de Dieu, politiques de l'homme*, *ibid.*, pp. 347-500 et *Sans feu ni lieu*, Paris, La Table Ronde, 2003, coll. La Petite Vermillon, (première édition Paris, Gallimard 1975).

[2] Jacques Ellul, *La raison d'être*, *op. cit*., p. 136. Dans une note, l'auteur se dit en accord avec Maillot sur le fait de dénoncer une sorte de « dépendance » de l'homme vis-à-vis des objets et de ses propres actions : « Ce ne sont pas les réalités qui sont nulles, mais la relation de l'homme avec elles. Le drame de l'homme est de s'asservir à ce qui devrait le servir – l'homme est fondamentalement idolâtre. D'où, l'attaque contre tout ce qui sert cette idolâtrie ».

[3] *Ibid*., p. 139.

[4] *Ibid.,* p. 139, note 1.

dans la transmission de certaines vérités scientifiques, la nécessité de communiquer les concepts à travers des images et des exemples, en utilisant une communication transversale : ceci est valable pour « la vérité de Dieu » ainsi que « pour ce que les scientifiques appellent la vérité ». Impossible pour notre auteur de ne pas ramener à Kierkegaard cette expression : le philosophe danois affirmait que la communication indirecte est « la seule possible pour la relation à Jésus-Christ »[1].

Voici donc le chemin de la Sagesse : celle-ci représente le don et le but, selon Qohelet, à la fois fondamental et inutile parce que vain. C'est grâce à la Sagesse – et non pas à la « science », Ellul tient à le préciser, de manière détaillée - que l'être humain peut atteindre ce que réalité et vérité ont en commun. Et il le fait avec une profonde, sage ironie : tout est vanité, voici le message central et ultime, et en même temps, il faut vivre, ne jamais arrêter son action et sa recherche, *justement parce que tout est vanité*. « Savoir que tout est vanité nous ramène à l'importance de ces petites choses ! Il faut les prendre infiniment au sérieux parce que c'est tout ce que nous sommes capables de saisir et elles font le sel et la vérité de notre vie »[2]. C'est seulement par le moyen de la Sagesse que l'être humain pourra affronter ses deux plus « grandes finitudes » : la mort et l'avenir[3]. En d'autres termes, « la liberté ne commence que par la prise de conscience de la nécessité »[4].

Si donc notre remarque d'ouverture soulignait le christocentrisme de l'œuvre ellulienne, notre remarque de clôture de cette réflexion nous conduit à affirmer que, pour l'auteur bordelais, il n'y a aucune Vérité « autre » que celle liée à la révélation chrétienne. Le rapport au Transcendant est donc la condition pour saisir la Vérité, ainsi que pour apprendre à « lire » la Réalité. Du côté sémantique, « Ellul cherche une cohérence textuelle au-delà des apparentes contradictions … et il repère cette cohérence dans un mouvement dialectique entre 'Réalité' et 'Vérité'. La 'Réalité' c'est

[1] *Ibid.* Le texte kierkegaardien de référence est *L'Ecole du christianisme*, « Les déterminations du scandale » : OC Tome XVII, pp. 113-132, notamment p. 124-125 (xii, 157 et 158) : « Certes, Christ a lui-même affirmé de la façon la plus directe qu'il était le Fils unique du Père, c'est-à-dire que *le signe de contradiction* l'a déclaré *de la manière la plus directe* : comment faut-il l'entendre ? Nous y voilà de nouveau. S'il est un signe de contradiction, il ne peut alors donner de communication directe ; en d'autres termes, son affirmation peut être toute directe, mais le fait qu'il y participe, le fait qu'il le dit lui-même, signe de contradiction, transforme l'assertion en communication indirecte. Certes, Christ a dit : « Croyez en moi », et c'est bien une parole absolument directe. Mais quand celui qui la prononce est un signe de contradiction, il faut entendre que, dans sa bouche, cette parole directe exprime justement que la foi n'est pas chose si catégoriquement directe, en d'autres termes, que même son exhortation à croire est une communication indirecte. … Christ est un signe de contradiction ; par l'affirmation directe, il ne fait qu'attacher sur lui ton attention, de sorte qu'il te faut alors te heurter à la contradiction et révéler les pensées de ton cœur en choisissant si tu veux croire ou non ».

[2] *Ibid.*, p. 184.

[3] *Ibid.*, pp. 184-204.

[4] *Ibid.*, p. 204.

que tout est vanité, et la 'Vérité', c'est que tout est don de Dieu. La 'Réalité' empêche la 'Vérité' d'être une évasion, tandis que la 'Vérité' empêche la 'Réalité' d'être désespérante »[1].

Voici l'une des raisons pour lesquelles il est impossible de comprendre Ellul sans garder ensemble les aspects sociologiques et ceux théologiques de son œuvre, et voici aussi pourquoi l'autre binôme, croyance – foi, est si important. *La foi au prix du doute*[2] nous offre des réflexions très importantes pour cette deuxième distinction. L'entier dialogue entre Monos et Una, inspiré par Edgard Allan Poe, est centré sur les contradictions du phénomène de la croyance et sur ses différences par rapport à la foi.

Nous soulignons deux aspects en particulier : par rapport à la croyance, le pluriel est souvent utilisé, et cet aspect de l'acte de croire est associé plutôt au monde de la nécessité et des réalités. La croyance naît souvent, nous dit Ellul, du besoin de faire face à l'angoisse, et penche par conséquent sur le côté des conflits, des identités en contraste - des fondamentalismes, pourrions-nous dire aujourd'hui. Le fait de commencer la réflexion par un dialogue, dans lequel les deux interlocuteurs ont des points de vue tout à fait opposés par rapport à la croyance est très utile pour en montrer l'absolue ambiguïté. Monos en souligne tous les aspects sombres, tueurs de la liberté de l'être humain, tandis qu'Una essaye d'en mettre en lumière les notes positives, qui pourraient accompagner les humains à un peu plus de sérénité et de cohésion. Elle franchit par cela, parfois, la frontière entre croyance et foi. Inutile de dire dans quelle partie le lecteur reconnaît la position d'Ellul.

Quant à lui, notre auteur propose, lorsqu'il prend « officiellement » la parole dans son texte, une formule très claire : « Je désigne par le terme foi ce qui est de l'ordre de la révélation de Jésus-Christ, par croyance toutes les autres attitudes de référence à un religieux, un irrationnel, à un vécu non chrétien »[3]. Le fait, en plus, qu'il associe dans ce même discours la distinction entre espoir et espérance en soutenant que ce ne serait qu'une « commodité de langage », suggère quand même au lecteur un autre parallélisme : la croyance ne peut qu'aboutir à l'espoir, tandis que le chemin de

[1] Frédéric Rognon, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, *op. cit*., p. 88, et « Préface », *Apocalypse. Architecture en mouvement*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 10. Le texte rappelé vient de Jacques Ellul, *La raison d'être*, *op. cit*., p. 42 : « Mais ce Dieu vivant agit sur cet homme, le place dans une situation neuve, et de là, de cette situation cet homme-là peut voir, soi-même, l'autre, ce monde. Il peut voir à la fois la *réalité* de ce qui est (d'où le réalisme) mais aussi sa *vérité* (c'est-à-dire sa profonde existence devant Dieu et pour Dieu). Et la réalité empêche la vérité d'être une évasion dans les nuages ou le rêve … Et la vérité empêche la réalité d'être désespérante, de conduire l'homme précisément au scepticisme, et de là au nihilisme, et de là immanquablement au suicide ».

[2] Jacques Ellul, *La foi au prix du doute*, Paris, La Table Ronde, 2006 (coll. Contretemps), première édition, Paris, Hachette, 1980.

[3] *Ibid.*, pp. 127-128.

l'espérance est rejoint par la foi seule[1]. Du côté de la foi, il y a une expression qu'il nous paraît important de souligner particulièrement. Elle est connectée à l'affirmation acquise et plusieurs fois répétée par Ellul selon laquelle la Bible est un livre de questions : Dieu lui-même se présente, par rapport à la créature humaine, comme celui qui pose des questions. « Il [Dieu] pose une question. Une série de questions, c'est-à-dire qu'il rend l'homme responsable (obligé de répondre) et le renvoie à sa liberté. Et la foi consiste, à l'inverse des croyances, à écouter les questions de Dieu, et à s'aventurer dans les réponses que *nous* avons à donner. *Les* questions »[2]. Le fait de naître au cœur des questions mène au résultat que la foi elle-même est une foi qui interroge : « Elle conduit à passer à l'épreuve tout ce qui constitue ma vie et ma société. Elle conduit inéluctablement à s'interroger sur toutes les certitudes, toutes les morales, toutes les croyances, toutes les politiques »[3] - et par cela, rajoutons-nous, à passer au crible le réel et le vrai.

L'enjeu ultime, dans ce cadre, est donc celui du choix par rapport au Sens, et la réflexion sur la « qualité » de la confiance que l'on repose sur ses choix. Mais il nous faut encore un discours à part par rapport à ce qui émerge de l'étude des œuvres de notre auteur liées à l'eschaton et à l'apocalyptique, tout en sachant que nous allons davantage affronter ce discours.

2.1.2 Récapitulation, synthèse eschatologique ?

Le fait que la Vérité selon Jacques Ellul, ne puisse être que la Vérité *révélée* du Christianisme est davantage évident lorsqu'on lit ses œuvres sur l'Apocalypse. 1975, nous le rappelons, est l'année de publication en France de deux livres sur la fin des temps : *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville*[4] et *Apocalypse. Architecture en mouvement*[5]. Le troisième texte important sur l'Apocalypse, *Conférence sur l'Apocalypse de Jean*, date de dix ans après[6]. Notre projet de recherche

[1] *Ibid*., p. 127 : « Le choix de ces deux mots est arbitraire, exactement comme était arbitraire le choix de deux mots : espoir et espérance pour désigner en effet deux façons d'être. L'espoir n'était pas un concept réel pas plus que l'espérance : mais il me fallait bien deux mots pour désigner deux réalités spirituelles opposées ».

[2] *Ibid.*, pp. 135-136. L'étude sur le Dieu qui pose des questions qu'Ellul cite en premier est celle d'André Dumas, *Ces mots qui nous font croire et douter*, Paris-Lyon, Editions Œcuméniques, 1971. Nous ne trouvons pas anodin non plus le fait qu'ailleurs une autre étude soit citée : celle d'Enrico Castelli, *L'enquête quotidienne*, Paris, PUF, 1959, réédité en 1972. Une preuve de plus que la lecture et la fréquentation du philosophe italien au début des années 1970 aurait été une importante source pour notre auteur. Les trois questions cruciales que Dieu pose à sa créature humaine sont : « Où es-tu ? Et où est ton frère ? » ; « Qui dites-vous que je suis ? » et « « Qui cherches-tu ? ».

[3] *Ibid*., p. 147.

[4] Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville*, *op. cit.* Ce texte est paru d'abord aux Etats Unis: *The meaning of the city*, Grand Rapids - MI, Eerdmans, 1970 (ensuite, par Eugene - OR, Wipf and Stock, 2011).

[5] Jacques Ellul, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement, op. cit.,* première édition Paris, Cerf, 1975.

[6] Jacques Ellul, *Conférence sur l'Apocalypse de Jean*, Nantes, Editions de l'AREFPPI, 1985.

inclut, nous l'avons dit, un approfondissement du discours concernant l'apocalyptique de notre auteur. Nous nous bornerons ici à regarder à ces œuvres seulement sous la perspective de ce qu'elles disent par rapport au discours du Sens, dans la déclinaison des relations entre Vérité et Réalité et, par conséquent, entre Foi et Croyance. C'est dans ce cadre, en effet, que l'enjeu entre les deux binômes paraît particulièrement clair.

Le chapitre récapitulatif « De Caïn à Jérusalem » de *Sans feu ni lieu* prend du temps pour souligner l'importance de la distinction entre Vérité et Réalité[1]. Le but est intéressant : cette distinction est illustrée à fin de mieux expliquer le fait que, dans la lutte entre Dieu et les puissances, si sur terre on a la sensation que « dans la réalité » ce sont les puissances qui triomphent, « en vérité » le conflit a déjà été gagné par Dieu *dans les cieux*. La même thèse est soutenue dans *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, mais la distinction entre réel et vrai y est moins mise en évidence. L'explication de la différence entre les deux concepts est introduite par l'exemple de la conscience de l'évolution de la Deuxième Guerre mondiale de la part des soldats et des généraux, ou de ceux-ci et de Hitler, qu'Ellul emprunte à Oscar Cullmann : du point de vue d'El Alamein ou de Stalingrad, en 1943 on aurait dit que la guerre était au plus profond de sa violence et que sa fin était encore bien indéfinie. Pour les états-majors, quoiqu'Hitler refusât de le reconnaître, il était au contraire bien évident que l'Allemagne n'aurait jamais gagné, et que les jeux étaient désormais faits. Il en est de même, affirme Ellul, pour le conflit entre le « bien » et le « mal », entre Dieu et Satan. La victoire de Dieu est accomplie. Cela depuis Jésus-Christ. Car « l'œuvre de Jésus-Christ est l'œuvre même de la vérité ». Le problème est dans le fait que les êtres humains, qui vivent aux temps de la Chute, ne savent pas faire la distinction entre ce qui est réel et ce qui est vrai. Ils ne sont donc pas en mesure de reconnaître que la victoire de Dieu est réelle, et que ceci est vraiment arrivé »[2]. La réalité de cette victoire, bien évidemment, n'est pas reconnaissable sur terre pour le moment : « Elle n'est pas inscrite dans la nature du réel ». De fait, « cette réalité (celle dans laquelle nous vivons, ndr), d'ailleurs soumise à la vérité, relative et seconde, reste le domaine où les puissances vaincues se prétendent encore maîtresses, et après tout le sont ! »[3]. D'ici vient la facilité par laquelle l'être

[1] Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville*, *op. cit*., pp. 295-297.
[2] *Ibid.*, p. 295 : « Il (Jésus-Christ) est la Vérité, il est venu dans ce monde de la réalité, la réalité ne l'a point reçu et l'a rejeté. Mais il n'empêche que son incarnation est l'entrée de la vérité dans le monde du réel, qui, par nature, n'a aucune part avec le vrai. Il n'empêche aussi que sa mort et sa résurrection sont exactement la victoire de la vérité. Elle a vaincu le Mensonge, le Refus, la Négation et le Chaos, qui sont justement l'œuvre des Puissances en face de la Vérité à son niveau. *En vérité*, ces puissances sont vaincues, elles n'ont plus aucun pouvoir d'empêcher la vie d'être, de se manifester et de s'accomplir en tant que vérité ».
[3] *Ibid.*

humain, dans un milieu ravagé par les puissances, a la tendance naturelle à en faire des divinités, et à leur confier sa propre croyance et sa religiosité. Tout ceci nous aide, entre autre, à mieux comprendre ce que « déréliction » peut signifier dans le vocabulaire ellulien de cette période : non pas seulement que Dieu nous aurait abandonnés, mais que cet abandon coïncide avec un temps de domination de la part de toutes les puissances. Comment ne pas penser que cela soit la fin ?

L'Apocalypse. Architecture en mouvement explique plus en détail le fait que, la bataille décisive ayant été conduite « dans les cieux », elle s'est terminée non pas avec l'anéantissement de Satan, mais avec son exil sur terre. Le verset de Luc 10 : 18, « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair », y est rappelé. La réalité décrite par la révélation apocalyptique serait donc celle d'un combat gagné par Dieu « aux cieux », dans le Transcendant, et dont le résultat immédiat est l'exil sur terre des puissances et de Satan, qui, tout en ayant déjà perdu le conflit, ravagent la terre et les créatures dans l'histoire[1]. S'agissant d'une réalité *révélée*, elle coïncide donc avec la Vérité. Pour le dire avec Frédéric Rognon : « L'Apocalypse n'est donc pas un livre historique, elle nous dit à chaque instant : 'La fin est présente'. Il s'agit de discerner l'éternel dans le présent. Cela nous ramène au rapport entre réalité et vérité : l'Apocalypse nous aide à interpréter la réalité en faisant apparaître le mystère qui est caché dans le réel. Elle nous montre que, dans et au-delà du réel, il y a un surréel, un sens, une vérité cachée. Le réel, tout banalement humain, fournit à la vérité le moyen de s'exprimer, mais la vérité transfigure le réel en lui donnant un sens qu'il n'a pas par lui-même »[2]. Par le moyen de la révélation de l'Apocalypse, Ellul peut ainsi atteindre l'affirmation que le seul lieu et le seul temps où Réalité et Vérité coïncident sont la personne de Jésus-Christ.

La relation dialectique entre vérité et réalité assume donc un caractère particulier lorsqu'elle approche la perspective eschatologique. Dans ce cadre aussi, le lien nous paraît évident entre le couple réel-vrai et l'autre, croyance-foi : la foi en Dieu et en l'incarnation, et sa distinction avec les croyances, sont d'importance radicale dans le parcours de quête de Sens. Il est par conséquent d'autant plus évident, du moins dans ce milieu, que le discours de Jacques Ellul reste profondément et de manière incontournable lié au Christianisme. De plus, l'horizon de cette perspective est défini

[1] *Ibid.*, p. 108 : « Les puissances sont donc du fait de l'incarnation rejetées sur terre. Car l'incarnation n'est pas le Tout, elle est le point de départ, l'origine, le nouveau commencement. … La suite, qui doit se produire sur la terre, est à créer, à inventer, et cette suite implique la victoire non seulement de Dieu sur les puissances, mais aussi de l'homme sur ces puissances. Voilà pourquoi elles sont sur la terre ».

[2] Frédéric Rognon, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, *op. cit.*, p. 86. La citation exacte de Jacques Ellul est la suivante : « Dans l'Apocalypse, il y a relation étroite entre les deux : le Réel fournit à la Vérité le moyen de s'exprimer, la Vérité transfigure le réel en lui donnant un sens qu'il n'a évidemment pas de lui-même ». Jacques Ellul, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, *op. cit.*, p. 26.

par l'énonciation du principe de la récapitulation : principe typiquement ellulien, dont nous parlerons bien plus en détail. Pour le moment, nous proposons un court résumé de cette thèse.

Si l'Apocalypse est le livre dans lequel plus qu'ailleurs le lecteur est appelé à « discerner l'Eternel dans le Temps, l'action de la Fin dans le Présent », son importance réside dans le fait que, à travers ce parcours, elle appelle « à l'œuvre spécifique de l'Espérance », car « elle montre le *Telos*, c'est-à-dire le but, qui est ici, et la *Conclusion*, le terme qui est inclus dans l'histoire »[1]. *Telos* et conclusion de l'Apocalypse – et par cela de la révélation biblique en son entièreté - sont contenus dans le fait que, comme Ellul l'explique en détail dans *Sans feu ni lieu*, Dieu accueillera, « récapitulera » l'œuvre humaine et en fera la Jérusalem céleste[2]. La Ville, construite dès les temps de Caïn avec le but de l'autonomie, du détachement de Dieu, sera transfigurée et habitée par la présence de Dieu : « Alors, dans cette création de la Jérusalem céleste, s'inscrit définitivement la victoire du Christ dans la Réalité. A la fin des Temps, la Vérité rejoint et informe la Réalité, non pas dans la voie renouvelée de l'humble incarnation, de cette présence subreptice, mais dans une nouvelle création de la réalité »[3]. A la fin des temps, selon la promesse, Réalité et Vérité seront donc unies non pas seulement dans le Transcendant mais dans l'ensemble du cosmos.

Si les distinctions entre foi et croyance sont ici un enjeu tout à fait prioritaire, elles deviennent davantage importantes encore lorsque le discours penche du côté de l'éthique.

2.1.3 Perspective éthique

« Prise de conscience ». Cette expression, récurrente dans les écrits de notre auteur, indique le but ultime du travail de distinction entre ce qui est vrai et ce qui est réel. Nous la rencontrons dès *Présence au monde moderne*, où elle est indiquée comme étant la tâche principale de l'intellectuel chrétien, mais elle revient, comme rappel et admonition, partout dans le corpus ellulien. Comme nous l'avons vu, et nous allons d'ailleurs l'approfondir davantage, l'appel à être conscient de la situation dans laquelle on vit est un objectif prioritaire, une étape incontournable du chemin du croyant. Il n'y a pas d'espérance, de plus, sans une conscience de la situation réelle dans laquelle on vit : « Il s'agit de trouver, derrière les faits projetés à nos yeux, la réalité sur laquelle ils reposent »,

[1] *Ibid.*, p. 36.

[2] Voir David W. Gill, *The word of God in the Ethics of Jacques Ellul*, Metuchen, USA, 1984. Nous en reparlerons plus amplement.

[3] Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville*, *op. cit.*, p. 307.

de procéder à un travail de critique des messages de la propagande. Le but est « de trouver derrière les doctrines qui nous éclaboussent et nous aveuglent de toute part, la réalité qu'elles nous cachent ». Rechercher « la structure vraie de notre civilisation moderne, expression de sa réalité spirituelle, expression de la réalité spirituelle du monde »[1], fait partie du travail de désacralisation que le croyant est appelé à faire.

La foi au prix du doute, idéalement publiée à mi-chemin entre *L'espérance oubliée* et *La raison d'être*, en 1980, est certainement parmi les textes d'Ellul celui qui nous aide le plus à approfondir la réflexion sur les deux binômes que nous sommes en train d'analyser. Jacques Ellul souligne ici l'importance de trouver un chemin qui conduise d'une certaine manière à incarner, à concrétiser le discours réalité-vérité [2]. Concrétisation qui puisse néanmoins rester « objective », libre des inculturations et de la société technicienne. Mission impossible ? Peut-être. Mais il essaye quand même de donner des lignes-guides. Car il faut à son avis une « Vérité qui se veut Réalité pour nous », sinon « vraiment nous approchons de la fin ». Une condition y est proposée : « Ou bien il existe une 'vérité-réalité' inassimilable par les puissances déchaînées de notre monde, et alors il y a un avenir possible pour l'homme. Ou bien cela n'existe pas, et il faut en prendre notre parti, l'histoire de l'homme est finie. Dès maintenant. Quant à la foi, elle est ici la responsabilité de l'homme pour que le Transcendant, l'Inconditionné, le Tout-Autre, l'Etre, devienne une réalité active *hic et nunc* »[3].
Bien évidemment : si une possibilité de saisir une « vérité-réalité » libre des influences de la Technique existe, elle ne peut être saisie que dans le Transcendant, le domaine du *Totaliter alter*, qui est libre des séductions de celle-ci. Par conséquent, cela entraîne et interpelle tout particulièrement la dialectique entre foi et croyance. Nous rencontrons alors un passage incontournable par rapport à la définition de la foi et de son *Telos* :

> « La foi n'a de puissance que parce que dans une direction elle nous lance dans l'œuvre, dans l'autre direction, elle se lie et atteste la réalité du transcendant qui seul est. … la foi en ce Dieu implique l'action. L'action implique la présence de Dieu. *Elle vit au prix du doute*, parce qu'elle nous conduit à agir, à nous battre, à vouloir gagner pour l'homme, au-delà du doute et à cause de celui qui s'est révélé en Jésus-Christ. … Elle est au prix de la croyance, parce qu'elle nous conduit à une confiance hors des

[1] Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*, *op. cit.*, p. 95 pour ces citations.
[2] Jacques Ellul, *La foi au prix du doute*, *op. cit.*, p. 233 : « Ce n'est pas de foi, encore moins de croyance, qu'il est question ici, mais de *la réalité d'un transcendant objectif* (que l'homme y croit ou non) qui se situe en dehors des possibilités d'absorption, d'assimilation, d'utilisation de la croissance des moyens. Je dis bien : réalité. Et ni quelque sorte d'objectivation de croyance effectuée par l'homme, ni la seule vérité. Il faut que 'vérité – réalité' soient unies, conjointes. C'est-à-dire que la vérité ne reste pas dans une transcendance inaccessible ».
[3] *Ibid.*, p. 234.

rites, des traditions, des sacrifices, des élans spirituels. … Il faut agir avec la lucidité humainement désespérée mais remplie d'espérance, comme si Dieu n'était plus, comme si tout dépendait de nous. … Tout faire comme si Dieu n'était pas. Savoir que, si Dieu n'est pas, rien n'est fait »[1].

Par ailleurs, dans *Les sources de l'éthique chrétienne*, un autre argument est présenté : « Seul, parmi tous les hommes, le chrétien peut considérer la réalité comme elle est, parce qu'il a une autre espérance, parce qu'il sait que rien n'est perdu, que rien n'est fini, qu'au-delà de la mort, il y a la Résurrection, - et que les puissances économiques ou politiques sont soumises à la Seigneurie de Jésus-Christ : ainsi on peut considérer la réalité comme elle est »[2]. De ce fait, il se confronte à une réalité, concrète ainsi que révélée, faite de contradictions : le christianisme est dialectique en lui-même, nous l'avons dit, et le croyant est appelé à ne jamais oublier que « la contradiction et le paradoxe sont résolus par le vivant »[3]. Dans ce cadre, la *foi* et non pas les croyances peut assumer le rôle de clé de lecture et de critère pour ce qu'Ellul appelle une « éthique de contradiction »[4]. De plus, allant au-delà de la « simple » tâche de fonctionner comme guide pour l'individu, le fait de maintenir les contradictions peut devenir un point de repère, une illumination pour tous[5]. Un parcours est donc défini : la foi chrétienne accompagne l'individu vers une lecture du monde et de la révélation par laquelle il lui est possible d'apprendre à connaître les contradictions et à vivre au milieu d'elles. Ceci l'accompagne à la prise de conscience, entre autre, du fait d'avoir un rôle dans le monde : celui de chercher de porter un témoignage du Transcendant au cœur d'une réalité conduite par les lois de la Technique. Par la foi, un témoignage autre par rapport aux lois de l'efficacité peut être porté dans le monde, et contribuer à en discerner les croyances et les superstitions.

[1] *Ibid.*, pp. 291-293.
[2] Jacques Ellul, *Les sources de l'éthique chrétienne*, *op. cit.*, p. 131.
[3] *Ibid.*, p. 136.
[4] *Ibid.*, p. 138 : « Or, l'Ethique pour les chrétiens *doit* être conçue dans cette contradiction entre l'actuel et l'Eternel, entre le Temporel et l'absolu, entre les circonstances et le Révélé. … Rendre les contradictions manifestes aidera le chrétien à poser correctement le problème de sa vie, et de sa conduite ».
[5] *Ibid.*, p. 146 : « La prise de conscience des contradictions, le fait que la situation du chrétien vivant est une situation de contradiction, le fait que Jésus-Christ lui-même est signe de contradiction, conduit en réalité le chrétien à éclairer par la foi les contradictions intrinsèques du monde ». Cela nous rappelle la remarque introductive du chapitre sur « La responsabilité historique des Chrétiens » dans *Ethique de la liberté* (*op. cit.*, p. 307) : « Ce que je voudrais montrer ici, c'est que l'acte du chrétien qui assume sa liberté n'a pas nécessairement des conséquences collectives, mais inversement que la décision du chrétien … de ne pas assumer sa liberté a des conséquences collectives, et a eu, historiquement, des conséquences d'une ampleur tragique. … Ainsi toute décision du chrétien est forcément individuelle dans son origine et son exécution, mais forcément collective dans son rapport et ses conséquences ».

2.1.4 Le défi de la quête de Sens

L'espérance oubliée présente la question du Sens dans ses liens avec l'idée de « foi » et de « vérité » dans la partie critique, parfois polémique, du discours[1]. Reste le fait qu'en effet, l'une des tâches fondamentales du « combat de l'espérance » est celle de restituer du Sens aux existences desséchées par la déréliction et par les automatismes de la société technicienne. Ce Sens ne peut certainement pas être saisi – nous dit Ellul - par les croyances, les rites, les vérités contextuelles de la Technique.

Nous restons donc dans un nœud crucial et fondateur, car

> « ce rapport à la vérité est constitutif de la naissance du christianisme, et donc d'une pensée chrétienne. Avec l'événement de Pâques, en effet, le christianisme se fonde sur une vérité événementielle radicalement découplée du savoir. La résurrection constitue, en ce sens, le *réel* du christianisme, si l'on entend par 'réel' ce qui demeure impossible à circonscrire dans le langage et qui, de ce fait, ne peut ni se dire ni s'écrire. La résurrection échappe au pouvoir de la représentation et elle ne cesse de se soustraire aux diverses modalités du savoir. … Bref, entre la résurrection et le langage conceptuel qui l'exprime, il existe un fossé que rien ne peut combler ni franchir sans consentir au caractère indécidable de l'événement en tant que tel »[2].

D'où les difficultés pour exprimer en détail le sens et l'importance de la révélation biblique, et le choix d'Ellul de le faire à travers la formulation de sa propre « communication indirecte », construite sur des couples de concepts en rapport dialectique entre eux. C'est justement dans le cadre de la structure dialectique que, d'après Jean-Luc Blanc, dans l'œuvre de Jacques Ellul, « le sens est donné par le Transcendant » : par la dimension et par l'Etre que se situent au-dehors de la structure de la Technique et de son système. Dans cette situation, « seule, la foi percevra ce sens qui est de l'ordre non de la réalité, mais de la vérité »[3]. Par conséquent, dans le concret, « la foi, inévitablement, nous conduit à vivre l'Exode et à nous situer dans l'Exil »[4], affirme Ellul. Le chrétien est déjà un « exilé », par rapport à la réalité de la société technicienne. A la condition d'exilé, il peut rajouter le choix de devenir quelqu'un qui vit un Exode – ayant donc la Promesse à l'horizon de sa marche – et de se soustraire par cela à l'itinérance sans but.

---

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 85 : « Or, la foi se réfère à la Vérité. Nous disions plus haut que l'homme moderne a une multitude de fois et croyances à sa disposition. Mais en plus, il ne s'inquiète plus guère de la Vérité, parce que, même très pauvre, il est richissime en vérité : il a pour lui la vérité de la Science et celle de la Médecine… et cela lui suffit bien. Il a sa plénitude de vérités – que viendrait y ajouter la vérité évangélique ? ».

[2] Jean Daniel Causse, « Croire et penser », in André Birmélé, (éd.), *Introduction à la théologie systématique*, *op. cit*., pp. 17-47, ici p. 46.

[3] Jean-Luc Blanc, « Jacques Ellul et la dialectique », art. cit., p. 41.

[4] Jacques Ellul, *La foi au prix du doute*, *op. cit.*, p. 309.

Ce chemin doit faire face à deux fronts, comme nous l'avons dit : celui de la quête du Sens, d'un côté, et de l'autre celui de l'action. La quête du Sens n'est pas un détail, un combat secondaire par rapport aux multiples interpellations que l'être humain reçoit par l'urgence éthique. Ce qui est en question ici est la capacité et les outils pour déchiffrer, pour lire la réalité afin de pouvoir vivre consciemment, et d'y vivre en liberté. Du côté méthodologique, Ellul propose d'appliquer ce qu'il appelle « réalisme chrétien », ou « pessimisme de l'espérance », comme nous le savons, et nous allons l'approfondir davantage.

Par rapport aux modalités et au but de ce réalisme, nous rappelons la belle métaphore de l'océan que l'on trouve dans *L'espérance oubliée* : « Il y a en surface les vagues et le clapot provoqué par le vent … Il y a dans les abysses l'immobilité sépulcrale, et entre les deux, il y a les courants, les marées, les modifications des fonds, la formation et déformation des bancs de sable … or, je prétends que c'est dans cet entre-deux que doit se situer le réalisme chrétien »[1]. Par cette métaphore plus que jamais bordelaise, Jacques Ellul nous indique le domaine dans lequel les croyants peuvent et doivent diriger leur recherches : il n'est pas intéressant de se laisser porter par les vents de surface ni de se figer sur les images des réalités immuables. La place du réalisme chrétien est entre les deux. Une question demeure : sommes-nous capables de reconnaître cet « entre-deux », d'établir des critères par lesquels marquer clairement ce qui est « surface » et ce qui ne l'est pas, ce qui est « abysse » et ce qui, quoique très lentement, bouge et se modifie ? Ne serait-il pas, cet « entre deux », une autre définition du *missing link* que le croyant est appelé à identifier, dont Ellul parlait dans *Présence au monde moderne*[2] ? La distinction entre Vérité et Réalité ainsi que les enjeux constitutifs permettant de faire la différence entre foi et croyance se trouvent, à notre avis, dans ce même entre-deux.

2.2 Révélation et Transcendant : le défi de la désacralisation

Mais si l'appel à la recherche du Sens est important, dans le cadre de la réflexion sur l'espérance, nous ne pouvons pas garder de côté un autre binôme, avec la tâche que celui-ci implique. Nous nous référons au couple « Révélation-Transcendant » et à un défi fondamental lancé par la réflexion sur ce binôme : celui de la désacralisation. Une fois de plus, nous ne voulons pas franchir la frontière de l'éthique : la question de la désacralisation, avant de devenir quelque chose de concret et d'inséré dans l'histoire, plonge des racines assez profondes dans la sémantique et

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., pp. 265 – 272.

[2] Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*, *op. cit*., p. 110, voir aussi paragraphe 1.2 de cette section.

dans ce qui précède l'action : ce qu'Ellul appelle « prise de conscience », et que nous pourrions simplement appeler « lecture critique » de la réalité dans laquelle on plonge.

Dans ce paragraphe, notre premier but sera donc d'approfondir les concepts de révélation et de transcendant ainsi que la manière dont Jacques Ellul en parle. La deuxième étape sera de rappeler quelques idées sur ce qu'il entend par « sacré ». Par la suite, nous aimerions procéder à mieux mettre en évidence les liens entre ces trois mots, pour définir plus en détail le processus de désacralisation auquel notre auteur appelle les êtres humains.

2.2.1 Le Transcendant révélé

Nous pourrions peut-être commencer cet approfondissement par une remarque : le maître de la dialectique nous laisse ici un peu désorientés, car, si dans ses œuvres Jacques Ellul parle beaucoup et de façon très approfondie de « transcendant », ce mot n'est jamais mis à côté de son compagnon, « immanent ». Absence singulière, et par conséquent intéressante. Est-ce qu'il y a un autre « pôle », face à celui du Transcendant, dans le discours ellulien ? Certainement oui. Le discours est récurrent, et nous l'avons déjà présenté : le Transcendant est l'accroche extérieure, la seule possibilité de sortie, de libération, hors du labyrinthe de la société technicienne. Seul le Transcendant peut franchir les frontières et les schémas de la Technique.

Une caractéristique nous intéresse tout particulièrement dans cette partie de notre discours : le fait qu'Ellul plaide pour une « révélation » du Transcendant. Dans ce mouvement est contenu le point d'appui du discours et des enjeux qui connectent entre eux vérité, réalité, croyance, foi – et par conséquent les deux questions de la quête de Sens et de ce que nous allons voir de suite, la question du Sacré et de la désacralisation. Nous avons déjà rencontré la citation de *La foi au prix du doute* dans laquelle une formule étonnante est utilisée, à savoir « la réalité d'un transcendant objectif »[1]. Est-ce une sorte de paraphrase pour parler d'immanence ? En partie seulement, à notre avis. Car par cette formule, Ellul met un accent très fort sur la relation entre Dieu et les êtres humains : le Transcendant n'est pas, simplement, présent parmi les hommes. Il y arrive à travers un mouvement de révélation qui implique plusieurs facteurs : la Parole et son écoute, la liberté de choisir de se révéler de la part de Dieu ainsi que la liberté de choisir d'écouter de la part de l'être humain. Surtout,

[1] Jacques Ellul, *La foi au prix du doute*, *op. cit.*, p. 233. Par commodité, nous répétons ici la citation : « Ce n'est pas de foi, encore moins de croyance, qu'il est question ici, mais de *la réalité d'un transcendant objectif* (que l'homme y croit ou non) qui se situe en dehors des possibilités d'absorption, d'assimilation, d'utilisation de la croissance des moyens. Je dis bien : réalité. Et ni quelque sorte d'objectivation de croyance effectuée par l'homme, ni la seule vérité. Il faut que 'vérité – réalité' soient unies, conjointes. C'est-à-dire que la vérité ne reste pas dans une transcendance inaccessible ».

ce mouvement laisse entendre une ouverture à ce qui est aléatoire, qui se situe en juxtaposition totale par rapport à la Technique et à ses dynamiques. Ce qui est révélé est en tant que tel révélé *dans un contexte* : dans une époque, à un individu défini. Par conséquent, le révélé ne peut qu'être relatif. Objectif, car venant d'Ailleurs, mais réel, et donc contingent. Preuve en est le fait qu'Ellul affirme que Dieu, jamais saisissable car à la fois Tout Autre et en relation personnelle avec chaque individu, « se révèle dans le *hic et nunc* tel qu'il est nécessaire qu'il se révèle par rapport à telle situation de l'homme. Il n'y a par conséquent jamais aucun dévoilement métaphysique (nous ne saisissons jamais l'Etre de Dieu) et il n'y a pas davantage une possibilité d'addition de fragments que Dieu aurait révélés à tel, puis à tel autre, que nous pourrions recueillir en tentant de constituer un puzzle »[1]. Deux attributs sont fondamentaux ici : le fait que le Transcendant se révèle *à travers la* Parole – le Verbe/Dabar, et donc à travers une révélation qui est en même temps parole et acte, intervention dans l'histoire et dans le vécu ; deuxièmement, il est important de remarquer le rôle et la finalité de critique assumée par la révélation. C'est justement pour cette raison qu'il faut, affirme Ellul, « un Transcendant qui soit *réellement* transcendant et non pas seulement *cru* comme tel par l'homme »[2].

Pour cadrer le discours dans les coordonnées d'une théologie plus classique, Jacob Van Vleet rappelle dans sa recherche que, suivant Kierkegaard, Ellul aussi laisse de côté l'*analogia entis* pour s'approcher de l'*analogia fidei* : la première « reduces and restricts God to the realm of human logic, which is always limited by space and time », et parce qu'elle peut conduire à des « problematic ideological interpretation of God »[3]. Pour ces raisons, Ellul aussi pencherait plutôt du côté de la deuxième, soulignant plutôt la totale altérité de Dieu – et par conséquent l'importance radicale de la révélation divine reçue par la foi dans son lien avec les fondements de l'éthique[4]. L'*analogia fidei* est plus utile, à l'avis de Jacques Ellul, pour établir les fondements d'une éthique chrétienne, à partir par exemple du fait que « ce terme est employé par Saint Paul dans son épître aux Romains

[1] Jacques Ellul, « Dieu », *Etudes Théologiques et Religieuses*, n° 4, 1977, pp. 471-487. Nous rencontrons dans cet article des concepts-clés qu'on retrouve, plus tard, dans au moins deux textes d'importance fondamentale : *La foi au prix du doute* et *Théologie et Technique* (*op. cit.*).

[2] *Ibid.*, p. 484.

[3] Jacob Van Vleet, *Dialectical theology and Jacques Ellul*, *op. cit.*, pp. 46-49.

[4] Un exemple : Jacques Ellul, *Les sources de l'éthique chrétienne*, *op. cit.*, pp. 281-300. Allant vers la conclusion de l'œuvre sur les fondements de l'éthique, notre auteur procède à une critique de l'*analogia entis* telle que Karl Barth l'appliquerait « dans son essai analogique sur la Communauté civile » (p. 282). Cette méthode paraît trop arbitraire à Ellul qui en suggère des possibles dérivations « douteuses », en soulignant entre autre le fait que cette argumentation de la part de Karl Barth « rappelle beaucoup celle des scholastiques du Moyen-Âge » (p. 282). Face à tout cela, la critique est radicale : « Cela montre en définitive qu'avec l'*analogia entis* on peut à peu près tirer ce que l'on désire de principes, ou de données théologiques, et qu'il n'y a aucune protection contre l'arbitraire et les présuppositions subjectives » (p. 285).

exactement à la charnière entre la partie dogmatique et la partie parénétique ». Rom 12 : 6 « s'adresse au prophète et, certainement, elle domine l'enseignement parénétique des derniers chapitres de cette Epître, et se rapporte évidemment à la vie de l'ensemble de l'Eglise, à l'édification de cette Eglise »[1].

2.2.2 Qu'est-ce que le Sacré ?

Nous avons déjà parlé de Sacré lorsque l'on a approfondi les enjeux entre réel et vrai, mais il est possible d'avancer davantage encore dans le discours. Le livre dans lequel Jacques Ellul analyse plus en profondeur le concept de sacré est sans doute *Les nouveaux possédés*[2]. Certes, bien d'autres auteurs, parfois bien plus qualifiés qu'Ellul, ont étudié le phénomène du sacré et de la sacralisation ; à part son interlocuteur d'une certaine manière habituel, Paul Ricœur, Ellul rappelle plusieurs sources : par exemple, Lévi-Strauss et Baudrillard, Jean Brun et René Girard. Le sacré, selon Ellul, est donc quelque chose qui organise et oriente l'espace et le temps, agissant par cela sur l'individu en lui offrant une appartenance et une identité. Inversement, l'individu, en groupe avec d'autres, procède à une action de sacralisation de son propre milieu et de certains parmi ses éléments et ses dynamiques.

Nous avons remarqué deux caractéristiques particulières du sacré telles que Jacques Ellul en parle dans cette œuvre : l'ambiguïté – ambivalence et le fait qu'il suit une sorte de cyclicité. Le sacré est ambivalent, et par conséquent ambigu : « Il est la concentration de tout ce qui menace et sauve l'homme. Or, il faut qu'il soit cela s'il est ordre, limite, sens et justification »[3]. Une caractéristique fondamentale, pour un auteur attentif à la dialectique comme l'est le professeur bordelais. Ellul cite une très bonne définition donnée par Roger Caillois : le sacré est « condition de la vie *et* porte de la mort »[4]. Le sacré contient en soi, forcément, le positif et le négatif, l'extase et la terreur, la liberté et la soumission.

De plus, l'ambivalence du sacré est à l'origine du fait qu'il est, pouvons-nous dire, cyclique. Suivant un modèle très proche des thèses de René Girard, Ellul met en évidence le fait qu'une sorte de « cycle du sacré » existe : « Est devenu sacré ce qui avait été l'instrument de la désacralisation. … le

[1] *Ibid.*, p. 287.
[2] Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés*, *op. cit.*, notamment le chapitre 3, pp. 79-138.
[3] *Ibid*., p. 88.
[4] *Ibid.*, p. 92, cit. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1963 (3e édition). Le chapitre V est intitulé justement « Le sacré, condition de la vie et porte de la mort », et Caillois en parle de manière tout à fait dialectique. Aucune surprise que notre auteur l'ait apprécié.

sacré est tel qu'il absorbe nécessairement ce qui le désacralise »[1]. Nous voici entrés dans la dynamique, dans le déroulement : on ne parle plus simplement de sacré, mais de *sacralisé* et de *désacralisé*. Un processus est en jeu. De plus, un processus qui trouve en soi-même son renouvellement. Ce qui a désacralisé le sacré prend sa place peu à peu, ou brutalement : le désacralisateur se sacralise. « Ce domaine intouchable, lorsqu'il est profané, devient alors le domaine de son contraire. La pureté parfaite désacralisée devient le lieu même de la prostitution. L'expérience vitale secrète amenée au jour devient le fait de l'utilisation la plus banale et vulgarisée »[2]. A partir de cette profanation un nouveau sacré s'établit : il s'agit justement de ce qu'a été le sujet de la profanation précédente. Tel est le cas, notamment, de la Technique par rapport à la Nature.

D'ailleurs, les études de notre auteur sur l'idée de sacré remontent bien plus loin dans le temps : « Le sacré se rapporte obligatoirement à ce qui est la condition nécessaire de l'homme, l'inévitable, ce qui lui est imposé, ce qu'il vit sans rémission possible. Il faut qu'il assigne à cette condition un caractère dernier parce qu'elle est inévitable. Il faut qu'il lui impose une valeur parce qu'elle lui est imposée. Il faut qu'il la mue dans l'ordre du sacré parce que lui-même ne peut se concevoir hors de cet ordre-là. C'est la vocation désespérée d'une prétention à la maîtrise de ce qui lui échappe, à la liberté dans la nécessité. Et plus l'ordre nécessaire est rigoureux, plus l'homme prétendra le dominer par le délire du sacré »[3]. Dès le début de sa réflexion sur ce sujet, Ellul soulignait donc le caractère tragiquement nécessaire de cette dynamique. L'être humain est le créateur de ses propres idoles, auxquels il se sacrifie lui-même, et sacrifie son identité, sa liberté.

Mais Ellul remarque que deux autres caractéristiques spécifiques à la sacralisation de la Technique existent. Le chemin de la sacralisation commence dans le milieu propre de l'individu, dans son quotidien. D'ici la première remarque : la Technique étant le milieu de l'être humain de la modernité, bien évidemment elle sera le destinataire et l'objectif du processus de sacralisation. Les deux chemins prioritaires qui aident ce processus sont la manière dont on vit et dont on interprète le travail ainsi que le lieu topique de la société technicienne : la ville[4]. La deuxième remarque concerne l'immédiateté des rapports entre l'individu et l'objet (sacré) technicien : la distance est

[1] *Ibid.*, p. 94.
[2] *Ibid*., p. 99.
[3] Jacques Ellul, « Le sacré dans le monde moderne », art. cit., p. 34-35. Pour rappel, cet article date de 1963.
[4] Nous avons déjà parlé des études de Jacques Ellul sur la Ville et sa signification biblique et sociologique. Par rapport au discours sur le travail, deux œuvres nous paraissent incontournables : *L'homme et l'argent* (1953), in *Le défi et le nouveau*, *op. cit.,* et *Pour qui, pourquoi travaillons-nous ?*, Paris, La Table Ronde, 2013 (éd. M. Hourcade, J.P. Jézéquel, G. Paul).

supprimée entre le sujet et l'objet. « Mais ce n'est pas à cause d'une insertion dans la sphère du sacré, c'est par une insertion dans les mécanismes sociaux »[1] : la société technicienne, affirme Ellul, a totalement pris possession de l'être humain[2] ; nous sommes dans une impasse de laquelle on ne peut sortir que par une intervention du Transcendant.

2.2.3 Désacralisation, le parcours de la foi

Nous rencontrons plusieurs formulations de la thèse de la sacralisation de la Technique dans le corpus ellulien. Dans *Théologie et Technique*, inédit jusqu'en 2014, Ellul fait à ce propos un rappel de la conférence de Paul Ricœur sur l'herméneutique du sacré[3]. Les cinq caractères du sacré illustrés par Ricoeur[4] peuvent être parfaitement appliqués à la Technique : celle-ci est la preuve du fait que, comme Ellul l'affirmait déjà dans *Les nouveaux possédés*, « la Technique est un aspect du nouveau sacré dans notre société »[5]. La version de cette thèse que nous rencontrons ici est particulièrement intéressante car elle est insérée à la fin du chapitre servant de lien entre la lecture critique et la mise en pratique : soit, parmi ce que nous avons appelé les fondements de l'éthique ellulienne. L'affirmation argumentée du fait qu'un processus de sacralisation de la Technique a bien eu lieu dans l'époque moderne représente une partie fondamentale du parcours de la « prise de conscience ». Ce travail d'acquisition d'informations et d'interprétation concerne à la fois « l'esprit de mensonge » et « l'esprit de puissance », et représente une étape cruciale sur le chemin qui amène du constat à la pratique.

---

[1] Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés*, *op. cit*., p. 108.

[2] *Ibid.* : « Cette société ne peut plus vivre, se mouvoir et s'accroître sans avoir d'âme. Elle ne peut avoir d'autre âme que celle de l'homme. Elle l'exige, et comment la refuserait-on à ce grand corps puissant qui contient toutes les promesses et toutes les menaces ? Elle ne peut s'accomplir qu'en accédant au sacré, mais celui-ci n'existe que dans l'immédiateté à l'homme, et dans le sacrifice de l'homme ».

[3] La conférence dont parle Ellul serait celle qui porte le titre « Manifestation et proclamation », publiée par Enrico Castelli (dir), *Le sacré. Etudes et recherches. Actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome. Rome, 4-9 Janvier 1974,* Paris, Aubier-Montaigne, 1974, pp. 57-76.

[4] « - Le sacré se manifestant est puissance, pouvoir, force.
- La hiérophanie montre la manifestation d'une structure, elle a un caractère articulé non verbal.
- Il existe un lien étroit entre le symbolisme du sacré et le rite.
- Le symbolisme sacré est un symbolisme lié, adhérent, c'est une adhésion au réel qui se montre.
- Enfin il y a une logique du sens dans l'Univers sacré.
Or, il m'est apparu clairement que les cinq thèmes retenus pour expliciter la manifestation du Sacré expliciteraient actuellement parfaitement la manifestation de la Technique : manifestation de la puissance, d'une structure articulée, ritualisée, adhésion au réel, logique du sens…Tout cela donne la phénoménologie de la Technique ». Jacques Ellul, *Théologie et Technique*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 290. Cette œuvre, posthume, peut être datée du troisième tiers des années 1970 (introduction, p. 9).

[5] *Ibid*.

De plus, ce parcours est un enjeu fondamental dans le rapport entre la Théologie et l'Ethique : à partir du verset 2 de Romains 12, « Ne vous conformez pas au siècle présent », Ellul affirme : « Il y a une médiation entre le Théologique et l'Ethique, une suture par rapport à une 'béance' (il y a un monde de différence entre la Révélation et le Comportement), une réconciliation (à la vérité, l'Ethique est l'inverse de l'Evangile !). Mais nous sommes généralement si assoiffés d'action, si soucieux de réalités immédiates que nous laissons aisément de côté ce chaînon intermédiaire, si bien que nous élaborons une éthique sans rapport avec la compréhension théologique de la Révélation »[1].

Or, c'est justement sur ce « chaînon intermédiaire » que nous voulons centrer notre attention : il faut prendre le temps de lire le sens des actions et leur origine, rappelle Ellul. La prise de conscience assume justement ce rôle intermédiaire, construisant un pont entre la théorie et l'herméneutique théologique d'un côté et la pratique de l'éthique chrétienne de l'autre. Voici pourquoi Jacques Ellul parle d'un rôle critique de la théologie adressé à la Technique : celle-ci doit pouvoir être analysée avec du recul que la théologie seulement, à l'avis d'Ellul, peut donner à l'être humain[2]. « La seule indépendance que l'homme ait envers la Technique doit être une indépendance critique, jouant à l'intérieur du système technicien, mais enracinée dans ce qui lui est extérieur »[3] : la théologie, justement.

Une lecture critique de la Technique implique un processus de de-construction, dont nous pouvons reconnaître deux moments : premièrement, nous l'avons vu, l'individuation de l'esprit de puissance et de l'esprit de mensonge - c'est-à-dire des limites de l'action et de la parole. Ce premier résultat atteint, il est possible de procéder à une « action iconoclaste de la foi ». Ellul rejoint ici un autre de ses interlocuteurs prioritaires, Gabriel Vahanian[4]. L'œuvre d'iconoclasme, de mise en discussion de la sacralité de la Technique, présente deux aspects : la désillusion et la désacralisation. Il s'agit, justement, d'un travail de mise à distance, de prise de recul par rapport aux phénomènes de la Technique, avec la fin de les libérer de leur voile sacré. « L'iconoclasme doit faire apparaître que la

[1] *Ibid.*, p. 262.

[2] *Ibid.*, p. 271 : « C'est pourquoi je puis affirmer que la théologie critique de la Technique est le chemin de l'affirmation valable de l'homme par la critique de ses œuvres. Non pas, bien entendu, que j'oppose Technique et homme, ni que je récuse le fait que la Technique soit bien l'œuvre majeure de l'homme, ni que je dise par là que la Technique met l'homme en danger. Pour que l'homme acquière une conscience suffisante, il faut qu'il puisse se distancier du fait en tant que tel ; pour acquérir une maîtrise, il faut qu'il ait le moyen de s'établir lui-même en confrontation et tension par rapport à la Technique ; pour acquérir une rationalité supérieure (et non déterminée par la Technique elle-même), il faut qu'il puisse procéder à une critique du fait ».

[3] *Ibid*.

[4] *Ibid.*, pp. 330-335.

Technique ne crée qu'une société faite de pièces et de morceaux, un monde brisé, une fausse civilisation qui n'arrive jamais à être une ! »[1].

Une fois la dé-construction accomplie, il faut une re-construction, qui ne peut jamais être une restauration : « A l'esprit de puissance de la Technique, répond le choix de la non-puissance. A l'esprit de mensonge de la Technique répond la décision de la rupture »[2]. Il faut, en d'autres termes, un appui sur le Transcendant pour l'action dans le relatif. Le parcours de la désacralisation est achevé. La réalité a été analysée et critiquée, un travail d'analyse a précédé le travail de critique et de déconstruction, et ensuite une reconstruction est envisageable. L'interlocuteur prioritaire et fondamental de l'individu dans ce chemin est le Transcendant. Par cela seulement est-il possible à l'individu de reconnaître les processus de sacralisation, et par la révélation seulement, nous dit Ellul, est-il possible à l'être humain de reconnaître non seulement le seul Sacré, mais aussi les nombreuses idoles. Ceci nous amène à une affirmation ultérieure sur Dieu lui-même : « Dieu n'est pas la suite cohérente du discours, il est la contradiction. Il n'atténue rien de la rudesse, de la radicalité du constat. Dieu ne sert pas à rendre acceptable ou tolérable, que ce soit le scandale de la mort ou celui de l'injustice »[3] : pour le dire avec une formule kierkegaardienne, Dieu est l'inconditionné.

Dans l'ensemble de ce chemin, le discours de l'espérance assume un rôle de plus en plus fondamental, car celle-ci représente la brèche d'un possible « autre » par rapport aux possibles illusoires de la société technicienne. Fondée sur la seule entité externe au système technicien, l'espérance peut s'enraciner dans la brèche de « l'impossible possibilité » et conduire vers des chemins inattendus et imprévisibles. Mais pour que ce discours puisse assumer toutes ses dimensions, il faut maintenant comprendre jusqu'au bout l'importance du fait que l'idée elle-même d'espérance peut être une idée-double, la situant, elle aussi, dans les mouvements dialectiques de l'ensemble de l'œuvre et de la pensée de Jacques Ellul. Voici donc l'importance de l'autre mot-clé de *L'espérance oubliée* : déréliction.

3 Le mot-clé de l'analyse critique : déréliction

Si le thème de l'espérance assume un rôle de charnière « théo-logique » du discours de Jacques Ellul, comme nous l'affirmons, l'importance d'approfondir le fait que ce thème aussi soit en

[1] *Ibid*., p. 334.
[2] *Ibid*., pp. 336-337.
[3] Jacques Ellul, *La raison d'être*, *op. cit.*, p. 240.

binôme dialectique avec un autre concept devient cruciale. L'espérance, telle que notre auteur en parle, ne peut certainement pas être présentée sans sa contrepartie, son « pôle négatif ». Des mots comme « désespoir » ou « désespérance » seraient tout simplement des contraires. A cause de cela notre attention a été attirée plutôt par un mot inattendu et nouveau, d'une certaine manière : « déréliction ». De plus, l'idée de déréliction inclut le sentiment de désespoir et le contient. Ici se situe à notre avis l'importance d'une étude sémantique du mot ainsi que d'essayer de comprendre comment le choix d'Ellul est enraciné et de quels dialogues, de quelles interactions il serait-il né. Notre but est celui de montrer que le choix d'utiliser le mot « déréliction » est bien le fruit d'un parcours ayant son acmé entre 1970 et 1972, et que, par conséquent, *L'espérance oubliée* représente effectivement un « critically important starting point », comme le définit D. Gill[1], de la partie éthique du corpus de notre auteur. Affirmer que la société technicienne est rentrée dans les « temps de la déréliction » signifie poser un point de non-retour, la base pour une Alternative. L'importance de ce passage dans la réflexion de notre auteur réside en deux points cruciaux : premièrement, le constat que la racine de l'espérance plonge dans la prise de conscience du fait que Dieu ait retourné son regard et qu'Il se taise (perspective existentielle) ; ensuite le choix conscient de la part de Jacques Ellul d'utiliser un mot qu'il emprunte au vocabulaire biblique pour définir une situation historico-sociologique (perspective méthodologique).

3.1 Sémantique d'un mot

Le mot « déréliction » apparaît dans le vocabulaire français au début des années 1600, ayant ses origines dans le latin *de-relinquere*, laisser en arrière. Suivant la définition du dictionnaire Le Robert, il s'agit d'un terme religieux ou littéraire indiquant « l'état de l'être humain qui se sent abandonné, isolé, privé de tout secours (divin ou non) ». Dans le milieu de la psychanalyse, ensuite, il indique (*Grand Dictionnaire de Philosophie*, Larousse, article de Christian Michel) une situation expérimentée lorsqu'il y a un manque d'aide, de soutien, telle la « condition fondamentale du nourrisson en situation de danger réel, incapable d'assurer sa survie », aussi bien qu'un « état traumatique caractérisé par une augmentation soudaine de la tension psychique, qui n'a pas été anticipée ». Par conséquent, « la déréliction est le prototype de l'angoisse » : le *fait* d'avoir été abandonné est à l'origine du *sentiment* d'angoisse. De plus, le même fait de ne pas – ou plus –

[1] David W. Gill, « Introduction », in Jacques Ellul, *Hope in time of abandonment*, Eugene - Oregon, Wipf and Stock, 2012.

disposer des figures parentales desquelles on dépend entièrement est en lien strict avec le « besoin de protection » ainsi que de la « nostalgie de la toute-puissance ».

Il nous est donc possible de faire une première remarque : le vocabulaire psychanalytique s'est approprié un terme qui au départ exprimait une sensation, le recadrant dans le domaine du vécu et par cela le remettant en relation avec un « abandon » tout à fait concret, visant la puissance, la relation, la survie elle-même. Appliquer cette lecture à certaines dynamiques analysées par Jacques Ellul dans le contexte de la société technicienne pourrait être très intéressant. Par exemple, il nous serait possible de reconnaître une dynamique de ce genre dans les raisons du « transfert du sacré » du milieu naturel au milieu technicien : se voyant abandonné par la Nature, l'être humain de la société technicienne trouve dans la Technique toute réponse à ses besoins de protection et à ses propres pulsions de toute-puissance. Il trouve par cela son nouveau milieu sacré et se trouve sur le seuil de la fracture avec Dieu telle qu'on l'expérimente dans les temps modernes. Si on se limite donc à la lecture simplement sociologique des écrits de Jacques Ellul, nous pourrions affirmer que le fruit de la déréliction dans laquelle l'être humain plonge aux temps modernes aboutit à un chemin de sacralisation de la technique. Mais, nous rappelle Vahanian [1] tout en ne partageant que partiellement son inquiétude, Ellul ne craint pas la technique en tant que telle, ni en étant, de quelque manière, liée au sacré : « Ce qu'il craint, c'est la sacralisation de la technique au nom d'une religiosité qui, évidée du christianisme, ne saurait que servir d'appoint non critique à une conception sacrale de la société ». Il est par conséquent important d'aller au-delà de la simple lecture sociologique.

Une deuxième suggestion nous vient des traductions en anglais et en italien de *L'espérance oubliée* : elles utilisent pour « déréliction » les mots « abandonment » et « abbandono ». Il y a en effet un lien entre les deux concepts, qui passe par l'interprétation du mot « déréliction » vu, justement, comme abandon, comme délaissement, voire même comme démission. La déréliction est en effet, on l'a vu, un détournement de la part de Dieu, qui se désintéresse – quand même, ainsi paraît-il – des vicissitudes humaines. Le fait que la relation soit brisée (mais qui, finalement, commence cette coupure ? est-ce Dieu ou l'homme ?) provoque une solitude, tantôt réelle tantôt vécue et effective, qui amène l'être humain au désespoir. Si « 'Dereliction' would not be as helpful in English as

[1] Gabriel Vahanian, « Sacré, technique et société », in Patrick T. Chastenet (dir.), *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux, L'esprit du Temps, 1994, p. 303. Nous avons parlé de la lecture faite par Vahanian de *L'espérance oubliée* et en général du débat du côté théologique entre les deux maîtres à penser en clôture de la première section de notre travail, et nous allons approfondir le débat entre eux autour du discours sur l'Apocalyptique, l'Utopie et l'Eschaton dans la partie finale.

'abandonment' »[1], le choix d'utiliser « abbandono » en italien peut amener le lecteur à un malentendu : dans la langue de l'opéra, « l'abbandono » est aussi le fait de se livrer aux sentiments, à l'aimé(e) ! De toute manière, en italien le mot garde une nuance très liée à la sémantique du sentiment qui, à notre avis, n'est pas tout à fait dans la perspective dans laquelle Ellul parlait de déréliction. L'anglais, par contre, garde le lien fort avec le vocabulaire biblique et de la spiritualité : « Ellul refers to the Psalms that speak of God turning away from his faithless people »[2]. « Dereliction » serait plutôt lié au domaine du droit : on parle, par exemple de « dereliction of duty ».

Mais que dit donc Ellul, lorsqu'il utilise le mot « déréliction » ? Ce qu'on a souvent appelé « pessimisme » dans la pensée de notre auteur a sa racine dans l'écoute de la société humaine et dans sa vision du monde et de la réalité. Notre société, affirme-t-il, plonge dans une affreuse sensation de silence total de la part de Dieu[3], ce qui affecte non seulement le présent, mais aussi le regard sur le futur. La profonde crise dans laquelle se trouve la société occidentale est par conséquent tout d'abord d'ordre spirituel : Ellul ne cesse de le répéter. Ce n'est d'ailleurs pas la première fois que cela arrive : la Bible nous parle clairement d'autres moments de « silence de Dieu ». Nous anticipons ici l'affirmation relevée lors de la lecture du « tableau pessimiste »[4] : il n'y a rien de nouveau sous le soleil, mais il faut avoir le courage et les instruments pour reconnaître les temps de crise et trouver moyen de les vivre. Le mot « déréliction » est donc choisi à partir de sa signification dans le langage biblique. *L'impossible prière* aussi bien que *L'espérance oubliée* deviennent alors les deux points de repère, car c'est là que notre auteur rentre dans les détails : il décrit les « temps de la déréliction », les analyse et accompagne par cela ses lecteurs à mieux comprendre le choix de ce mot pour illustrer le cadre de la société de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle.

Il y a, pourtant, quelque chose qu'Ellul ne dit pas lorsqu'il parle de déréliction. Pour la précision, il le dit juste en passant dans une note de *L'espérance oubliée*[5], à partir d'une « note remarquable »

[1] David W. Gill, mail à la rédactrice, 30 Novembre 2016 : en anglais « dereliction » ne serait pas si utile que « abandonment ».
[2] *Ibid*.
[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 78, 87, 93 ss. Mais aussi Jean-Pierre Maurel, « Retrouver l'authentique espérance. Une interview de Jacques Ellul », *France Catholique – Ecclesia* n°148, 20 juillet 1973, pp. 7-10 ; Claude Goure, « Conversation avec Jacques Ellul : l'Occident se trahit », *Panorama aujourd'hui*, n°96, novembre 1976, p. 16-20 et Gilbert Comte, « Entretien avec Jacques Ellul : 'Je crois que nous sommes dans une période de silence de Dieu' », *Le Monde*, 8 novembre 1977, p. 1-2.
[4] Jacques Ellul, « Tableau pessimiste », art. cit., p. 4, et paragraphe 1.4 de cette section.
[5] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 179-180.

d'André Neher : dans le texte biblique, le mouvement par lequel Dieu s'éloigne des humains est toujours un mouvement en deux temps, en aller-retour. Ainsi, les concepts bibliques de *nehama* et *azav* assument une importance radicale pour notre recherche : « le même mot (*nehama*) désigne le *repentir* de Dieu, son regret, sa lassitude, l'échec de ses prévisions et en même temps la *consolation*… également le mot *azav* signifie d'un côté l'abandon et de l'autre le fait d'être recueilli ». Notre auteur n'a pas approfondi cette intuition. Cela sera à nous de le faire dans la troisième partie de notre travail.

3.1.1 Questions de traduction : Heidegger

Trois auteurs ont apporté d'importantes contributions à la réflexion concernant le désespoir et l'angoisse, dans des perspectives qui croisent celle d'Ellul. Il s'agit de Heidegger, mais surtout de Kierkegaard et de Ricœur.

A la fin du XX^{ème} siècle, le concept de déréliction a été utilisé dans les milieux philosophiques par les traducteurs de la pensée de Heidegger lorsqu'on parlait de la *Geworfenheit*. Cette traduction, désormais remplacée par « être-jeté », ne doit pourtant pas nous faire tomber dans un piège : il est vrai que des thèmes communs à la recherche de Heidegger et à celle d'Ellul existent[1], mais nous ne pouvons pas reconnaître parmi eux une correspondance entre la déréliction telle qu'Ellul en parle et la *Geworfenheit*. La première composante du *Dasein* indique le fait d'être présent au monde sans l'avoir choisi : le sujet réalise d'avoir été toujours là, il prend acte d'une facticité. « Nous sommes embarqués », dit-on. Il s'agit du constat d'un état figé, dans lequel l'être se trouve sans l'avoir voulu. La déréliction, telle qu'Ellul en parle, est au contraire le constat d'avoir été abandonnés (par Dieu). Notre auteur est donc dans le domaine de la relation, de l'histoire et en plus d'une relation au Transcendant. La réflexion de Heidegger, par contre, se situe plutôt du côté ontologique et existentiel. Certes, le temps historique dans lequel les deux auteurs vivent et qu'ils analysent est tout à fait un temps où l'espérance est difficile à atteindre. Pourtant, l'interprétation du contexte

[1] Maurice Weyembergh, « J. Ellul et M. Heidegger, le prophète et le penseur », Patrick T. Chastenet (dir.), *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux, L'esprit du Temps, 1994, pp. 75-100, en fait une très bonne analyse. Parallèlement, deux interventions par Marc Van den Bossche proposent des approfondissements sur les thématiques communes à Ellul et Heidegger, notamment sur l'art et sur la *Gelassenheit* heideggerienne et la non-puissance ellulienne : « Technique, esthétique et métaphysique. L'art et la technique chez Ellul et Heidegger », Patrick T. Chastenet (dir.), *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux, L'esprit du Temps, 1994, pp. 251-270, et « Ellul et Heidegger : entre oui et non à la technique », *Foi et vie* n°5-6, Décembre 1994, pp. 125-135.

aussi bien que la présentation des dynamiques et des aboutissements possibles sont radicalement différentes. Jean-Paul Sartre, dont la pensée, comme on le sait, est aux antipodes de celle d'Ellul sous plusieurs aspects[1], reprend le concept de déréliction – délaissement tel quel dans *L'Etre et le Néant*, liant la facticité de l'humain au constat qu'il est « condamné à être libre »[2].

3.1.2 Kierkegaard et le désespoir

« Jacques Ellul se souvient avoir découvert Kierkegaard dans sa dix-huitième année. 'Grâce à lui j'ai compris que je ne comprenais rien au vrai désespoir' », déclare-t-il dans ses entretiens avec Patrick Chastenet[3]. En effet, si on regarde *La maladie à la mort*[4], plusieurs liens entre le désespoir kierkegaardien et la déréliction ellulienne se présentent. Pour commencer il est important qu'on clarifie que les perspectives d'Ellul et de Kierkegaard sont quand même assez différentes quant au point de départ : Kierkegaard regarde au désespoir dans une perspective plutôt philosophique, et vise la réalité ontologique de l'être humain. Par conséquent, le sujet du désespoir est l'individu. Ellul, quant à lui, analyse la déréliction à partir d'une lecture sociologique et historique, et parvient à affirmer que la déréliction est un phénomène historique qui atteint l'esprit et le sens de la vie. Pour cela, le choix d'utiliser un mot lié au vocabulaire de la foi n'est pas du tout un hasard : le sujet de la déréliction, pourrait-on dire, c'est Dieu : le Dieu qui, à un moment de l'histoire, *décide* de se taire. A l'homme de faire face à ce choix. Le cadre dans lequel Ellul situe la déréliction est celui de la relation entre Dieu et l'être humain.

Quant à Kierkegaard, le désespoir, qui est à voir « comme une maladie et non comme un remède », est expliqué à partir du récit johannique de la résurrection de Lazare. Si du côté strictement humain la mort représente la fin de toute chose, du point de vue chrétien « la mort n'est nullement la fin de tout »[5]. Ce qu'on peut définir par « maladie à la mort » est, pour le chrétien, le désespoir. La gravité de cette maladie est bien expliquée par cette affirmation, qui nous accompagne jusque dans le vocabulaire ellulien : « Quand la mort est le danger suprême, on espère en la vie ; mais quand on découvre le danger plus terrible encore, on espère en la mort. Et quand le danger est devenu si

[1] Frédéric Rognon, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, *op. cit*., pp. 285-291.
[2] *Ibid*., p. 286.
[3] Patrick Troude Chastenet, *Entretiens avec Jacques Ellul,* Paris, La Table Ronde, 1994, p. 14.
[4] Søren Kierkegaard, *La maladie à la mort*, OC16, Paris, Editions de l'Orante, 1971, pp. 163-285.
[5] *Ibid*., p. 166 (XI, 134) et 167 (XI, 137).

grand que la mort est devenue l'espérance, le désespoir est la désespérance de ne pouvoir même mourir »[1]. Le niveau de gravité du désespoir est lié au fait d'en être conscient. Lorsqu'on en est conscient, il est possible de ne pas vouloir être soi. Kierkegaard appelle ceci « désespoir faiblesse » : il s'agit de la forme du désespoir qui vise à l'oubli, au divertissement. Pour le voir en perspective ellulienne, nous sommes encore dans le cadre plutôt sociologique, car il s'agit ici à nouveau de questions « terrestres ». Nous sommes désespérés, nous n'avons pas une raison d'être, et par conséquent nous cherchons l'oubli. C'est la société des loisirs telle qu'Ellul, un siècle après Kierkegaard, la dénonce. Dans ce cadre, si l'on veut suivre le raisonnement d'Ellul, la réaction au « désespoir faiblesse » serait l'espoir et non pas l'espérance. Il se peut, encore, que l'on soit tout à fait conscient de son propre désespoir et que par contre on veuille tout de même « être soi » : « Si l'on avance d'un pas dans la dialectique, si le désespéré prend conscience de la raison pour laquelle il ne veut pas être lui-même, un revirement s'opère et l'on a le défi »[2]. C'est le désespoir de Don Quichotte, qui, commençant par se battre avec les moulins à vent peut atteindre le satanique. Là aussi, nous pouvons reconnaître des affirmations très elluliennes dérivant de cette lecture.

Il peut maintenant être intéressant de mettre en évidence quatre thèmes communs entre nos deux auteurs dans le cadre du discours sur la tristesse : à savoir le thème des limites, des liens entre liberté et nécessité, celui de la conscience et celui du péché. Cela va nous montrer l'effective interaction – voire même une certaine « filiation » - de la pensée ellulienne en relation au désespoir kierkegaardien.

Quant aux limites, de son côté, Kierkegaard affirme que le « moi » étant une synthèse entre fini et infini, il est possible de proposer une lecture du désespoir et de la souffrance du « moi », sous ce même couple dialectique. Le fait de vivre son existence entre les deux extrêmes du fini et de l'infini est à l'origine de la souffrance et du désespoir de l'individu. Jamais il ne lui sera possible d'atteindre l'infini qu'il devine, et le résultat de cette souffrance ne peut qu'être la reddition à la tentation du péché. Mais pire que cela est le fait d'ignorer son propre désespoir : dans ce cas il est facile de se livrer à ce que Kierkegaard appelle la délivrance, gaspillant ainsi sa liberté de façon définitive. La mort elle-même a évidemment un rôle de limite, mais cette affirmation peut avoir plusieurs interprétations : qu'elle vienne du désespoir ou de la foi signifie qu'elle peut être interprétée comme limite tragique, ou bien comme porte ouverte sur la Promesse et sur la vie éternelle. En

[1] *Ibid*., p. 176 (XI, 148).
[2] *Ibid*., p. 223 (XI, 202).

revenant à Ellul, la finitude de l'individu ne peut qu'entrer en collision avec la tendance du système technicien à refuser toute limite. Un conflit se déclenche donc, produisant obligatoirement une énorme frustration. La seule manière d'aller au-delà de cette impasse est de sacraliser la technique et ses tabous, et de reformuler, comme nous l'avons vu, une théorie de liberté à l'intérieur de la nécessité. L'alternative proposée par notre auteur serait de briser le schéma de la nécessité, par un important travail de prise de conscience, de désacralisation de la technique et de son système, aboutissant à l'appel au Transcendant.

Le deuxième thème en commun entre maître et disciple est celui de la liberté : selon Kierkegaard la liberté de l'individu se joue à l'intérieur de la dialectique entre possible et nécessaire. Il faut souligner que dans ce contexte, Kierkegaard parle plutôt d'angoisse que de désespoir, car dans l'entre-deux de possibilité et nécessité, le sentiment produit est plutôt le premier : « L'angoisse est la réalité de la liberté, comme possibilité de la possibilité »[1]. L'individu réalise que le possible peut produire l'angoisse, pas seulement le bonheur : car la liberté entraîne la responsabilité et le choix. Par conséquent, l'angoisse est aussi liée à la conscience du péché : « Le rapport de la liberté à la faute donne l'angoisse, parce que la liberté et la faute sont encore possibles »[2]. A l'origine du sentiment d'angoisse est donc le fait que la liberté soit possible, et non pas que la nécessité oblige la personne à un chemin donné.

Ellul, quant à lui, est en cela vraiment disciple de Kierkegaard : son analyse démarre de ce même enjeu. Dans son lexique, le couple de départ est constitué, nous l'avons vu, par le binôme nécessité-liberté sur lequel d'autres binômes sont ancrés. Ce qui est en jeu c'est, premièrement, la question de la liberté et de la manière dont l'individu en a conscience et la met ensuite en pratique. Le lien entre liberté et nécessité est à l'origine des défis de la « présence au monde ». Mais, plus que cela, le grand défi posé à l'individu est celui du possible, des possibles. Jacques Ellul invite à faire une distinction ultérieure : s'il y a le possible, il y a l'impossible aussi, et l'espérance est, nous le savons, « passion de l'impossible ». Il faut que l'individu arrive à distinguer les deux horizons, car là se joue la différence entre espoir et espérance, éthique de l'espoir – du possible – et éthique de l'espérance – de l'impossible.

Ellul nous aide donc entre autre à mieux saisir la différence entre le désespoir et l'angoisse kierkegaardiens : la déréliction ellulienne contient, à notre avis, l'angoisse *et* le désespoir car on

[1] Søren Kierkegaard, *Le concept d'angoisse,* OC7, Paris, Editions de l'Orante, 1973, pp. 105-258, notamment p. 144 (IV, 346).
[2] *Ibid*., p. 207 (IV, 417).

peut y retrouver à la fois l'*horror vacui* face à la liberté possible, ainsi que le désespoir suscité par la conscience du non-sens de certaines manières d'exister.

Troisièmement, le discours sur la conscience est strictement lié aux deux qui le précèdent. Kierkegaard affirme que la conscience est volonté. Le fait d'avoir une conscience oblige les individus à se situer par rapport à la réalité et aux principes. De plus, la conscience est proportionnelle au désespoir : plus on a conscience de la réalité, plus on sera désespéré. Quant à Ellul, à son avis la conscience implique la « présence au monde » et le réalisme. Nous allons approfondir davantage le sens de cette affirmation. Le lien entre ces thèses et celles du penseur danois est assez évident. Pour les deux, cela a à voir strictement avec l'individu. Dans la perspective chrétienne, prioritaire pour eux deux, la question se lie profondément avec celle de la révélation et du rapport au Transcendant : pour Kierkegaard, notamment, l'éthique seule ne peut pas assimiler la catégorie du péché. Il faut passer par la Révélation.

Quatrième thème commun, la première conscience pour le chrétien est celle de son statut de pécheur. Chez Kierkegaard, telle conscience est tout d'abord ontologique, liée à la relation « moi »-Dieu, et ne peut aboutir premièrement qu'à un conflit. Par contre, s'il est vrai que le désespoir ouvre la porte à la délivrance au péché, il est d'autant plus vrai que le désespoir par rapport à sa propre capacité de ne pas pécher ouvre la porte à la certitude du pardon venant du Christ. Dans la pensée ellulienne, le point de départ est strictement biblique : nous avons analysé sa lecture du récit de la Chute et il est évident que là aussi le point de départ de la réflexion sur le péché est le conflit entre Dieu et les êtres humains. D'autres éléments sont communs aux deux auteurs : cette partie du discours aboutit à une forte critique du christianisme institutionnel. De plus, pour Kierkegaard le péché contre le Saint-Esprit est la déclaration que le Christianisme est faux, inutile et ainsi de suite, et la pire erreur est commise par le Christianisme lui-même lorsqu'il « diminue » son rôle, le message de la révélation, la figure même du Christ. Pour Ellul, le péché contre le Saint-Esprit réside dans la conformisation du Christianisme institutionnel au siècle présent, dans le fait qu'il justifie par la théologie les choix du monde.

Par conséquent, pour les deux auteurs, la justification par la Foi garde toute son importance : elle est une interpellation radicale de l'individu. « Le péché existe, constant – dit Ellul. Et il est à découvrir à l'intérieur même de la foi. Mais le cheminement est celui du justifié par la foi. Qui est justifié, et le demeure, malgré le péché, dans la repentance constante »[1]. Au final, Jacques Ellul hérite et

[1] Jacques Ellul, « Préface », Nelly Viallaneix, *Ecoute, Kierkegaard*, Paris, Cerf, 1979, p. VII.

approfondit l'affirmation de Søren Kierkegaard selon laquelle le contraire de « péché » n'est donc pas « vertu », mais « foi ».

Nous sommes maintenant en mesure d'affirmer que le lien entre désespoir et déréliction existe, tout en rappelant qu'il y a une différence principale – et radicale : le désespoir est une expérience tout à fait individuelle, tandis que la déréliction est une condition commune à une époque, à une (ou plusieurs) génération(s). D'un autre côté, nous avons vu deux importants points communs aux deux auteurs. Premièrement, c'est le *rapport au Transcendant* qui change les perspectives. Deuxièmement, au fond du chemin se trouve un *optimisme radical* : la Grâce sauve. Le chemin de la foi amène l'individu à choisir de se livrer totalement à la puissance du Pardon venant de Dieu. Tant Kierkegaard qu'Ellul, donc, sont finalement des porteurs d'un message de salut universel et radical. Nous rencontrons une fois de plus l'affirmation ellulienne selon laquelle « le lieu de l'espérance est la déréliction », et en reconnaissons les racines kierkegaardiennes : « Le religieux s'installe donc inévitablement dans la souffrance, car il signifie la défaite de la raison et de ses évidences naturelles, l'espérance passionnée dans le vide absolu de raisons d'espérer, le conflit, parfois sanglant, avec le monde »[1].

En conclusion de ce parcours, nous partageons tout à fait l'opinion de Frédéric Rognon sur *La maladie à la mort* : « Il serait tout aussi erroné de considérer Kierkegaard comme le chantre du désespoir… en fait … pour les chrétiens, la mort n'est pas la fin de tout, si ce n'est du désespoir, 'maladie dont la fin est la mort, et dont la mort est la fin'… Il s'agit donc d'un 'traité de l'espérance chrétienne', à l'endroit duquel un nouveau parallèle s'impose avec *L'espérance oubliée* de Jacques Ellul »[2].

3.1.3 Paul Ricœur, recadrer l'angoisse

La première édition d'*Histoire et vérité* date de 1955. Néanmoins, Paul Ricœur reprendra cette série de textes en 1964, en rajoutant du matériel à la collection précédente. Parmi les textes originaires, un essai sur l'angoisse nous intéresse particulièrement[3], et nous offre des arguments importants pour la réflexion sur le champ sémantique du mot déréliction. De plus, il ne faut pas oublier que la première publication de cet essai date de la même année que les notes sur l'espérance

[1] Régis Jolivet, *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard*, Paris, Fayard, 1958, p. 191.
[2] Frédéric Rognon, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, *op. cit*., p. 184, note 97.
[3] Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 2001, pp. 357-377.

et sur la liberté qu'Ellul partagea avec les participants à une session à Villemétrie : nous sommes donc très en avance par rapport à la publication de *L'impossible prière* et de *L'espérance oubliée*. De son côté, nous l'avons vu, Ellul ne cache pas sa dette d'idées inspirées par Ricœur dans le cadre d'une réflexion sur l'espérance.

Dans son article, Ricœur présente cinq niveaux d'angoisse. Le but principal du discours, affirme-t-il, est de « remettre à sa place » l'angoisse « historique », le troisième niveau : « Elle figure ainsi entre d'une part la contingence du vivant et la fragilité du psychique, et d'autre part l'angoisse existentielle du choix et de la culpabilité et l'angoisse plus radicale encore du Fondement »[1]. Cette attention prioritaire au malaise de son propre temps rejoint Jacques Ellul dans ses intentions fondamentales : pour le professeur bordelais aussi, la « présence au monde moderne » est absolument prioritaire, aussi bien qu'une lecture désenchantée et honnête de la réalité.

Pour continuer notre recherche sémantique il faut faire une première remarque concernant le vocabulaire : Ricœur utilise, comme Kierkegaard, le mot « angoisse ». De plus, Ricœur souligne une distinction ultérieure entre « peur » et « angoisse » : la peur touche au domaine du défini et du déterminé, tandis que l'angoisse s'adresse plutôt à l'indéfini et l'indéterminé. Précision qu'on ne retrouve pas explicitement chez Jacques Ellul et qui nous paraît par contre très importante. Dans cette distinction se jouent aussi les limites des deux sentiments : la peur serait donc plus personnelle et individuelle, et l'angoisse collective : preuve en est le fait que « nous nous saisissons comme totalité soudain rassemblée par la menace. … Là donc où la peur s'indétermine ... la peur débouche dans l'angoisse »[2]. On retrouve partiellement cette réflexion dans les affirmations d'Ellul selon lesquelles la déréliction est en fait le sentiment qui caractérise une époque entière, touchant à des générations, à toute la société occidentale.

Deuxièmement, Ricœur met le concept d'angoisse en tension constante avec une autre expression, à savoir celle d' « affirmation originaire », qu'il emprunte à Jean Nabert[3]. Cette expression lui paraît très propre « à désigner cette véhémence d'existence que l'angoisse met en question et pourchasse de niveau en niveau dans une lutte incertaine »[4]. Dans l'introduction à la première édition d'*Histoire et vérité*, le philosophe affirme que ceci peut être à son avis un autre nom pour l'espérance[5]. C'est

[1] *Ibid*., p. 21.
[2] *Ibid*., p. 357.
[3] Jean Nabert, *Eléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943. L'édition de 1971 a une préface de P. Ricœur.
[4] Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », art. cit., p. 358.
[5] *Ibid*., p. 13, et 21 : « Du même coup, l'acte par lequel je fais crédit à un sens caché, que nulle logique de l'existence historique n'épuise, paraît à son tour apparenté à l'acte par lequel ce vouloir-vivre se *justifie* dans une tâche éthique et

la raison pour laquelle cette réflexion nous intéresse : le philosophe situe angoisse et espérance en un couple dialectique fondamental, en partageant par cela le même principe qu'Ellul. Voici ce que Ricœur affirme : « A mesure que l'angoisse se radicalisera, la réflexion elle aussi s'approfondira et fera émerger ce que j'appellerai sans cesse au cours de cette méditation 'l'affirmation originaire' »[1]. La profondeur, l'éclat de l'espérance ne peut que mieux se voir si on le met en rapport avec son opposé, à savoir l'angoisse - chez Ellul la déréliction.

Troisièmement, comme nous l'avons dit, il est essentiel de souligner le fait que le centre du discours est dans l'importance que la réflexion soit faite « sur *l'angoisse du temps présent* » : c'est-à-dire contextualisée, liée à une époque définie, pour que l'analyse puisse être « incarnée ». A cette fin le philosophe propose de prendre du recul : « Je ne crois pas néanmoins que nous devions nous laisser conduire par les traits les plus émouvants de notre époque, mais plutôt par le dynamisme interne de la dialectique de l'angoisse et de ce que j'appellerai l'affirmation originaire. Venant à notre temps au lieu d'en partir, nous serons peut-être mieux armés pour le *reconnaître*, c'est-à-dire pour situer notre angoisse et remettre à leur place des émotions qui sont d'autant plus énormes qu'elles sont moins authentiques »[2]. La dialectique entre espérance et angoisse peut et doit être analysée et expliquée dans le cadre de notre propre temps, avec son langage, ses catégories, ses schémas.

Face donc à cet « à quoi bon ? » qui est la question posée par l'angoisse du temps présent, la lecture dialectique est d'autant plus importante en ce qu'elle contribue à redimensionner et à resituer le chagrin et la difficulté de comprendre notre propre époque. Cette même question est aussi bien reconnue et affrontée par Jacques Ellul. La demande : « Est-ce que notre histoire aurait un sens ? » est tout à fait légitime, et sérieuse. « Venir à l'angoisse du temps présent » implique de prendre au sérieux cette question et la charge de souffrance qui la caractérise. Sans cela, il ne nous est pas possible de « distinguer … l'authentique de l'inauthentique »[3]. Nous retrouvons un écho non négligeable de cette affirmation dans les toutes premières lignes de *L'espérance oubliée*, lorsqu'on lit : « Il y a ce dont l'homme se plaint et ce dont il souffre vraiment »[4]. Il faut rejoindre l'être humain dans sa souffrance ici et maintenant, apprendre à l'écouter, à la lire. L'attitude, dirait-on, est celle empathique de l'accompagnement : il faut faire face à la souffrance de l'autre pour qu'il puisse la verbaliser, et l'accompagner par la suite pour distinguer, dans sa propre souffrance, le noyau

politique, à l'acte par lequel j'invoque avec le chœur tragique et le psaume hébraïque la bonté de la totalité de l'être. Cet acte en chaîne, cet acte hiérarchisé, c'est l'affirmation originaire ».

[1] *Ibid*., p. 358.

[2] *Ibid*.

[3] *Ibid*., p. 366.

[4] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 13.

essentiel. Or, dans la lecture de Paul Ricœur, le noyau est dans l'ambiguïté, dans « l'ambivalence de l'acquis humain, comme si la ruse de l'histoire était de faire indivisément du positif *et* du négatif et ainsi d'annuler l'un par l'autre nos schèmes de progrès et de décadence »[1]. A notre avis, ce que Ricœur appelle « ambiguïté » correspond d'assez près à la vision ellulienne des événements qui résulte de l'analyse faite avec la « dialectique inclusive ».

Nous découvrons alors l'objectif de ce que Ricœur appelle la « philosophie de la liberté » : elle doit travailler à ce que l'on « assume » l'angoisse historique. Cela ne peut se faire qu'en renonçant à posséder le savoir absolu, à prendre conscience de l'ambiguïté, de l'ambivalence[2], et à inclure l'angoisse dans la lecture de la réalité. La dialectique y est vécue : « L'angoisse n'est pas dépassée, le négatif n'est pas surmonté, mais, comme dit cette philosophie, il est 'assumé', c'est-à-dire que la liberté est indivisément angoisse et surgissement, angoisse de perdre pied, de se quitter soi-même, *et* jaillissement de projet, ouverture d'avenir et position d'histoire »[3]. Dans la proposition ricœurienne de la Philosophie de la liberté, l'impasse de l'angoisse du temps présent peut être affrontée par un choix dialectique qui inclut, au lieu d'exclure, l'angoisse et l'affirmation originaire, et par cela agit en séparant « vraie » et « fausse » angoisse. Ce ne peut être qu'en gardant les deux pôles de l'angoisse *et* du surgissement que la philosophie de la liberté accomplit sa tâche. La proximité de perspective avec Ellul, dans cette perspective, est évidente.

Le comble de l'angoisse, par contre, est atteint là où, dépassée l'angoisse de culpabilité (la forme la plus kierkergaardienne d'angoisse selon Ricœur, jaillissante de la conscience que le péché est toujours possible), l'être humain doit faire face à la souffrance de l'innocent, du juste. Il expérimente là l' « angoisse métaphysique », il est obligé de se poser la question du fondement, de la bonté de Dieu et de sa justice. « Et soudain, cette angoisse, refluant du sommet de l'échelle de l'angoisse vers sa base, paraît en récapituler tous les degrés »[4]. Mais « à quel prix la réflexion peut-elle être réflexion récupératrice : a-t-elle de quoi vaincre le phantasme du 'Dieu méchant' ? »[5], se demande

[1] Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », art. cit., p. 366.

[2] Une note nous paraît importante par rapport à ce que les deux auteurs définissent comme « ambigu » et « ambivalent ». Ricœur parle de l'ambiguïté et de l'ambivalence de l'expérience humaine, tandis que pour Ellul l'ambiguïté et l'ambivalence sont deux des principaux attributs de la technique. Lorsqu'on les rencontre dans les écrits de Paul Ricœur, donc, on est à l'intérieur de la nature humaine : les deux mots indiquent des caractéristiques essentielles de l'individu et de sa perception de la réalité. Dans le lexique de Jacques Ellul, nous ne sommes pas chez la personne humaine mais plutôt dans son milieu : la technique, créature et Golem de l'être humain. Ce qu'est une qualité du sujet actif pour le philosophe, est une caractéristique extérieure, appartenant à son contexte, pour son interlocuteur.

[3] *Ibid*., p. 369. A confirmer ultérieurement la proximité entre Paul Ricœur et Jacques Ellul dans ce cadre, nous retrouvons une attitude similaire chez ce dernier : « Pour libérer l'homme le *seul* travail important est la relativisation impitoyable de toutes les grandes causes, de toutes les croyances, de toutes les idéologies », *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 237.

[4] *Ibid*., p. 374.

[5] *Ibid*., p. 375.

le philosophe. Et la réponse est obligée : on ne peut qu'affirmer le « saut » de sens que l'espérance seule peut faire. Il n'est pas possible de donner des certitudes, ni quant à l'espérance elle-même ni quant au « mystère de l'iniquité »[1] : espérance et angoisse, finalement, ne peuvent qu'aller ensemble.

En conclusion : pouvons-nous dire que l'angoisse de Paul Ricœur et la déréliction de Jacques Ellul sont homologues ? Tout en gardant l'importance des points en commun, nous ne le croyons pas. Il y a deux différences radicales entre l'angoisse telle que le philosophe en parle dans cette méditation et la déréliction selon notre auteur : l'angoisse historique, tout en ayant une lecture radicalement dialectique, qu'Ellul partage tout à fait du côté sociologique, n'a pas de lecture chrétienne (par contre, rappelons-le, de son côté Ellul a *choisi* un mot venant du contexte de la foi pour définir le sentiment de son temps). Deuxièmement, lorsque Ricœur examine l'angoisse « spirituelle », que ce soit celle existentielle ou l'angoisse du Fondement, il n'y a pas, chez lui, l'affirmation que la déréliction humaine naît de la prise de conscience du fait que « Dieu s'est détourné ». Pour cela, le choix du mot « angoisse » est tout à fait légitime - ayant l'être humain comme sujet - et de laisser « déréliction » de côté. Dans ce deuxième cas, on l'a dit en rapprochant la pensée de Kierkegaard et celle d'Ellul, le sujet est Dieu qui se détourne : sans ce silence, l'être humain n'éprouverait pas le sens d'avoir été abandonné.

3.1.4 Les enjeux d'un choix : pourquoi « déréliction » ?

Nous l'avons dit, nous le confirmons : Jacques Ellul fait le choix explicite d'utiliser le mot « déréliction » comme pôle négatif du couple dialectique du discours sur l'espérance. Ce choix a, comme on l'a vu, des interlocuteurs, et souligne des enjeux. Essayons de résumer et de faire le point. Le constat partagé d'une certaine « facticité du malheur » nous paraît identifiable comme étant un premier point en commun aux quatre auteurs que nous avons examinés. La réflexion se situe donc sur le chemin des visions pessimistes – réalistes quant à la condition humaine. Le lien explicite entre ce désespoir et le conflit avec Dieu, la Chute, la conscience d'être des pécheurs, laisse par contre Heidegger de côté et souligne non pas seulement l'héritage chrétien, mais la perspective protestante de l'analyse des trois autres auteurs.

[1] « Que 'cela soit bon' … je ne le vois pas : je l'espère dans la nuit. Et puis, suis-je dans l'espérance ? C'est pourquoi, bien que l'espérance soit le vrai contraire de l'angoisse, je ne diffère *guère* de mon ami désespéré : je suis cloué de silence, *comme lui*, devant le mystère de l'angoisse », *ibid*., p. 376.

Par contre, à notre avis, la *Geworfenheit* heideggerienne, partiellement, mais surtout le désespoir – faiblesse de Kierkegaard et l'angoisse historique analysée par Ricœur correspondent plutôt à ce qu'Ellul appelle « la mort de l'espérance au temps présent » qu'à la déréliction. Il n'y a pas, dans la description de ces types de malheur, un essai de les cadrer dans un contexte de foi, bien au contraire. Ce sont des lectures ontologiques et sociologiques qui essaient de regarder le mal de vivre du strict point de vue de l'humain.

Pour la précision, le désespoir-défi et l'angoisse du Fondement nous semblent partager une réflexion plus profonde sur le rapport au Transcendant. Le point commun est l'ambivalence du sentiment de désespoir-angoisse-déréliction : si d'un côté vivre dans le désespoir signifie souffrir, c'est seulement en allant au bout de ce chemin, jusqu'au comble de la réflexion sur le tragique de la condition humaine qu'il est possible d'un autre côté de faire le saut de l'espérance. Nous l'avons vu : chez chacun de nos trois auteurs le passage à l'espérance est une rupture, un *tout autre* radical et décisif en contraste dialectique avec la souffrance.

Pour cela, les trois auteurs soulignent l'importance de la démarche de la destruction – déconstruction des illusions opérée par l'angoisse et ouvrant le chemin de l'espérance. Nous en présentons donc trois exemples. Chez Kierkegaard d'abord : « L'angoisse est la possibilité de la liberté : seulement, grâce à la foi, cette angoisse possède une valeur éducative absolue : car elle corrode toutes les choses du monde fini et met à nu toutes leurs illusions. … L'école de l'angoisse est celle de la possibilité »[1]. Ensuite, voici ce qu'affirme Ricœur : « Réfléchir sur le mal radical de la liberté, c'est creuser au-delà des intentions successives, au-delà des choix discontinus que le temps éparpille jusqu'à cette totalité du moi : du même coup, je découvre cette origine de l'action d'où peut aussi jaillir la régénération. L'angoisse illimite ainsi le moi, l'approfondit jusqu'à cette racine des actes que nous avons appelée l'affirmation originaire »[2]. Et Ellul : « Je crois que la seule formule acceptable est alors celle du pessimisme de l'espérance. Pessimisme, certes, il n'est pas besoin d'aller très loin. … Mais rien dans la révélation ne nous permet de rester à ce pessimisme et rien ne nous fait passer de l'autre côté, et transformer ce pessimisme en optimisme. Mais tout nous oblige à aller plus loin que la simple 'action'. Et ce 'plus loin' c'est l'espérance »[3] .

L'héritage réformé est évident : *simul iustus ac peccator*. Pour le dire avec Kierkegaard, « celui qui, au sujet de la faute, se mettra à l'école de l'angoisse, ne trouvera le repos que dans la rédemption »[4].

[1] Søren Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, *op. cit*., p. 251 - 252 (IV 466).
[2] Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse » art. cit., p. 373.
[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 221.
[4] Søren Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, *op. cit*., p. 258 (IV 473).

L'affirmation de la Grâce implique le « saut » de l'espérance : comme la Grâce est une rupture voulue de la part de Dieu qui choisit le pardon, l'amour et la réconciliation, de la même manière, si de son côté l'être humain choisit d'affronter la déréliction, il est appelé à choisir et opérer la rupture représentée par l'espérance. Tout en étant en dialectique constante avec la déréliction – angoisse, l'espérance demeure une rupture, et exige un choix. On n'espère pas « par conséquent ». C'est toujours un acte lié à la foi et à la liberté, une provocation. Néanmoins, une différence importante demeure, à notre avis, entre le désespoir et l'angoisse d'un côté et la déréliction de l'autre : Ellul met seulement l'accent sur un choix particulier mis en acte par Dieu, celui de se détourner et de se taire. D'ici un mot qui, tout en ayant pour sujet la personne humaine, ne peut pas ne pas être en relation avec Dieu. Nous expérimentons la déréliction lorsque nous prenons acte non pas seulement de notre condition de pécheurs, mais aussi du fait qu'un vide s'est creusé, qu'un silence est là. « Sion a dit : l'Eternel m'a délaissée, le Seigneur m'a oubliée » (Es 49 : 14).

Il nous paraît incontournable, avant de terminer, de poser brièvement un regard sur la relation entre angoisse et liberté. Ce discours, que nous avons retrouvé chez les trois auteurs avec lesquels nous avons dialogué, est tout à fait important pour un éventuel approfondissement éthique – et il offre un lien indispensable pour un dialogue avec les fondements de l'éthique d'Ellul. Chez Heidegger, la liberté est toujours *déjà perdue* : par cela, elle situe dans le passé la racine de l'angoisse. Chez Kierkegaard, par contre, c'est la liberté *possible* qui, par l'idée de la « possibilité de la culpabilité », est à l'origine de l'angoisse. Dans l'essai auquel nous avons fait référence, Ricoeur situe la question de la liberté au cœur de la réflexion sur l'angoisse de culpabilité, lorsque l'individu reconnaît être une « liberté dans l'errance », une «liberté perdue »[1]. Pour le dire avec le vocabulaire ellulien, dans la dialectique entre déréliction et espérance, c'est la liberté qui est toujours mise en jeu. Ce n'est donc pas pour rien qu'Ellul a toujours affirmé que le tome I de son éthique, *L'éthique de la liberté*, fut conçu comme le tome où l'espérance rencontrait l'éthique.

3.2 Prier dans les temps de la déréliction

En 1972, la même année de publication de *L'espérance oubliée*, Ellul publie aux éditions Le Centurion la version française de *Prayer and modern man*, paru deux ans auparavant aux Etats Unis[2]. Dans ce livre, notre auteur propose une analyse sur le rôle, la compréhension et les modalités de la

[1] Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », art. cit., p. 370.
[2] Jacques Ellul, *Prayer and modern man*, Seabury Press, 1970 (copyright La Table Ronde, Paris).

prière dans les temps modernes. Le point de départ de la réflexion est le constat que « l'homme de notre temps ne sait pas prier, mais beaucoup plus il n'en a ni l'envie ni le besoin, il ne trouve pas en lui la source profonde de la prière »[1]. Bien que plusieurs « visions intimes et rassurantes » de la prière existent – à savoir, parmi d'autres, l'idée qu'elle soit une « remise de foi »[2], tel que le tableau des mains jointes de Dürer l'illustre, ou un abandon confiant dans les mains de Dieu, comme dans le portrait de l'enfant Samuel par Reynolds, ou encore le « téléphone céleste » des hymnes de l'Armée du Salut – dans la société technicienne elle subit un moment de profonde crise. Cette crise naît du fait que la prière repose sur des « fondements fragiles » à la fois du côté naturel et religieux[3]. D'une part, il ne suffit plus d'affirmer qu'elle est une attitude « naturelle » de l'être humain : le déplacement du sacré a déplacé entre autres les racines et les buts de la prière. Ceci, intensifié par le fait de vivre dans « l'ère des soupçons », où règnent les méthodes interprétatives de l'herméneutique et de Marx, Nietzsche et Freud, fait que la prière ne garde qu'un petit rôle thérapeutique, « utile » pour traverser l'océan orageux de l'existence mais guère plus que cela. Il ne nous est pas possible, en lisant ces pages, de ne pas voir le lien profond avec celles de *L'Espérance oubliée* illustrant les indices de la « mort de l'espérance au temps présent »[4].

Deuxièmement, quant aux fondements religieux de la prière, Jacques Ellul souligne le fait que la conception de la prière proposée par Pascal[5] est désormais dépassée. Dans notre société, trois mots fondamentaux dans la définition pascalienne ont totalement perdu voire changé de sens : il s'agit de « mérite », « vertu » et « causalité ». Un tel changement si radical rend impossible la compréhension de la thèse. Pascal étant donc désormais hors de portée, Ellul essaye un dialogue avec Barth. Le point de rencontre se trouve dans l'affirmation du théologien allemand selon laquelle « la prière est la limite extrême de la grâce de Dieu pour nous », et aussi que « dans la prière Dieu nous invite à vivre avec lui »[6]. Par conséquent, la prière atteste la proximité de Dieu par rapport à l'être humain. Face à cela, Ellul ne peut s'empêcher de remarquer qu'une telle affirmation « est une vérité concernant la prière, mais cela en dénote l'étrangeté, l'insignifiance, la non-concordance à l'égard de l'homme »[7]. D'après Ellul, « le défaut de prière serait question d'herméneutique », car si

[1] Jacques Ellul, *L'impossible prière*, *op. cit*., p. 641.
[2] *Ibid*., p. 644. Le premier chapitre de l'essai (pp. 643-662) illustre une série de « visions intimes et rassurantes de la prière ».
[3] *Ibid*., chapitre II, pp. 662-680.
[4] Jacques Ellul, *L'Espérance oubliée*, *op. cit*., pp. 45-59, voir part I de cette recherche.
[5] Blaise Pascal, *Pensées*, 121 : « Pourquoi Dieu a établi la prière : 1° Pour communiquer à ses créatures la dignité de la causalité. 2° Pour nous apprendre de qui nous tenons la vertu. 3° Pour nous faire mériter la vertu par le travail », tel que cité par Jacques Ellul, *L'impossible prière*, *op. cit.*, p. 669.
[6] Karl Barth, *La prière d'après les catéchismes de la Réformation*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1949.
[7] Jacques Ellul, *L'impossible prière*, *op. cit*., p. 670-671.

« elle peut reformuler la vérité dite par Dieu en termes accessibles à l'homme moderne, elle ne peut ni rendre cette vérité plus vraie… ni la rendre telle qu'elle comporte dans la vie de l'homme des conséquences concrètes »[1]. En d'autres termes, l'herméneutique appliquée à la prière ne fait qu'augmenter la conscience de la distance entre la réalité et le fait de prier. De plus, l'impossibilité et la naïveté d'une action spirituelle dans les temps du concret et de l'efficacité, le « temps de la déréliction », sont soulignées.

Le troisième fragile fondement est représenté par le fait de lier la crise de la prière à celle du langage. Mais est-ce que la prière est, en effet, un langage ? Certes, si on le pense, il est assez immédiat d'associer la crise de l'un à celle de l'autre. Mais, nous prévient Ellul, ceci n'est pas si simple. Lorsqu'on parle de langage on touche à des idées tels le vocabulaire, la communication, le signifiant, le signifié, etc. Ceci n'est pas forcément le cas de la prière : d'un côté, « au mieux ce que nous pouvons dire, c'est que nous ne savons absolument pas s'il y a ou non communication ». Ensuite, toute communication « suppose que les deux pôles de la communication soient définis »[2] - et ce n'est pas non plus le cas dans la prière. Voici, alors, le vrai problème : « L'homme de notre société ne peut pas comprendre la prière autrement que comme un discours, une sorte de langage pieux adressé à Dieu, un mode de communication : toute autre réalité lui est fermée »[3]. Par conséquent, la thèse de Jacques Ellul est que dans la société technicienne ce décalage ne permet pas une réappropriation de la prière de la part de l'être humain. Nous rencontrons à plusieurs reprises des affirmations de ce genre dans les premiers chapitres de *L'Espérance oubliée* : elles font partie de la diagnose de la souffrance de l'être humain dans la société technicienne.

Mais le discours continue : il y a plusieurs « raisons de ne pas prier », et une seule pour le faire[4]. Face aux nombreuses raisons sociologiques et théologiques – là aussi on reconnaît des noyaux que nous avons retrouvés dans *L'Espérance oubliée*[5] - qui mènent à ne pas prier, ou à y renoncer, le fait qu'en Jésus-Christ Dieu nous a *commandé* de prier demeure et fonde la seule raison d'être de la prière. La créature humaine, consciente, après Barth, de la différence entre loi et commandement[6],

[1] *Ibid*., p. 672.
[2] *Ibid*., pp. 676-677.
[3] *Ibid*., p. 680.
[4] Chapitres III et IV de *L'impossible prière*, *op. cit*., pp. 680 – 726.
[5] Par exemple, Ellul parle une fois encore du transfert du sacré, du « réalisme politique » de notre société, de l'importance de l'efficacité en tant que critère de jugement des actions et des choix, et s'en prend bien sûr une fois de plus aux théologies de la mort de Dieu lorsqu'elles affirment que l'homme est désormais adulte et autonome. Il devient de plus en plus clair que *L'impossible prière* joue un rôle à la fois de confluence de plusieurs articles et réflexions précédentes et de « noyau » pour la rédaction de *L'Espérance oubliée.*
[6] « La loi est toujours objective, générale, neutre, équivalente. Elle a une sorte d'existence en soi. La loi est posée en face de moi. Je lui suis étranger. … Le commandement est l'inverse de tout cela. Il est une parole personnelle qui m'est

est en condition de reconnaître le commandement de prier résonnant plusieurs fois dans la Bible comme le concernant. Nous sommes ici devant le même type de liberté dont on parlait lorsqu'on a approfondi le discours de la relation entre le désespoir kierkegaardien et la déréliction : le croyant, dans la totale liberté, choisit de se livrer entièrement à Dieu. Ainsi, il est possible de reconnaître l'appel à la prière comme un commandement adressé *à moi*, concernant ma relation avec Dieu et inversement, ma vocation et mon engagement dans mon temps. Tel commandement, « parce qu'il est de Dieu, appelle à une obéissance libre, à un accord volontaire… [il est question] de se sentir interpellé, de se sentir invité, comme les amis de la parabole du festin… en sachant que ce commandement est l'ouverture sur ce que auparavant nous croyions impossible »[1]. Quoi que tout à fait paradoxal, donc, il devient évident que l'obéissance de la personne croyante au commandement de prier est et doit être un acte de liberté. Prier est un acte de liberté, notamment, car le commandement est profondément lié à la Promesse. D'ici vient la puissance qui fait que la prière puisse subsister même « dans le temps de la déréliction ».

En résumant, quelle définition pouvons-nous recevoir du mot « déréliction » dans *L'impossible prière* ? Nous avons lu la description d'un évident manque de points de repère dans la perspective de la foi, ayant origine dans la situation socio-économique de notre temps. Cela touche, du côté sociologique, au déplacement du sacré, à la crise du langage, à la diffusion du soupçon, et du côté théologique au fait que le christianisme s'est conformé et a souvent justifié et donné des fondements théologiques à de telles dynamiques. Le résultat est la sensation de silence de la part de Dieu, d'avoir été « abandonnés », ayant pour résultat la mort de la fraternité et de la communion entre les êtres humains.

En ouverture du dernier chapitre, par contre, Ellul propose une définition de déréliction que l'on ne retrouvera pas dans *L'espérance oubliée* : « Peut-être vivons-nous le temps où Dieu 'détourne sa face', le temps de la déréliction. Le temps décrit dans les apocalypses évangéliques, ce moment 'entre les temps', où l'homme ne discerne plus aucune vérité, où la puissance est déchaînée, où la confusion entre le bien et le mal est constante (vous nommerez mal ce qui est bien et bien ce qui est mal), où l'homme se permet toutes les audaces et vit toutes les terreurs, où l'angoisse grandit au point qu'elle tue à elle seule ceux qui en sont saisis »[2]. Une description, donc, enracinée dans l'Apocalypse, et qu'on pourrait accuser de prendre trop facilement les tons du jugement. Nous

adressée. Un commandement est toujours une parole individualisée dite par *celui* qui commande à *celui* qui doit obéir ». Jacques Ellul, *L'impossible prière*, *op. cit*., p. 703.

[1] *Ibid*., p. 710.

[2] *Ibid*., p. 727.

savons, d'ailleurs, combien de fois dans la réception des écrits de Jacques Ellul, ces deux remarques ont abouti à des critiques virulentes envers l'auteur. Mais le but d'une telle définition n'est pas le jugement : de ce « temps où l'homme se dit orgueilleusement adulte mais se découvre lamentablement orphelin », Ellul vise à mettre en évidence le fait qu'il est un temps de tentation. La déréliction est caractéristique de la « tentation de la fin des temps – où l'homme n'éprouve plus aucun désir de connaître Dieu, où le langage de Dieu est devenu mort, et où Dieu reste silence pour ceux qui l'appellent ». Tout cela pour rebondir : « S'il est vrai que nous vivons ce temps de la déréliction (qui n'est pas unique dans l'histoire, ni final…) alors la prière est d'autant plus urgente et nécessaire »[1].

On pourrait dire que Jacques Ellul a constaté que nous nous sommes perdus dans un immense labyrinthe. Dans *L'impossible prière* il le décrit, offrant des outils pour essayer d'en sortir. Il ne juge pas ce labyrinthe : il se borne à en donner une description assez détaillée, et le nomme état de déréliction. Par la suite, il propose de l'interpréter dans la perspective de la foi, en identifiant dans la prière le fil d'Ariane qui pourrait nous conduire à la sortie. Jacques Ellul fait de *L'impossible prière* un noyau fondamental pour la rédaction de *L'Espérance oubliée*, à la fois du point de vue des contenus, notamment de la description de la déréliction et de l'importance de la prière dans ce cadre, mais aussi du point de vue de la structure du discours et de son argumentation : c'est justement au cœur du temps de la déréliction qu'il faut prier, et qu'il faut espérer. La prière, nous ne l'oublions pas, dans *L'espérance oubliée* est justement la troisième attitude du « pessimisme de l'espérance ».

3.3 « Déréliction » : la dissonance au cœur des Trente Glorieuses

Nous avions proposé de parcourir un chemin de réflexion sur la sémantique de la déréliction car à notre avis Jacques Ellul, surtout pendant les années allant de 1970 à 1972, aboutit à un choix conscient : celui d'utiliser un mot fonctionnant comme « pôle négatif » dans le discours sur l'espérance en constituant par cela un couple dialectique, et d'utiliser pour cela le mot « déréliction ». Il faut dire aussi, certes, que dans les œuvres qui suivront, du côté théologique et sociologique de son corpus, nous ne rencontrerons plus ce binôme - même pas dans les textes de

[1] *Ibid*.

1975, *Sans feu ni lieu* et *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*[1], qui prennent le temps de parler de la tristesse de la condition humaine. Nous nous arrêterons sur les possibles raisons d'un si court délai de temps pendant lequel ce binôme a fonctionné, mais cela n'enlève rien, à notre avis, à l'importance du fait qu'il ait été formulé, et juste en ce temps-là.

Sur le plan de la construction du discours, nous l'avons vu, lorsque Moltmann fonde l'espérance dans l'histoire de la Promesse, et que Bloch la met en connexion avec l'idée d'Utopie, Ellul avance en paradoxes, suivant et mettant l'accent sur le choix de la dialectique. L'intérêt de clarifier le concept de « déréliction » dans l'œuvre ellulienne des premières années '70 se situe justement dans la nécessité de comprendre le côté théologique des écrits de Jacques Ellul et leur importance dans l'ensemble de son œuvre. Libre du risque - bien que reculé – de confusion avec la *Geworfenheit* de Heidegger, et enrichi du sens venant de l'héritage kierkegaardien, mise en évidence l'importance du sens strictement biblique attribué par notre auteur à ce mot, le concept de "déréliction" peut être enfin reconnu comme le deuxième élément du couple dialectique fonctionnant comme pivot de la théologie ellulienne de l'espérance.

Il n'existe pas meilleur moment que le profond de la certitude d'avoir été abandonné par Dieu pour que l'espérance puisse avoir lieu. Seul le silence remarquant l'absence de Parole de la part de Dieu est le *kairòs* – le moment et « le lieu », comme on l'a dit dans la première partie de la recherche - pour que l'événement-espérance puisse se déclencher.

Nous avons aussi vu en quoi il est possible d'affirmer que *L'impossible prière* est partiellement le noyau de *L'espérance oubliée* : entre les deux œuvres, l'analyse de la société technicienne se stabilise, surtout par rapport aux éléments de « diagnose spirituelle ». Au cœur de ce discours nous rencontrons l'idée de déréliction et le travail de « réappropriation » du terme. Ellul met en pratique ce que par ailleurs il appelle le réalisme chrétien : la réalité historique et sociologique est lue à travers la clef interprétative de la foi et du texte biblique. Par cela un nouveau temps de « silence de Dieu » est reconnu dans les temps modernes. Les « symptômes » de la souffrance des temps de la déréliction analysés, Jacques Ellul confirme sa conviction que la souffrance de son époque est de type spirituel. D'où le choix d'utiliser un mot qui dans les textes bibliques indique le départ, l'abandon, le silence de Dieu qui provoquent dans l'esprit d'Israël, de Job, de Jésus, des disciples, la sensation d'avoir été abandonnés.

[1] Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville*, *op. cit.*, et *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, *op. cit*.

Le fait d'utiliser le mot « déréliction » et de mettre en évidence les aspects fragiles voire sombres de l'époque tout au début des années '70, résonnant d'optimisme et d'ivresse, est entre autre à notre avis à l'origine de l'accusation adressée à Jacques Ellul d'être une sorte de « prophète de malheur ». Par l'emploi de ce mot, notre auteur lance en effet une provocation assez violente : il amène du contenu biblique et, en plus, plutôt « négatif » dans le vocabulaire sociologique et politique rayonnant, laïc – presque athée et optimiste de la fin du siècle. Dans ce cadre, *L'Espérance oubliée* représente un « critically important starting point »[1] pour l'éthique telle qu'Ellul la propose dans *L'Ethique de la liberté* (et dans le projet de *L'Ethique de la sainteté*).

4 Le parcours de l'analyse : Jacques Ellul et le « tableau » du XX^{e} siècle

Lawrence H. Terlizzese[2] affirme qu'il n'est pas possible de comprendre la conception ellulienne d'espérance sans avoir bien compris sa vision du monde, caractérisée par la dialectique entre positif et négatif, comme on l'a vu dans la partie II de la recherche. Nous partageons tout à fait cette opinion. C'est pour cela qu'il nous paraît important qu'on se concentre maintenant sur le soi-disant « pessimisme » de notre auteur, le côté « sombre » de l'espérance.

Terlizzese affirme à plusieurs reprises qu'il n'y a pas de pessimisme dans la lecture que Jacques Ellul fait de son époque. Il essaye plutôt de donner à la fois un compte rendu du sentiment de « l'homme moderne » et de faire une analyse de ce que pourraient être la présence et le rôle spécifiques de la personne chrétienne dans sa propre société. Ces objectifs amènent Ellul à proposer une lecture qu'il nomme « réalisme chrétien ». Un tel réalisme présente deux caractéristiques : un regard tout à fait clair sur le désespoir de la vie de chaque jour, des dynamiques qui le nourrissent et des règles qui conduisent le monde moderne occidental, aussi bien qu'une forte conviction que l'Amour de Dieu révélé peut amener une lumière autre, un brin de « révolution » porteurs et provocateurs d'espérance , dans la vie du croyant et du monde.

[1] David W. Gill, « Introduction », in Jacques Ellul, *Hope in time of abandonment*, art. cit.

[2] Lawrence H. Terlizzese, *Hope in the tought of Jacques Ellul*, *op. cit*. : « I will argue that the idea of hope in the thought of Jacques Ellul can only be properly understood in the light of the dialectic struggle between negatives, which amount to factual representations of the modern world, and positives, through which hope exerts itself in the face of these facts » (p. xi).

Prenons le temps de faire un parcours chronologique de lecture des écrits de Jacques Ellul entre 1948 et 1972, années de la publication de *Présence au monde moderne* et de *L'espérance oubliée*. Par cela nous allons pouvoir identifier plusieurs étapes d'une réflexion continue et cohérente sur le pessimisme et le réalisme. Ce chemin nous aidera à comprendre comment le concept de déréliction tel qu'on le rencontre dans les deux textes théologiques majeurs de 1972 (*L'impossible prière* et *L'espérance oubliée*) a des racines profondes et une histoire dans l'ensemble de l'œuvre d'Ellul. Par cela, nous allons mieux comprendre les éléments du couple dialectique déréliction - espérance dans la théologie de notre auteur.

4.1 Prolégomènes entre pessimisme actif et optimisme tragique

Entre 1934 et 1937, Jacques Ellul, avec Bernard Charbonneau, est engagé dans le mouvement personnaliste d'Emmanuel Mounier qui a son expression dans la revue de sensibilité catholique *Esprit*. Dans cette même période les deux compagnons ont aussi bien rencontré le protestant Denis de Rougemont et le mouvement « Ordre nouveau »[1]. Les deux mouvements étaient intéressants pour eux en tant que promoteurs de pensées aussi bien que d'actions visant un changement « révolutionnaire » et radical de la société. Le choix de joindre enfin le personnalisme et *Esprit* vint de leur « enracinement spirituel »[2]. Dans le mouvement vivant autour de la revue *Esprit* Ellul appréciait « le fait que des tendances spirituelles très différentes (catholiques, protestantes, agnostiques, communisantes), se rencontrent, et puissent collaborer dans une recherche commune »[3]. A côté de cela, les bases elles-mêmes du « Manifeste personnaliste » étaient fort intéressantes : l'analyse de la société de leur temps, des « formes communes » au capitalisme et au communisme ; l'affirmation conséquente qu'il y a des ruptures nécessaires, et la perspective spirituelle à partir de laquelle seule la révolution aurait pu être possible. Cependant, trois ans après, Jacques Ellul quitta le mouvement : il avait réalisé que l'unité parmi les différences sur le plan de la

[1] Jacques Ellul, «Le personnalisme et Mounier : Pourquoi je me suis séparé de Mounier », *Réforme*, n°265, 15 avril 1950, p. 6-7 ; Jacques Ellul et Madeleine Garrigou-Lagrange, *A temps et à contretemps,* Paris, Le Centurion, 1981, p. 33-44 ; Patrick Chastenet, *Lire Ellul. Introduction à l'œuvre socio-politique de Jacques Ellul,* Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1992, pp. 23-26 ; Patrick Chastenet, *Entretiens avec Jacques Ellul*, Paris, La Table Ronde 1994, pp. 27-34 et 99-111 ; Association Internationale Jacques Ellul (éd.), *Les années personnalistes, Cahiers Jacques Ellul. Pour une critique de la société technicienne*, n.1, Bordeaux, 2003 ; Michel Rodes, (dir.), « Jacques Ellul : la jeunesse, les intuitions prophétiques », *Foi et Vie*, Paris, mars 2012, pp. 63-69 ; Frédéric Rognon, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 24-25.

[2] Jacques Ellul et Madeleine Garrigou-Lagrange, *A temps et à contretemps*, *op. cit*. p. 36.

[3] Jacques Ellul, « Le personnalisme et Mounier : Pourquoi je me suis séparé de Mounier », art. cit.

formulation d'idées ne pouvait pas être réalisable lorsqu'on passait au concret. « Il n'est pas possible d'agir en commun lorsque l'on a des présuppositions théologiques différentes, et même opposées »[1].

Le discours est donc très radical et les raisons de la séparation sérieuses. Il est d'ailleurs possible de voir en la critique adressée par Mounier aux positions d'Ellul une des bases de l'accusation de pessimisme et catastrophisme visant à notre auteur par la suite. A ce qu'il appelait le thomisme de Mounier, Ellul opposait la base de la pensée réformée ainsi que Barth la formule. En premier lieu, aux yeux de Mounier « la perversion de l'homme » n'était pas « radicale ». Cela pouvait l'amener, en conséquence, à affirmer qu'on peut faire confiance à l'homme. Une telle affirmation, aux yeux barthiens de Jacques Ellul, signifiait renier sans hésitation la grâce de Dieu. Deuxièmement, Mounier pouvait dire que « ce n'est pas l'Etat, ce n'est pas la technique ou l'argent qui sont un danger, c'est l'usage que l'homme en fait ». Ellul commentait : « Il ne pouvait pas renoncer à cette conception d'un homme décidant presque librement, choisissant l'usage et, démiurge, à chaque instant capable de dominer les puissances ». Troisièmement, Mounier croyait que l'histoire est un processus de progrès, au sens optimiste du terme. L'homme, la société, s'améliorent en continu : du point de vue technique, mais aussi spirituel et social. Tout cela, dans la vision d'Ellul, n'est rien que de la « confusion entre les valeurs intermédiaires du juste et du vrai, et ce que la Bible appelle justice et vérité ». De son côté, Mounier réagissait à ces critiques en reprochant à Ellul d'avoir une attitude de prophète « catastrophiste ». Il est bien vrai par ailleurs que dans la perspective de la pure profession de foi réformée, Ellul soutenait que « d'une part, toute action sociale ou politique du chrétien n'a pas de sens en soi, mais seulement comme prophétie de l'action même de Dieu. D'autre part, c'est l'acte de Dieu qui change réellement la société, comme la grâce change l'homme ; et, en définitive, ce ne sont pas les réformes politiques qui préparent le royaume de Dieu, car celui-ci viendra par un changement brutal, 'au travers du feu' et 'comme un voleur' »[2].

La querelle ne se termina pas. Une dizaine d'années plus tard, en relisant sa séparation avec Mounier, Jacques Ellul affirmera : « Je considère la définition de Mounier sur le comportement chrétien : un optimisme tragique, comme doublement inexacte. Tout d'abord il ne s'agit pas d'optimisme. Et en second lieu, il faut rappeler que le tragique consiste dans l'effort de l'homme pour échapper à la Fatalité : entreprise où l'homme est vaincu. Or, nous avons vu que précisément

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.

il n'y a pas de tragique chrétien, en ce que la Fatalité est vaincue par Jésus-Christ »[1]. Néanmoins, l'importance de la question demeure, et accompagnera notre auteur tout au long de sa vie : de quelle façon devons-nous nous laisser interpeller par ce qui se passe autour de nous ? Quel est le rôle et quel est le but de la foi chrétienne en cela ? Nous rencontrons des traces importantes de ce chemin dans *L'espérance oubliée*, dans les pages qui ouvrent la réflexion sur le « pessimisme dans l'espérance » : un passage crucial du texte et de la pensée théologique ellulienne. Entre le pessimisme actif de de Rougemont et l'optimisme tragique de Mounier, Ellul affirme qu'un troisième parcours est possible : le pessimisme de l'espérance. On ne peut pas tout simplement agir, vivre, tout en sachant que la condition humaine est et demeure sans espérance, et on ne peut pas non plus, si nous sommes chrétiens, nier la liberté de Dieu et sa grâce. « Même de savoir que, à la fin des temps, dans le Royaume de Dieu, tout est grâce, que l'amour de Dieu englobera la justice de Dieu, ne nous permet aucune appropriation, mais seulement le mouvement vivant, qui se développe, de l'espérance » [2] . Par cette formule, Jacques Ellul propose une réflexion qui accompagne le lecteur du pessimisme anthropologique vis-à-vis de la réalité historique vers une ouverture eschatologique annonçant l'universalité du don de la grâce divine. Nous allons approfondir ce discours : la question eschatologique est sans doute un point central de la théologie ellulienne de l'espérance.

Nous pouvons poser un premier élément pour notre analyse de l'attitude de Jacques Ellul : le contraire d' « optimisme » n'est pas, dans la perspective ellulienne, « pessimisme », ni l'inverse. Vis-à-vis de l'attitude optimiste aussi bien que pessimiste, Jacques Ellul propose tout simplement le « réalisme », ayant pour but de voir les choses, les événements, les données tels qu'ils sont sans y apporter un jugement de valeur bon ou mauvais, lumineux ou sombre. Tout cela sans tragédie, car tout est à la lumière de la Grâce de Dieu, et sans activisme, car l'activisme est un produit de la cage de l'efficacité telle que la société technicienne l'impose : il est bon en la mesure où il *produit*, il fait quelque chose. L'accusation de pessimisme pourrait alors tomber tout de suite : la perspective depuis laquelle Jacques Ellul regarde à la réalité de son temps est tout simplement fortement cadrée dans la théologie protestante : *simul iustus ac peccator*, l'être humain ne peut se sauver sans la Grâce de Dieu.

[1] Jacques Ellul, « Sur le pessimisme chrétien », art. cit., p. 179. Voir le paragraphe relatif à cet article, plus avant.
[2] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 221.

4.2 Ouverture. Le chrétien dans le monde

Défini par Ellul lui-même comme le livre programmatique de toute son œuvre, *Présence au monde moderne* [1], nous donne dès les premières pages une proposition de lecture assez intéressante de la profonde et grave souffrance vécue par la société occidentale de l'immédiat après-guerre.

Il est difficile, en effet, de ne pas voir un voile sombre sur l'analyse de la société occidentale moderne menée par Ellul. Un mot que nous avons déjà rencontré, fatalité, faisant partie du lexique de la « nécessité », y est utilisé. Le monde des rêves réalisés des années suivant la Deuxième Guerre mondiale, et jusqu'aux années '70 est, à l'œil désenchanté d'Ellul, soumis au fatalisme. Nous vivons, en fait, non pas dans le monde tel qu'il a été créé par Dieu, mais dans celui qui a été radicalement transformé par la « Chute », le péché, la rupture[2]. Jacques Ellul approfondira cette affirmation plusieurs fois et en plusieurs occasions : nous vivons dans le monde soumis aux « trônes, puissances et dominations » dont parle l'apôtre Paul. L'immobilité que nous avons nous-mêmes produite a trouvé son origine dans ce qu'Ellul appelle le « respect du fait » : « tout ce qui est un fait est justifié par cela même. Il n'y a pas de jugement à porter sur le fait, estime-t-on, il n'y a qu'à s'incliner. Et dès lors, du moment que la technique, l'Etat ou la production sont des faits, il convient de les adorer en tant que faits et il faut essayer de s'en accommoder. Nous avons là le nœud de la véritable religion moderne, la religion du fait acquis »[3]. La sacralisation du fait acquis porte, comme nous l'avons vu en présentant l'analyse des dynamiques de la nécessité, à un changement important : la fin, le but, a perdu son importance face aux moyens. La question du Sens est mise de côté.

Dans ce cadre, la difficulté vécue par le chrétien est particulièrement critique : « L'homme d'aujourd'hui ne peut plus avoir confiance dans les vertus de l'individu, dans sa bonté ou son énergie, précisément parce qu'il n'est plus en présence de péchés individuels, mais de l'état de

[1] Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*, *op. cit*. On qualifie de « programmatique » ce texte à partir de la manière dont l'auteur lui-même en parle : « C'est pourquoi ces pages, qui sont une conclusion à cette étude, sont aussi un prologue à des travaux plus amples, envisageant le problème de notre civilisation sous tous ses aspects – et dans ses répercussions concrètes pour l'Eglise et les chrétiens », p. 105. En 1981 encore, en reprenant le long chemin de sa vie avec Madeleine Garrigou-Lagrange, il parlait avec elle d'avoir « essayé, en 1943, d'établir un plan de ce que pourrait être une œuvre de connaissance de la société actuelle avec, en parallèle le contrepoint théologique… il me paraissait indispensable d'élaborer une éthique et de montrer dans le texte biblique lui-même ce qui éclaire les situations actuelles » (*A temps et à contretemps, op.cit.*, p. 68*)*.

[2] Nous allons approfondir cela notamment dans la lecture de « La technique et les premiers chapitres de la Genèse », art. cit.

[3] *Ibid*., p. 39.

péché de l'humanité »[1] auquel lui-même ne peut se soustraire. Le nœud n'est donc pas simplement celui du Sens, mais il assume une valeur morale, reliant le manque de finalité et de gratuité à la condition de vie dans l'état de péché. A partir de là, on relève deux comportements très suivis : l'hypocrisie de ceux qui choisissent de « dissocier la situation spirituelle et la situation matérielle » et la naïveté de ceux qui espèrent pouvoir « moraliser » ou bien « christianiser » le monde : « Badigeonnez le diable en doré, habillez-le de blanc, peut-être deviendra-t-il un ange »[2]. Il n'y a pas de compromis possible : là où il y a le conflit entre le péché et la Grâce, le chrétien souffre. L'Eglise elle-même n'est pas du tout utile dans cette situation : elle est rentrée dans les dynamiques du monde, tout en bouleversant la parole paulinienne. Nous connaissons les durs mots d'Ellul par rapport à cela : les Eglises « se sont noyées dans la plus basse politique ou dans la plus haute spiritualité », tout en suivant la même dynamique du monde où « tout... est devenu radicalement conservateur des puissances qui, implacablement, nous conduisent au suicide ». Dans ce cadre, les chrétiens « malgré leur foi … agissent le plus souvent en êtres sociologiques. Ils semblent ne plus connaître la liberté chrétienne »[3].

Nous en restons là, pour le moment. Il était important qu'on mette au clair d'abord que la vision du monde de Jacques Ellul ait été tout simplement réaliste et non pas pessimiste. Les propositions, les provocations qui suivent dans le « premier chapitre » de l'œuvre complète de notre auteur seront présentées et analysées ailleurs. Nous en signalons quand même quelques-unes : la description et l'analyse théologique de la « Chute », suivie par l'application de cette idée à la sociologie ; l'idée de « révolution » et la critique de ce concept. A côté de cela, la dialectique entre le « fait » et le « vrai » et celle entre la « fin » et les « moyens », dans lesquelles la position et le rôle des chrétiens devront être radicalement révolutionnaires vis-à-vis des autres êtres humains. Parmi ces rôles, par exemple, celui des intellectuels chrétiens et de leur tâche : elle est de contribuer à trouver le *missing link*[4] , la « position intermédiaire » qui nous permet d'être dans le monde mais pas conformés au monde.
Nous sommes alors en condition de pouvoir poser un deuxième élément de notre chemin. Dans *Présence au monde moderne*, nous sommes portés à analyser et à prendre conscience des dynamiques à travers lesquelles la « religion du fait acquis » a amené la société à ne donner de

[1] *Ibid*., p. 23.
[2] *Ibid*., p. 24.
[3] *Ibid*., p. 53. Ces affirmations, d'ailleurs, datent de la même époque où Ellul était parmi les rédacteurs des documents préparatoires de la première Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises. Son texte, *La situation en Europe*, publié dans le vol. III des documents de l'Assemblée, nous aide à comprendre l'éloignement de Jacques Ellul à l'égard du COE et le désengagement qui s'en est suivi.
[4] *Ibid*., p. 110.

valeur qu'aux moyens. On a perdu la fin, l'objectif, le but de nos choix, de nos actions ; et là où les moyens sont tout ce qui importe, le christianisme est désorienté aussi. Pas d'utilité, pas d'efficacité - pas d'importance, voire même pas d'existence dans la société. Tout cela devient de plus en plus immuable, figé : c'est le monde de la fatalité. Une fois de plus, alors, Ellul ne pose pas ici un jugement de valeur sur le monde : il constate un enchaînement d'événements ayant porté les pays sortis du deuxième conflit mondial à trouver une sorte de nouvelle religion : celle du calculable, de l'évident, du mesurable, de l'efficace. Quant aux chrétiens, une difficulté ultérieure se présente à eux : le fait de devoir constamment faire face à « l'état de péché de l'humanité » : le péché est plus que jamais aperçu comme une réalité ontologique globale.

4.3 Réalismes

Deux articles datés de 1947 et 1950 donnent l'occasion à Jacques Ellul de mieux expliquer ce qu'il veut signifier par « réalisme » [1]. Ce mot fait partie des termes qui peuvent être interprétés au moins en deux directions : du point de vue de la société moderne aussi bien que depuis celui du christianisme. Ceci dit, comme nous avons déjà compris qu'un regard réaliste sur le monde et ses enjeux est la *conditio sine qua non* pour que l'individu aussi bien que l'Eglise puissent avoir moyen de discerner entre ce qui est vrai et ce qui est réel, il est d'importance fondamentale que l'on puisse arriver à se le réapproprier. Il faut mettre au clair ce que « réalisme » signifie dans l'un et l'autre contexte.

Dans la société moderne, « réalisme » tient du milieu de la politique, et fait partie de ce qu'Ellul nomme les « Problèmes de civilisation ». Le réalisme politique, tout en étant « une notion politique parfaitement cohérente, qui s'intègre dans l'ensemble de notre civilisation, fait corps avec elle, tend à lui donner une forme décisive »[2], contribue à ce que l'attitude réaliste en politique résulte du domaine de la Technique. Ses origines se situent parmi les conséquences de la crise de l'importance de la vérité dans les temps modernes : « Il est un résultat à peu près fatal de la constatation qu'il n'y a pas de vérité. Le scepticisme de l'homme moderne est la condition du réalisme politique. On ne reconnaît plus de vérité morale, on ne sait plus ce qui est bien ou mal »[3]. Ce sont les fruits de la

[1] Jacques Ellul, « Le réalisme politique (Problèmes de civilisation III) », *Foi et Vie,* vol. 45, n°7, novembre – décembre 1947, p. 698-734 ; « Réalisme et révolution », *Réforme,* 6e année, no 251, 7 Janvier 1950, p. 1+3.
[2] Jacques Ellul, « Le réalisme politique », art. cit., p. 698.
[3] *Ibid*., p. 700.

victoire de ce qu'on a déjà entendu nommer comme la *religion du fait acquis*. Dès que le fait remplace la Vérité, il n'est plus possible d'avoir des valeurs autres que les faits concrets, les chiffres, les données. Voilà pourquoi dans cette perspective le réalisme politique consiste à suivre les critères propres de la société technicienne : « critère de réussite, d'utilité, d'intérêt »[1]. Il s'agit de l'application au domaine des choix pour les communautés et le bien commun, des critères de calcul et d'évaluation des possibilités normalement utilisés dans la production. Cela, aux yeux d'Ellul « ne tient compte que des puissances »[2] de ce monde et ne peut par conséquent conduire qu'à la « nécessité », au fatalisme, à la « loi de la causalité ». La preuve est dans le fait que la « raison dernière » du réalisme d'aujourd'hui ne vise plus qu'à l'intérêt, à « l'utilité la plus concrète ». Cela ne peut amener qu'à une recherche continue et obsessionnelle de moyens de plus en plus abondants, indépendants et efficaces. Quelle éthique, alors ? Plus d'éthique, à la limite une morale : « La morale de ce qui réussit et de ce qui ne réussit pas, de ce qui est utile et de ce qui ne l'est pas »[3].
Si on l'approche du côté croyant, par contre, le réalisme est la condition de base de la présence au monde, voire même l'attribut de départ pour que la « révolution » - la vraie - soit possible. A travers une approche réaliste seulement est-il possible de porter sur le monde un regard libéré des puissances et de leurs critères : nécessité, efficacité, fait brut. La racine du réalisme est donc ontologique, car il « prend sa source dans l'affirmation de l'état de péché total et irrémédiable dans lequel l'homme est plongé ». Mais le réalisme de la créature n'est qu'une réponse à celui du Créateur : Dieu connaît très bien ceux et celles qu'Il choisit en porteurs et porteuses de sa Parole, et parmi ces personnes il y a tout le genre humain. Par exemple, « comme ancêtre de son Fils, une incestueuse (Tamar) et une prostituée (Rahab) »[4].
La révélation est offerte à tout individu, en son entièreté, sans fermer les yeux. De plus, le réalisme venant de Dieu peut conduire l'être humain à mieux connaître soi-même et son histoire, et à regarder par conséquent avec honnêteté et conscience au futur. Cette démarche, à l'importante portée spirituelle, contribue à se dégager des perspectives de la nécessité et de la fatalité. Il s'agit alors, vis-à-vis de la personne, « de lui refuser le poison des illusions, des faux espoirs, des faux remèdes pour le futur. Il s'agit d'empêcher que l'homme se console en se disant que demain ça ira mieux. Il s'agit de le situer vraiment là où il est, dans sa totalité »[5].

[1] *Ibid*., p. 704.
[2] Jacques Ellul, « Réalisme et révolution », art. cit., p. 1.
[3] Jacques Ellul, « Le réalisme politique », art. cit., p. 705 – 709.
[4] *Ibid*., p. 721-722.
[5] *Ibid*., p. 730.

Voici pourquoi notre mot s'insère dans le vocabulaire de base du soi-disant « pessimisme » ellulien : le réalisme chrétien ne peut pas s'empêcher de combattre les idoles et les fausses certitudes. Nous reconnaissons sans difficulté, en ces affirmations, les prolégomènes de l'annonce de l'espérance : il faut se libérer des espoirs illusoires pour pouvoir atteindre la vraie espérance.
Le réalisme chrétien est, au final, proche de la révolution : « Le révolutionnaire, lui, juge la société où il vit en fonction d'une règle morale, et la juge mauvaise. Il lui faut donc se dresser contre elle et il le fait au nom d'un impératif moral, car la révolution n'est pas une entreprise économique, mais une reconstruction éthique de la société »[1]. Un lien entre la sphère sociale et laïque et celle de la foi est lancé : l'impératif moral qui appelle au changement le révolutionnaire est très proche du « zèle » biblique du croyant qui se révolte face à certains aspects de la société dans laquelle il vit sa recherche de foi. De plus, ces affirmations sont les prolégomènes à la présentation d'un binôme fondamental de l'éthique selon Jacques Ellul : la relation entre engagement et dégagement[2].

En troisième élément de notre chemin nous pouvons retenir le fait qu'il est tout à fait nécessaire de faire une distinction claire entre les réalismes possibles. Le réalisme chrétien notamment vise la nature humaine, et essaye d'en reconnaître les limites et la facilité de tomber dans les pièges des idoles et des certitudes à bon marché. Cela seul peut être le point de départ d'un vrai changement de l'individu aussi bien que de la société. Le réalisme politique, par contre, demeure du côté strictement pragmatique et vise, tout simplement, à l'efficacité de ses propres décisions.

4.4 Teintes sombres

Quatre ans après *Présence au monde moderne*, Ellul publie dans *Le Protestant d'Aquitaine* un article titré : « Tableau pessimiste »[3]. Enracinée dans la vie de chaque jour, la réflexion d'Ellul interpelle les lecteurs : Que pouvons-nous faire ? Vis-à-vis d'une situation à la fois dramatique et épuisante, il est important de ne pas déléguer à d'autres la tâche de trouver des réponses, des réactions. Aux Eglises, donc, de s'engager « à former des points de stabilité et de rassemblement ». La critique est claire, on la connaît depuis *Présence au monde moderne* : les Eglises, aujourd'hui, sont en train de faire le jeu du capitalisme ou bien du marxisme. « Leur rôle n'est pas là. Leur rôle

[1] Jacques Ellul, « Réalisme et révolution », art. cit., p. 1.
[2] Jacques Ellul, « Engagement et dégagement », *Réforme*, n°253, 21 janvier 1950, p. 1+3.
[3] Jacques Ellul, « Tableau pessimiste », *Le Protestant d'Aquitaine*, 4e année, n°35, février 1952, p. 4.

est d'abord dans la formation d'hommes libres, c'est-à-dire capables de vivre spirituellement et matériellement, dans un temps de trouble et d'oppression. Capables de vivre sans se laisser aller aux paniques, aux délires des foules, aux désespoirs ou aux enthousiasmes, tous aussi faux et vains ». Ensuite, le rôle des Eglises est de former des « communautés vivantes », du point de vue à la fois spirituel et matériel.

Nous pouvons faire deux remarques face à la lecture de ce texte : premièrement, il est clair que la vision de la réalité et des dynamiques sociales, économiques et spirituelles ne fait pas tellement confiance aux capacités de l'être humain à créer des dynamiques positives. Néanmoins, c'est avec ces moyens qu'on doit essayer de porter du bon dans la vie. Dans le texte, le passage entre le « tableau pessimiste » et l'invitation à ne pas baisser les bras, met l'un en face de l'autre deux mots – et deux perspectives : « Tableau *pessimiste* ? Je le crois *réel* ». La politique étant une illusion, c'est aux Eglises qu'il faut regarder. Voici alors une deuxième remarque très importante : Jacques Ellul n'affirme pas avoir découvert une formule jamais vue avant (ni après, d'ailleurs) pour essayer d'apporter du sens, de la joie, dans la vie des personnes. Au contraire : rien de nouveau. Mais une note est décisive : « C'est toujours le même programme qui a été proposé à l'Eglise *dans les époques de la décadence* ». Pour pouvoir vraiment changer la réalité, il faut la voir pour ce qu'elle est et non pas avec les yeux de l'illusion. Ce n'est pas la première fois qu'on lit une telle affirmation. Il est aussi important de remarquer le choix des destinataires et par conséquent le moyen de communication choisi, ici et ailleurs. Nous sommes et restons en province : le journal dans lequel l'article est publié est un moyen de communication destiné à un tout petit public, et les lecteurs et lectrices du « Protestant d'Aquitaine » n'étaient pas prioritairement les cadres de l'Eglise ni de l'Etat. C'est le choix d'Ellul dès le début, un choix très biblique, je me permets de le remarquer : si quelqu'un peut vraiment trouver moyen, motivations et énergies pour entamer le changement (Ellul, on l'a vu, parlait carrément de révolution), ce seront les « petits » : les gens de province, hors des grandes institutions.

Nous avons alors ici notre quatrième élément : la critique d'Ellul n'est pas une plainte sans destinataires et sans but sinon celui de se plaindre – attitude assez récurrente chez les « vrais » pessimistes. Pour le dire avec *L'espérance oubliée*, « Il y a ce dont l'homme se plaint et ce dont il souffre vraiment »[1].

[1] Jacques Ellul, *L'Espérance oubliée*, *op. cit*., p. 13.

Les destinataires prioritaires de la souffrance et en même temps de l'appel de Jacques Ellul sont alors les croyants en Jésus-Christ, ces chrétiens isolés et seuls, incapables de griffer la surface immense de la tristesse du monde, aussi bien que les Eglises, séduites par la puissance de l'action et de la visibilité selon les critères du monde, mais aussi par la fuite seulement parfois naïve dans la mystique.

4.5 *Foi et Vie*. Un texte fondateur

Un article de 1954[1] est à notre avis reconnaissable parmi les autres comme le texte fondateur du « pessimisme » de notre auteur. En commençant par une petite allusion à la dispute entre l'optimisme tragique de Mounier et le pessimisme actif de de Rougemont, Ellul déclare vouloir viser le préjugé affirmant que le christianisme, notamment le christianisme réformé, est pessimiste par nature. De telles accusations lui viennent d'abord des « diverses religions modernes, comme le nazisme ou le communisme ».

L'argumentation démarre de quatre affirmations de base du catéchisme chrétien protestant. La première : « Le monde dans lequel nous vivons est celui de la chute »[2]. Nous retrouvons ici ce qui avait été écrit dans *Présence au monde moderne* sous une description du point de vue plus strictement théologique. La « loi de la pesanteur » est la même qui soumet le monde à la fatalité. Ensuite, le catéchisme réformé déclare que « ce monde de la chute est conservé par Dieu afin que s'y accomplisse l'œuvre de l'amour de Dieu » et qu'en revanche « le monde ne peut passer de la mort à la vie que par une transformation aussi radicale que la première »[3]. L'horizon eschatologique se profile : surtout, en reprenant les mots-clés de *Présence au monde moderne*, la *fin* de l'existence de la personne et du monde s'entrevoit à l'horizon. La vie, l'existence, n'est donc pas simplement du temps qui passe, mais un chemin visant l'accomplissement de l'amour de Dieu d'une façon inclusive et totale. Bien sûr, l'affirmation finale est « qu'au-delà de cette catastrophe, il y a une nouvelle création ».

Nous reformulons : nous ne vivons plus dans le monde de la création, mais dans celui de la Chute, dont la loi est celle de la « pesanteur ». Dans ce monde, par contre, Dieu demeure à côté de l'être

[1] Jacques Ellul, « Sur le pessimisme chrétien », art. cit.
[2] *Ibid*., p. 164.
[3] *Ibid*., p. 165.

humain et va rester là jusqu'à la fin, inévitable et radicale (« jusqu'au bout de la chute », dit Ellul[1]). Sans cela, impossible d'annoncer et de croire la vérité ultime, la promesse eschatologique du jugement et de la création de nouveaux cieux et d'une terre nouvelle. Une fois encore, rien d'original par rapport à la théologie réformée, au contraire : nous sommes ici dans le grand classique de l'orthodoxie protestante !

En fait, nous l'avons dit, ce n'est pas du tout à l'originalité qu'Ellul vise. L'auteur propose ici deux remarques : d'abord, si on compare d'autres disciplines à la théologie, nous ne pouvons pas ne pas voir qu'en d'autres milieux il est tout à fait possible de faire des affirmations annonçant la fin sans être qualifiés de pessimistes. Deuxièmement, les affirmations présentées ne constituent pas un système : « Ceci devient vrai à partir du moment où s'y exprime une relation vivante avec Jésus-Christ »[2]. Moins encore s'agit-il d'un « système *consolateur* ». La manière dont le christianisme approche la réalité n'a pas son but en la narration d'un *happy end* fonctionnant comme un placebo : la proclamation évangélique se fonde sur des promesses gratuites dont la vérité est liée au fait que la personne croit et vit une « relation personnelle et directe avec le Dieu qui se révèle ».

Cinq conséquences dérivent de ces présupposés : premièrement, « le péché vicie toute entreprise sociale ou politique de l'homme »[3]. Nous voici devant une possibilité de taxer Ellul de pessimiste. Il faut alors prendre conscience qu'une telle affirmation ne concerne pas que les dynamiques, mais vise à l'être même de l'homme : il s'agit donc d'une question ontologique. Ellul nous présente un constat sur la nature de la personne humaine ayant ses racines dans la plus basique théologie protestante. L'être humain est par nature pécheur : il ne lui est donc pas possible de bâtir avec ses propres forces le Royaume de Dieu sur terre. Pour cela, il est important que nous ne conservions « aucune illusion sur l'efficacité de ce que nous entreprendrons »[4].

La deuxième conséquence consiste à affirmer qu' « il n'y a pas de progrès humain au cours de l'histoire »[5]. Jacques Ellul vise évidemment ici le mythe du progrès. Ses mots se situent parmi ceux donnant les bases des critiques envers l'idée « technicienne », dirait-il, de progrès. Sur ces mêmes concepts nous rencontrons plusieurs autres auteurs : ils sont parmi les sources des pensées contemporaines de la décroissance, de la sobriété heureuse et ainsi de suite[6]. Ellul présente ici tout

[1] *Ibid*., p. 166.
[2] *Ibid*., p. 167.
[3] *Ibid*., p. 168.
[4] *Ibid*., p. 169.
[5] *Ibid*., p. 170.
[6] Voir par exemple « Le Point – Références. Eloge de la vie simple. Les textes fondamentaux commentés », Sept-oct 2015.

simplement la partie double de l'histoire humaine : ce qu'on gagne d'un côté, on va sûrement le perdre de l'autre. Si l'on regarde cette affirmation à la lumière de celle qui la précède, le résultat est assez simple à voir : l'être humain étant incapable de produire Le Bien, il est clair que ce qu'on nomme « progrès » ne peut avoir qu'une interprétation dynamique, chronologique, et surtout pas ontologique, de « valeur ».

Que faire donc ? D'après Ellul, il faut alors mettre en pratique ce qu'on connaît désormais : le « réalisme chrétien », dans lequel « il faut savoir discerner tout le motif d'espérance »[1]. Voici la troisième conséquence. *Réalisme*, d'abord, car il faut regarder à la réalité telle qu'elle est et non pas telle qu'elle nous est racontée ni telle que nous voudrions la voir. Nous ne pouvons pas vivre dans un monde illusoire. *Chrétien*, ensuite, car dans la perspective ellulienne il n'y a pas d'autre possibilité, d'autre point de départ pour sortir des ensorcellements séduisants de notre époque que la foi chrétienne vécue : « Or, la révélation en Christ est rigoureusement la seule puissance qui puisse donner à l'homme la force et le courage de regarder sa situation vraiment en face »[2]. Le chrétien a donc dans le monde moderne la tâche de porter la « lucidité » face à la réalité et de contribuer à ce que l'on assume « cette réalité elle-même ». Tout cela, en faisant très attention à ne pas glisser dans les idéologies, les idéalismes, l'institution. Nous pouvons deviner en ces affirmations la critique de Jacques Ellul envers le mouvement, la théologie et les actions du Conseil Œcuménique des Eglises ayant provoqué son désengagement quelques années auparavant.

La quatrième conséquence nous rappelle que nous sommes tout à fait sur les voies du catéchisme protestant. On y affirme que, si l'on regarde au monde à l'aide du réalisme chrétien, « la Fatalité est vaincue » : vis-à-vis des autres pensées, des autres religions, « le christianisme seul affirme que la vocation de l'homme est de se dégager de la fatalité ». La révélation en Jésus-Christ libère l'être humain de toute fatalité, qu'elle soit individuelle ou collective. Il n'y a donc plus rien de fatal, car il n'y a rien d'irrémédiable, de clos, de figé dans le monde, quoi que l'on dise et quoi que l'on pense. Le culte du fait brut est ainsi miné à la racine : le fait n'est plus vrai en tant que tel. Vérité et action sont à nouveau dégagées : elles ne sont plus nécessairement liées entre elles. Par conséquent, « le Christianisme à l'encontre de tout le monde moderne affirme une gigantesque possibilité de redressement de l'homme enchaîné dans les fatalités minutieusement tissées par la société et la science »[3].

[1]Jacques Ellul, « Sur le pessimisme chrétien », art. cit., p. 172.
[2] *Ibid*., p. 173.
[3] *Ibid*., p. 175.

Nous arrivons à la conclusion. Libérée du fatalisme, « la position chrétienne en face de la réalité reconnue n'est jamais un négativisme, mais au contraire, parce que la réalité est telle que nous l'avons reconnue, une décision d'intervention ». Voici une réponse aux accusations de pessimisme : le chrétien ne peut pas être négatif vis-à-vis du monde. En voyant la souffrance, la facilité d'échec, les contradictions de ce monde, le chrétien, ayant la force de la révélation, peut s'engager et intervenir : « Il faut donc participer aux œuvres et aux entreprises des hommes, sachant que rien ne s'y joue de définitif, mais sachant aussi que c'est dans cette participation que l'Incarnation de Jésus-Christ et la libération envers les fatalités peuvent être rendues visibles, sensibles à ceux qui nous entourent »[1]. L'amour de Dieu révélé en Jésus-Christ nous libère de la nécessité, et en faisant cela il nous libère notamment du pessimisme.

Ces deux dernières conséquences seront élaborées tout au long des travaux de Jacques Ellul, et y trouveront une formulation forte et très intéressante dans l'ouvrage qui propose une lecture du livre de Qohelet, *La raison d'être*, défini par notre auteur comme le point final de sa pensée théologique. Nous le verrons plus tard.

La désillusion du croyant n'est donc pas une déception mais plutôt un désenchantement. Désenchantement absolument vital, car cela seul peut garantir à la personne croyante une « présence au monde moderne » à la fois consciente, sereine, libre et utile. Bien que longue, la citation suivante est incontournable :

> Les chrétiens ne doivent se faire aucune illusion. Pas d'illusion sur l'utilité matérielle de l'œuvre commune, puisqu'ils savent qu'en définitive il n'y a pas de progrès à en attendre, au sens où l'espèrent les hommes. Pas d'illusion sur la possibilité de transformer les individus, de les améliorer, car nous devons savoir que la seule question, en ce qui les concerne, est celle de leur foi en Jésus-Christ. Leur comportement moral ou social est de peu de poids. Pas d'illusion sur la possibilité d'influencer les institutions par le christianisme. Jésus-Christ n'est pas venu apporter un schéma de la société idéale, et c'est un sentimentalisme décevant que de croire à une infusion d'amour dans les institutions économiques ou politiques. Pas d'illusion enfin sur la possibilité de faire venir le Royaume de Dieu sur la terre, au moyen de nos réformes et de notre activité politique ou sociale.
>
> Je connais, hélas, en face de telles affirmations, la réaction de bien des chrétiens. « Mais vous nous décourager, à quoi bon agir dans ces conditions ? » Cette attitude prouve seulement un extrême attachement aux choses de la terre, un manque de confiance dans l'action de Jésus-Christ, et le goût intempérant, commun à tous nos contemporains, pour les illusions. Sans illusions, ils s'avèrent incapables d'agir ; à ces chrétiens, je recommanderai seulement la méditation de la parabole du serviteur inutile (Luc 17 :10).
>
> Etant sans illusion sur la valeur et l'efficacité de ce que font nos camarades, et de ce que nous faisons avec eux, nous pouvons agir selon la vérité – pas avant.[2]

[1] *Ibid*., p. 176-177 pour les deux dernières citations.

[2] Jacques Ellul, « Sur le pessimisme chrétien », art. cit., p. 177.

Tout le discours est, nous l'avons vu mais il est bon de le souligner, soumis à une condition : celle non pas d'adhérer à un système dogmatique mais de *vivre* la foi en Jésus-Christ. L'affirmation est tranchante, et on la retrouvera encore : « D'une pierre qui tombe, nous ne dirons pas qu'elle est optimiste ou pessimiste. Il en est ainsi de l'appartenance à Christ. Cela *est* tout simplement »[1].

En résumant, nous pouvons ainsi définir notre cinquième élément pour que notre thèse puisse avancer : *il y a* une sortie de l'impasse, une chance d'être libérés de l'idolâtrie du fait acquis. Une perspective d'ouverture nous est donnée. La révélation dégage l'être humain – et éventuellement l'Eglise elle-même – de l'esclavage de la nécessité, de la fatalité. L'amour de Dieu en Jésus-Christ, vécu, est ce qui peut nous libérer des illusions et nous permettre une action dégagée et réaliste dans notre monde et notre société. Le « monde de la Chute » est en mouvement vers une transformation radicale et nécessaire, au-delà de laquelle se trouve un nouveau monde. Il est alors important de changer de regard : du catastrophisme au désenchantement à l'action « selon la vérité ».

4.6 Le pessimisme et la présence au monde

En 1956-57, la revue des étudiants protestants *Le Semeur* publie deux numéros sur le pessimisme. La question de base étant : quelle doit être la présence du chrétien au monde ?, *Le Semeur* part, une fois encore, du binôme Mounier-de Rougemont et de l'antithèse entre le pessimisme actif et l'optimisme tragique. Ellul, bien sûr, est interpellé[2]. Il faut, affirme-t-il une fois de plus, partir de la perspective chrétienne : la clé de lecture du monde, pour le croyant, doit être la Révélation de la Grâce de Dieu. Par cela, on peut comprendre deux choses : la Bible n'est ni optimiste ni pessimiste ; la Grâce de Dieu porte un jugement sur l'être humain. Cela, par contre, « n'est pas du tout négatif, car telle Révélation n'est pas séparée de la Révélation de l'Amour de Dieu »[3].

Qu'en est-il donc de la présence au monde *de l'Eglise* ? Si on regarde l'histoire, affirme Jacques Ellul, le pessimisme vis-à-vis de l'humain a toujours été la « condition » d'une présence réelle au monde, sans illusion et sans hypocrisie. Qu'on le regarde en tant qu'individu ou bien en groupe social, il faut toujours poser sur l'être humain un œil pessimiste. Cela seulement peut conduire à reconnaître l'importance cruciale de l'Amour de Dieu et de l'Espérance. Mais, il ajoute que « cela suppose alors que l'on rencontre cet homme ». En fait, la présence au monde du christianisme ne doit surtout pas servir à ce que l'être humain se justifie par lui-même. C'est ici la difficulté la plus grande : la tentation d'accompagner ses convictions éthiques avec

[1] *Ibid*., p. 180.
[2] Jacques Ellul, « Le pessimisme et la présence au monde », *Le Semeur*, 55e année, n°2, 1956-1957 (hiver 1956), p. 51-54.
[3] *Ibid.*, p. 51.

des explications théologiques. L'importance de la rencontre est justement dans le bouleversement qu'elle suscite.

Ellul fait alors trois rappels : en premier lieu, le rôle critique du chrétien, tout en étant d'une importance primordiale, ne doit pas être sous-estimé. Le vocabulaire de la présence au monde est fait de « discorde », « tension » et ainsi de suite. Néanmoins, « l'attitude critique impliquée par la foi est le seul véritable facteur de progrès de l'histoire de l'homme »[1]. Ensuite, il ne faut jamais oublier l'affirmation johannique selon laquelle le chrétien n'est pas du monde. Troisièmement, la présence au monde est tout autre chose que l'information : il ne suffit pas de penser savoir ce qu'il se passe au monde pour y être présent : c'est la même confusion « qui fait croire au spectateur d'un match de football qu'il est un sportif »[2].

Nous retrouvons alors la réponse à la question du pessimisme : le chrétien dans le monde doit assumer une attitude existentielle critique, caractérisée par un rigoureux réalisme. Un tel réalisme correspond à un engagement rigoureux, « dépassionné », lui permettant de ne pas tomber dans les pièges des passions, positives aussi bien que négatives, et par une pratique continue de recherche et d'avertissement. C'est le rôle de la sentinelle, éveillée et objective, qui ne se laisse pas séduire par les mirages et qui, en cela, demeure prête à secouer les endormis. Plus que cela, le chrétien doit être celui qui amène et stimule le dialogue : « Les chrétiens ont justement à représenter l'interlocuteur qui annonce le Tout Autre, dans le dialogue, et qui arrive par la paix à rompre les tragiques monologues pour faire parler ensemble des hommes que tout sépare mais que Christ seul unit dans un même amour »[3].

Nous pouvons assumer de ce texte un sixième élément pour notre tableau : la présence du croyant chrétien dans le monde est une présence *critique*, en même temps détachée du monde *et* consciente[4]. Jacques Ellul nous invite à regarder à la réalité à partir du point de vue du croyant chrétien. Depuis ce point de vue, bien sûr on ne peut pas se cacher la faiblesse, la nature contradictoire et idolâtre de l'être humain après la Chute. Nous ne pouvons pas, par conséquent, vivre dans l'illusion que l'homme sera le sauveur de soi-même et de la planète. Mais si nous nous sommes situés du côté de ceux (et celles) qui ont reçu une révélation de l'amour de Dieu en Jésus-Christ, nous ne pouvons pas nous dégager, nous désintéresser. Chacun peut et doit trouver sa propre réponse à l'appel au rôle de sentinelle.

[1] *Ibid*., p. 52.
[2] *Ibid*., p. 53.
[3] *Ibid*., p. 54.
[4] Une fois de plus, il faut remarquer que les questions de fond ainsi qu'une partie des réponses sur le rôle et la présence du christianisme dans la société technicienne rapprochent Jacques Ellul et Paul Ricœur.

4.7 Technique et christianisme

Les années passent, la guerre est de plus en plus loin, l'euphorie du progrès scientifique augmente. Il est important de remarquer qu'en ces années, avec *La technique ou l'enjeu du siècle*[1] Jacques Ellul peut enfin approfondir sa recherche sur la Technique, concept fondamental pour son analyse de la société, et poser les bases pour un nouveau lien entre sociologie et théologie. Nous n'allons pas approfondir, en cette recherche, le concept ellulien de Technique : cela a été fait plusieurs fois pendant les années qui ont suivi la parution de *La technique ou l'enjeu du siècle*, et notre apport ne serait pas particulièrement innovateur. Nous nous bornerons à approfondir certains aspects de la question, à l'aide de quelques articles et conférences peu connus, penchant du côté de la relation entre la Technique et la théologie. Entre 1954 et 1960 la réflexion d'Ellul concernant les enjeux entre théologie et Technique produit des textes très intéressants par rapport à la perspective que nous sommes en train de suivre[2].

C'est encore dans le cadre de sa collaboration avec *Foi et Vie* que notre auteur proposera un chemin de lecture exégétique et théologique du phénomène technicien[3] dont il avait donné quelques esquisses avec *Présence au monde moderne*. L'analyse d'Ellul part des premiers chapitres du livre de la Genèse et en propose une lecture centrée sur la manière par laquelle la relation de l'être humain aux outils et aux méthodes de travail change radicalement avant et après la Chute. En Eden, en effet, Adam a une « présence au monde » totalement différente par rapport à celle qu'il aura après. Pas seulement : nous, lecteurs de la Bible, nous trouvons très difficile de comprendre la situation d'avant la Chute, car notre manière de concevoir la relation à la création, au travail, avec Dieu et entre les personnes ne peut pas se passer d'utiliser une perspective liée à la réalité du péché et de la rupture.

Tout est clairement divisé en avant et après la rupture de la relation entre les humains et Dieu. Avant, dans une création « parfaite », l'être humain n'avait aucun besoin de travailler, de cultiver,

[1]Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle,* Paris, Armand-Colin, 1954[1]. En effet, Ellul étudiait le phénomène de la technique depuis des années : « A partir d'une donnée centrale, la technique – là encore, c'est Bernard Charbonneau qui, dès 1935, avait saisi le caractère clef de la technique et m'avait lancé dans cette direction -, il s'agissait de voir le rapport entre la politique et la technique, entre l'action psychologique et la technique, le devenir du monde dans une société de plus en plus technicisée, etc. Ce fut une de mes grandes orientations de travail, l'autre concernant les éclairages que donne la Bible et la façon dont l'homme peut arriver à vivre humainement dans ce contexte » (*A temps et à contretemps, op. cit*., p. 68).

[2] A côté du livre qu'on vient de citer, Jacques Ellul est auteur de « La technique et les premiers chapitres de la Genèse», art. cit. ; « Technique et civilisation », *Free University Quarterly*, art. cit. ; « Foi chrétienne et réalité sociale », *Free University Quarterly*, vol. 7, n°2, August 1960, p. 166-177.

[3] Jacques Ellul, « La technique et les premiers chapitres de la Genèse », art. cit.

d'avoir des outils. « Parfait lui-même, il n'a rien à inventer, car son invention ne pourrait être qu'amoindrissement de cette œuvre achevée, il n'a rien à commencer, rien à gagner, rien à développer ; il *est* seulement : aucun progrès dans le sens de l'amélioration, mais certes progrès dans le sens d'une marche, au sens le plus humble du terme »[1]. Il nous est assez simple, désormais, de reconnaître des concepts typiquement elluliens dans ces mots : notamment la critique adressée à Mounier et en général à ceux qui associent le concept de progrès avec celui d'image de Dieu et par conséquent d'une présence au monde quasi-co-créatrice. Pourtant Adam travaille, en Eden comme dehors. La différence radicale est qu'avant la Chute le travail est cadré dans une situation de gratuité, d'amour, de don. Les arbres donnent leur fruit : il faut juste les repérer et les cueillir. Après la Chute, ils refuseront de porter leur fruit, et l'homme se trouvera dans la nécessité de travailler, de les bousculer et les exploiter afin d'obtenir de quoi manger, se réparer, vivre. L'homme « devra alors fournir un travail, non seulement pénible, mais *producteur* »[2]. Tant qu'il vit en Eden, pour Adam il n'y a aucun besoin de technique : dans l'unité avant la Chute, la recherche d'efficacité n'existe pas. Après la Chute on vivra, remarque-t-il, une situation partiellement similaire seulement avec la manne, « où chacun recevait chaque jour ce qui lui était nécessaire, mais où les méthodes et techniques de conservation pour en garder, pour en avoir plus, étaient absolument inutiles. L'efficacité, le plus, la propriété, la réserve, ce sont des notions liées à la technique, mais sans aucune signification par rapport à l'Eden »[3].

Dans la nouvelle situation hors Eden, par contre,

> « la relation entre les éléments de la création se trouve complètement bouleversée : au lieu de l'unité, de la communion, il y a maintenant un Je et un Tu. Il y a le regard de l'Autre, qui est le regard d'un étranger et qui se pose sur moi. Il y a que je suis sous le feu du regard de l'Autre, qui est maintenant un regard sans amour, sans compréhension, sans accueil, mais seulement froidement perspicace. … le miroir de la création est brisé. L'*universum* est rompu : alors, il faut des moyens. Des moyens pour essayer de faire tenir ensemble les morceaux. Des moyens pour établir de nouvelles relations dans ce monde sans relation. Il faut maintenant des médiateurs, des intermédiaires, parce que la distance s'est établie entre Dieu et l'homme, entre les hommes, entre l'homme et la matière. Il n'y a plus de contact immédiat. Tout est devenu médiatisé. Et, en particulier, dans son rapport avec Dieu, l'homme va instituer la religion, à la fois écran entre les deux, et moyen d'approche : ainsi, les sacrifices d'Abel et

[1] *Ibid*., p. 100.
[2] *Ibid*., p. 101.
[3] *Ibid*., p. 105.

de Caïn. Et, dans son rapport avec la nature, l'homme crée la technique. Nous sommes alors lancés dans le monde des moyens, dans leur multiplication sans fin, sans frein »[1].

Le jugement porté par Ellul sur la réalité après la Chute n'est donc pas de valeur, mais ontologique. De fait, après la rupture avec Dieu, l'être humain rentre dans une autre réalité, et par conséquent il doit faire face à une autre *Weltanschauung*. Pour expliquer cela, Ellul utilise, à partir du mot « Chute », tout le vocabulaire de la gravité, du poids, et amène ses lecteurs dans le contexte de la nécessité et de la perte de la liberté. Par cela, notre auteur enracine dans l'exégèse et dans la théologie une remarque au départ tout à fait sociologique.

Le récit de la Chute est encore le texte de référence des premières pages de *Le Vouloir et le Faire*[2]. Dans ce volume, comme le dit le sous-titre de la réédition, Ellul propose une « critique théologique de la morale ». Nous n'allons pour le moment pas rester sur cette œuvre, car elle penche plutôt du côté moral de la réflexion théologique de notre auteur. L'analyse des premiers chapitres de la Genèse vise ici à discuter des fondements de la morale chrétienne : elle n'apporte pas des nouveautés sur la question du pessimisme.

Nous rencontrons ici une autre caractéristique du soi-disant pessimisme de notre auteur, plus typiquement ellulienne que l'affirmation plus amplement protestante liant tout simplement l'homme à sa condition de pécheur. Ellul rentre dans le détail : l'homme est, pourrait-on dire, deux fois pécheur. D'abord, à la suite de la rupture rapportée par la Genèse, « Adam passe du monde de la liberté à celui de la nécessité. Quand il ne vit plus de la communion de l'amour avec Dieu, il vit dans l'ordre de la loi. Il connaît maintenant ce que c'est que devoir, il connaît maintenant qu'un ordre implacable régit sa destinée, que son univers est celui où tout tombe, est vraiment celui de la gravité, du souci, de la chute. Tout est maintenant réglé nécessairement, la fatalité devient le signe de sa vie ». Deuxièmement, les hommes et femmes que nous sommes, « nous ne connaissons plus que cette liberté-là, qui est toujours choix entre deux possibles, et nous caractérisons la liberté par la possibilité du choix, mais n'oublions pas que ceci n'est plus que la liberté dans le monde de la chute, de la pesanteur et de la mort ». Pour survivre, voici alors que l'être humain doit apprendre à utiliser les catégories et les lois de la nécessité. Ainsi naît la Technique, qui « n'est pas un prolongement de la création édénique, elle n'est pas une obéissance de l'homme à une vocation qui lui serait donnée par Dieu, elle n'est pas le fruit de la nature première d'Adam. Elle est le produit de la situation où le péché a mis l'homme, elle s'inscrit exclusivement dans le monde déchu, elle fait

[1] *Ibid*., p. 109.

[2] Jacques Ellul, *Le vouloir et le faire. Une critique théologique de la morale*, Labor et Fides, 2013 (première édition 1964), notamment le chapitre I (pp. 21-38 de l'édition 2013).

partie uniquement de ce monde déchu, elle est un produit de la nécessité et non pas de la liberté de l'homme »[1]. Certes, une telle lecture du récit de la rupture avec Dieu est au moins mise en discussion par l'exégèse contemporaine. Par contre, elle nous sert à comprendre de quelle manière Jacques Ellul s'emparait du texte biblique et de quelle manière il a enraciné son discours sociologique concernant la Technique dans la lecture et l'interprétation du texte biblique.

Toujours en 1960, *Free University Quarterly* publie deux conférences données par Jacques Ellul lors d'un colloque[2] : la première illustre la pensée de notre auteur à l'égard des liens et des défis entre technique et civilisation. La question intéressante pour notre chemin est déclenchée par une affirmation : « Indiscutablement nous pourrons avoir une *société* technicienne ; le problème est de savoir s'il s'agira d'une *civilisation* »[3]. La construction d'une société technicienne, affirme-t-il, n'a pas que des avantages, et si nous connaissons déjà les problèmes concrets posés par exemple à la suite de la découverte du moteur à vapeur ou de certains progrès dans le champ médical, on n'a pas encore vu clairement la portée des contreparties du progrès technique appliquées à la vie spirituelle et culturelle – celle-ci étant justement la base de n'importe quelle civilisation. Si la vie spirituelle et culturelle d'une société est mise en cause, si elle est négligée et banalisée, ce sont « les notions de base mêmes de ce qui constitue … une civilisation, qui se trouvent éliminées par le moyen du développement technique »[4].

Cela à partir du fait qu'il y a au moins trois contradictions radicales « entre les possibilités d'une civilisation et le développement de la technique » : la sacralisation du fait brut (on retrouve ici encore un écho de *Présence au monde moderne*), amenant à la réification de l'être humain ; la tentation de la puissance, nous conduisant facilement aux totalitarismes, et l'impossibilité qu'un système technicien puisse produire la liberté pour l'être humain. Il est évident que là où l'être humain n'est qu'un objet obéissant aux lois du fait, coincé dans un contexte totalitaire, sa liberté ne peut pas exister.

Le résultat est que la technique se fait Destin pour l'être humain : chemin obligé, impasse, final obligé et non négociable. La condition de vie dans la nécessité dont Ellul parlait en faisant l'exégèse de la Chute est donc ici clairement identifiée à la vie dans la société technicienne qui ne peut être

[1] Jacques Ellul, « La technique et les premiers chapitres de la Genèse », art. cit., p. 111-113.
[2] Jacques Ellul, « Technique et civilisation » et « Foi chrétienne et réalité sociale », art. cit.
[3] Jacques Ellul, « Technique et civilisation », art. cit., p. 77. Une expression très proche de celle-ci se trouve dans *Théologie et Technique*, *op. cit.*, p. 33 : [la Technique] « peut être analysée en tant que système, mais non pas en tant que civilisation. Les pièces du puzzle s'ajustent, mais sans aucune relation autre que mécanique ».
[4] *Ibid*., p. 81.

que totalitaire et par conséquent la seule possible. La seule, à moins que l'on revendique le fait que, au contraire, « ce qui est la vérité de l'homme consiste à surmonter les fatalités, surmonter le destin, et que, s'il y a une grandeur de l'homme au travers de l'histoire, c'est précisément cette capacité pour l'homme de se dresser en face de ce qui apparaît comme inéluctable, et d'affirmer en face de cela, et parce que c'est inéluctable, sa liberté ». Ce qui est possible, alors, n'est pas une « civilisation sur le fondement de la technique » ni une « civilisation technicienne » : ce qui est possible, et c'est à nous de le faire, est un travail de *démythisation de la technique* elle-même. « Nous avons à dissiper l'illusion que l'homme sera heureux, libre, juste et bon, grâce à la technique », et pour faire cela, il faut que l'être humain puisse avoir son point de stabilité, sa certitude en « une puissance qui ne soit pas englobée dans le monde technique… et qui nous offre une possibilité d'efficacité humaine non technicienne »[1] : Dieu, le Transcendant.

Si dans sa première conférence Ellul parlait de démythiser la technique, son exhortation dans la deuxième est à la *désacralisation* des fausses valeurs produites par le monde contemporain[2]. Plusieurs concepts-clés que nous avons rencontrés dans *Présence au monde moderne* reviennent ici : la distinction entre vérité et réalité, l'attitude du chrétien qui est appelé au réalisme, l'affirmation que le chrétien est le seul qui peut porter ce type de regard sur la réalité car « il n'est pas complètement pris dedans, parce qu'il est rattaché à une grandeur qui n'est pas renfermée dans la réalité », car, tout simplement, « il a son espérance ailleurs ».

L'appel au réalisme du chrétien vise le fait d'éviter de tomber dans trois pièges : celui de la doctrine, celui de l'exil et celui du compromis. L'envie de cadrer toute chose en des systèmes dogmatiques est une tentation énorme qui empêche la liberté et l'enchaîne ; la tentation inverse est par contre celle de se retirer, de refuser la réalité et de s'exiler soi-même dans une para-réalité mystique. A mi-chemin entre les deux, la tentation du compromis porte les Eglises à donner des justifications théologiques à leurs choix mondains. Ellul donne ici deux raisons principales pour lesquelles le chrétien doit être réaliste : « D'abord parce qu'il n'a pas le droit d'engager les autres hommes dans la voie du désespoir, et puis parce qu'il doit toujours se rappeler que ce monde, ce monde déchu, cette réalité sociale où se marque constamment la mort, c'est quand même le monde où Dieu est venu, c'est quand même ce monde-là, et non pas un autre que Dieu a choisi et qu'il aime »[3]. La

[1] *Ibid*., p. 82-84.
[2] Jacques Ellul, « Foi chrétienne et réalité sociale », art. cit.
[3] *Ibid.*, p. 169.

révélation met donc le croyant dans un rôle de responsabilité vis-à-vis de sa société, de la création et de Dieu qui ne peut pas admettre l'indifférence.

Par contre il faut, pour reprendre un verset cher à notre auteur, « ne pas se conformer au siècle présent » (Romains 12 : 2). Il y a une spécificité du christianisme que celui-ci doit apporter dans le monde : le fait que sa raison d'être se trouve dans la révélation – ailleurs, donc, par rapport à ce qui compte dans le système technicien. Par cela, « le christianisme maintient une brèche dans la réalité sociale, par où peut pénétrer la vérité, et la liberté. …Elle maintient entre les pouvoirs … un déséquilibre créateur »[1]. Dans le contexte précis des années Soixante, par exemple – et tout au long des Trente Glorieuses – un défi primordial adressé au christianisme est tout d'abord celui de la désacralisation vis-à-vis de la technique. La tâche du christianisme de briser les idoles demeure intacte. Lorsqu'on l'applique à la technique, le travail de désacralisation peut avoir plusieurs aspects : « Ramener exactement le monde des choses à n'être *que* des choses » ; la pratique du don, de la gratuité ; l'éloignement des dynamiques du monde politique ; le travail pour établir des relations, pour bâtir des ponts entre les hommes et construire le dialogue[2]. Nous sommes aux sources de la dialectique entre engagement et dégagement, qui constitue un critère fondamental du discours éthique de Jacques Ellul. Il s'agit en effet de « s'engager » dans un chemin qui amène à se « dégager » d'une série de clichés, de dynamiques et d'attentes vis-à-vis de la technique et qui pourrait conduire à la défaite de l'efficacité, à la libération à l'égard de la nécessité.

En clôture de ce paragraphe, il faut reconnaître que notre septième élément est plutôt articulé.

Nous commençons par souligner l'importance dans l'œuvre ellulienne d'analyser la racine biblique - exégétique des événements historiques et des choix pratiques. Cela nous apporte trois aspects : du point de vue des contenus, nous sommes sollicités à assumer la lecture ellulienne du récit de la Chute et à bien l'étudier. C'est notre milieu, dit-il, celui de notre histoire et de notre société. Par conséquent, la pratique du réalisme chrétien nous appelle à faire face à cette réalité, à ses effets et à ses enjeux. En particulier, il faut bien prendre conscience aujourd'hui de notre état de « deux fois pécheurs » : en tant qu'êtres humains d'après la Chute mais aussi parce que nous avons perdu la vision de ce que « liberté » peut signifier. Du point de vue méthodologique, troisièmement, il est important de remarquer la démarche faite par Ellul dans le cadre de l'article de *Foi et Vie* : son texte arrive à la suite d'une série de publications plutôt sociologiques, lesquelles nous ont offert un

[1] *Ibid*., p. 172.
[2] *Ibid*., p. 174-175.

portrait assez clair et « réaliste » du monde moderne. Là, l'auteur nous propose de tout relire à partir du texte biblique et de la révélation. Ainsi, il utilise lui-même et il nous propose d'utiliser à notre tour, dorénavant, un lexique précis, dont les mots les plus importants sont « fatalité », « nécessité », « pesanteur ». Jacques Ellul construit ainsi son lexique spécifique, et il va suive la même méthode en parlant de « déréliction » pour pouvoir ensuite introduire le concept d'espérance.

Ensuite, l'apport des deux conférences publiées par *Free University Quarterly* est très intéressant. On a souligné, en proposant le cinquième élément de notre chemin, qu'il y a, dans l'Amour révélé, une issue à l'inexorable, la libération de la fatalité. Ici un chemin nous est proposé : celui de la *démythisation* de la Technique et de la *désacralisation* des fausses valeurs. Deuxièmement, la mise en pratique d'une lecture faite à travers le réalisme chrétien porte à reconnaître dans trois éléments – la doctrine, l'exil et le compromis – trois symptômes de la souffrance de la société. Le christianisme est, grâce à la Révélation, en mesure de pouvoir fonctionner comme « brèche ouverte » à la possibilité de lire la réalité autrement : de distinguer, voire même de fournir les éléments pour que notre « société » puisse être une « civilisation ». Au christianisme la tâche d'apporter dans la société technicienne un « déséquilibre créateur ».

4.8 Les enjeux de la Technique : éthique, liberté, sacré

La technique, devenue le milieu de vie de l'être humain, a changé plusieurs dynamiques et atteint différents enjeux. Dans l'énorme corpus d'écrits à ce sujet, quatre articles publiés entre 1960 et 1963 nous paraissent souligner des défis prioritaires[1]. Ces défis concernent notamment l'éthique, la liberté et le sacré. D'après la lecture qu'en fait Jacques Ellul, le phénomène technicien a profondément changé voire même blessé violemment, le sacré et la liberté, du point de vue à la fois conceptuel et concret. L'éthique elle-même, par conséquent, est radicalement mise en discussion.

Tout au long de l'année 1960 Jacques Ellul a centré son attention sur l'étude de la Genèse : après l'article sur la Chute, il publie un article sur le temps et le lieu[2]. Temps et espace représentent

[1] Jacques Ellul, « Notes en vue d'une éthique du temps et du lieu pour les chrétiens », *Foi et Vie*, vol. 59, n°5, septembre – octobre 1960, p. 354-374 ; « Le sens de la liberté chez Saint Paul », *Foi et Vie*, 61è année, n°3, mai – juin 1962, p. 3-20 (dans lequel Ellul réédite une conférence tenue à Villemétrie en 1955) ; « The Technological Order », *Technology and Culture*, vol. 3, n°4 (Fall 1962), p. 394-421 ; « Le sacré dans le monde moderne », art. cit.

[2] Jacques Ellul, « Notes en vue d'une éthique du temps et du lieu pour les chrétiens », art. cit.

les archétypes de la limite posée à l'humain : en cette perspective ils sont normalement vécus à notre époque comme des cages, des horizons terribles et effrayants car ils réfèrent à l'impossibilité de la part de l'être humain d'atteindre et de s'emparer de l'éternité et de l'immortalité. Jacques Ellul essaye de les analyser à partir du récit de la création. Dans la perspective du croyant, le temps aussi bien que l'espace ne sont que des créatures. Ils « nous sont donc assignés par Dieu pour être les cadres de notre existence, à l'intérieur de la création »[1].

Néanmoins, ils sont à l'origine d'une profonde souffrance pour l'être humain, de laquelle les chrétiens n'arrivent pas à se dégager, pas moins que les autres. Dans *Présence au monde moderne*, Ellul avait déjà soutenu la thèse selon laquelle deux chemins sont choisis par le christianisme pour franchir les limites du lieu et du temps, pour les récuser : la mystique seule, d'un côté, et de l'autre l'engagement social, politique – diaconal, dirait-on aujourd'hui – exclusif. L'un et l'autre ne sont rien de plus que la manière chrétienne d'essayer la fuite, d'accompagner l'être humain dans l'illusion de pouvoir aller au-delà de sa créaturalité et de sa finitude.

La condition finie de l'être humain n'a pourtant jamais changé : ce n'est qu'après la rupture de sa relation édénique avec Dieu, par contre, qu'Adam n'a plus su ni voulu supporter ces limites. Face à cela, Jacques Ellul cite Qohelet 3 : 10-11[2] : « *J'ai vu à quelle peine Dieu soumet les fils de l'homme. Il a fait chaque chose belle en son temps, mais il a mis dans le cœur de l'homme le désir de l'éternité, bien que l'homme ne puisse pas saisir l'œuvre que Dieu fait du commencement à la fin* ». Dans cette frustration, dans ce déchirement entre ses limites et le désir d'éternité, l'homme souffre, bien sûr. Mais c'est précisément là que l'appel de Dieu le rejoint, lui offrant la nouvelle alliance.

Une fois la révélation reçue, les limites perdent leur interprétation négative et deviennent ce qui permet à l'être humain de reconnaître le chemin à travers lequel Dieu s'approche de lui. « L'homme n'est nullement libéré de ses limites en Jésus-Christ, mais le temps et l'espace retrouvent leur vérité et leur valeur, ils sont replacés dans leur exacte relation avec l'homme »[3]. Ce replacement est donc une valorisation du *hic et nunc* : le chrétien ne peut pas récuser sa place au monde ni le temps qu'il vit. Par conséquent, le rôle du chrétien dans son époque et dans ses lieux sert à « y remplir une fonction que personne d'autre ne peut remplir, pour y assurer une charge *indispensable* et que nul autre ne peut assurer, et point du tout pour participer aux mêmes œuvres, aux mêmes combats, aux mêmes colères et aux mêmes luttes que les autres. … Si le chrétien est l'homme de ce temps et

[1] *Ibid*., p. 355.

[2] Des pages admirables sur ces mots de Qohelet seront écrites par Jacques Ellul dans *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, *op. cit*., particulièrement le chapitre 3.2, p. 273ss.

[3] Jacques Ellul, « Notes en vue d'une éthique du temps et du lieu pour les chrétiens », art. cit., p. 358-359.

de ce lieu, c'est parce que c'est dans *ce* temps et *ce* lieu que Dieu, à un moment, choisit de faire une fois de plus rencontrer l'éternité et la totalité avec sa création déchue »[1]. Le présent est en d'autres termes le temps du possible de la grâce, l'opportunité toujours et encore présente de la révélation. De plus, le chrétien a reçu la possibilité et la tâche de jouer un rôle essentiel et unique : celui de sentinelle et de témoin de la révélation dans son propre temps et à sa propre place. « Le chrétien est donc appelé à concevoir qu'il n'a pas un privilège, mais une fonction, et le premier élément de cette fonction est justement d'être le lieu où la rencontre se produit, - le lieu où la vérité rencontre la réalité, où la liberté de la grâce rencontre la nécessité des choses, où la gratuité de la révélation rencontre l'implacable enchaînement des temps. Mais si ce chrétien n'est plus l'homme d'une société donnée … si ce chrétien n'est pas lui-même inséré dans son temps et son lieu, s'il n'y participe pas… s'il croit être en plein ciel et pur esprit, alors cette grâce accordée, et cette vérité dévoilée, et cette liberté glorieuse ne rencontrent plus rien ».

Il faut donc qu'on se demande comment on utilise notre temps, compte tenu du fait que face aux urgences de la vie de chaque jour « nous avons implicitement la conviction que le combat de la foi a l'éternité devant lui, et qu'il peut aisément se remettre au lendemain »[2]. On sous-estime l'instant de la rencontre possible avec Dieu. Le temps, le présent, est signe de la fidélité de Dieu, de sa « patience », de son amour envers nous. D'où l'importance de l'affirmation néotestamentaire qu'il faut « racheter le temps », thématique que nous avons déjà rencontrée et sur laquelle nous reviendrons.

Quant au lieu, à l'espace, tout espace de vie du chrétien est un lieu possible de présence du Royaume. La question est donc : « Est-ce que dans ce lieu je cherche avant toute chose l'expression du royaume des cieux ? ». Dans l'histoire de chacun, le lieu est important, notamment le lieu des racines. Le fait d'être déraciné est, dans la Bible, lié à la malédiction. Et en même temps, Jésus lui-même est un déraciné. La *sequela* commence par là. « Cela ne diminue en rien la souffrance qu'il peut y avoir à être déraciné, mais, en Christ, ceci est lié à une bénédiction et à une promesse »[3]. La vie chrétienne est alors à la fois enracinement et déracinement, et les bases de ce chemin sont déjà posées dans l'histoire du peuple élu.

[1] *Ibid*., p. 361-362.
[2] *Ibid*., p. 364.
[3] *Ibid.*, p. 368-369.

Deux articles, le premier réédité dans *Foi et vie* d'après une « étude faite à la session de Septembre 1955 à Villemétrie »[1] et le deuxième publié aux Etats Unis[2], nous donnent à réfléchir à l'enjeu de la liberté posé par la Technique.

La Liberté n'existe pas en tant que telle. On préfère plutôt parler d'un processus continu de libération de la part de Dieu : en effet, la « notion de liberté a souvent été confondue et mêlée avec la théorie métaphysique de la liberté »[3]. Par une expression clairement barthienne, Ellul affirme que dans la doctrine chrétienne la liberté est une *situation éthique*. Ce n'est qu'*après* avoir été affranchi par Jésus Christ que l'être humain peut faire face à la question de sa propre liberté : « Il est question d'une liberté qui est contre nature et que l'homme reçoit parce qu'il est gracié ». De plus, « la liberté 'est' la vie chrétienne tout entière »[4], elle est le milieu dans lequel toutes les vertus chrétiennes sont appelées à se développer. Voici la vastitude et la profondeur de l'action de la grâce de Dieu. Cela nous rappelle immédiatement que, lorsqu'il analyse et décrit la Technique, Ellul affirme que les problèmes naissent car la Technique est devenue le milieu de la vie de l'homme moderne. Nous pouvons alors aisément comprendre le conflit sans alternatives entre la foi chrétienne et la société technicienne. Comme on l'a vu, la société technicienne génère un constant état de nécessité, tandis que dans l'expérience chrétienne, le milieu de ce même être humain, créature aimée et sauvée par grâce, est la liberté. On peut affirmer par conséquent que la raison pour laquelle la foi chrétienne est, selon Jacques Ellul, le seul chemin possible pour sortir de l'esclavage imposé par la société technique est bien évidente : liberté et nécessité s'excluent mutuellement. Le christianisme, par son appel constant à la liberté, appelle l'individu à se dégager de la nécessité.

Quoique ce ne soit pas tout à fait un système éthique, il est néanmoins possible – voire nécessaire – de donner des critères et des limites à la liberté : « Nos actions doivent être choisies dans la liberté selon qu'elles édifient nos frères et l'Eglise de Dieu. L'utilité, ce n'est pas une efficacité comprise selon le monde, c'est ce qui fait que 'le corps est pour le Seigneur et le Seigneur est pour le corps' – I Cor 6 : 13 »[5]. Voici un ultérieur élément de fort contraste avec les « valeurs » de la société moderne : le fait que le prochain soit édifié, la gratuité du geste sont les critères par lesquels on choisit d'agir en libres chrétiens. Tout au contraire, dans la société technicienne les actions se font à partir du fait qu'elles apportent des résultats quantifiables et efficaces.

[1] Jacques Ellul, « La liberté chrétienne », Session de Septembre 1955 à Villemétrie, notes non publiées, archive J. M. Hanks, p. 1-7, et « Le sens de la liberté chez Saint Paul », art. cit.
[2] Jacques Ellul, « The Technological Order », art. cit.
[3] Jacques Ellul, « Le sens de la liberté chez Saint Paul », art. cit., p. 4.
[4] *Ibid.*, pp. 5 et 6.
[5] *Ibid.*, p. 11.

Un autre point de contraste se rencontre lorsqu'on regarde l'interprétation du concept de liberté : l'attitude du monde, de la société technicienne, est de faire coïncider la liberté et le bonheur (happiness) du sujet lui-même[1], tandis que, dans la perspective chrétienne, « la liberté sert à exprimer l'amour du prochain »[2] et entraîne ainsi la question importante et délicate du scandale vis-à-vis des plus faibles dans la foi. L'autre but de la liberté dans la perspective chrétienne est bien sûr celui de rendre gloire à Dieu, tout en sachant toujours que « notre liberté renvoie à la liberté de Dieu ». Nous avons déjà rencontré ces deux critères dans la lecture de *Présence au monde moderne* et ailleurs. Cela reviendra dans *L'espérance oubliée* : ce sont les deux critères de base, selon Ellul, pour pouvoir se « libérer de la fatalité ». Le rôle de la personne elle-même change donc profondément d'une interprétation à l'autre : dans la société technicienne l'individu est le critère, le destinataire et l'utilisateur prioritaire de sa propre liberté. La foi chrétienne, au contraire, demande à l'individu d'être instrument de liberté, indicateur et témoin de quelque chose qui l'entraîne, le fait bouger, mas qui ne lui appartient jamais : « La liberté n'est jamais 'nôtre' ». C'est à partir de cela d'ailleurs qu'Ellul affirmera qu'on ne peut pas figer une morale chrétienne : « La vie chrétienne n'est pas une vie morale, précisément parce qu'elle n'obéit pas à une loi, mais qu'elle appartient à Christ »[3].

Au début de l'année 1963, Jacques Ellul se mesure à un autre défi dans un article à propos du sacré[4], troisième grand enjeu posé par la société technicienne. L'article démarre brusquement, par l'énonciation du fait qu'une claire distinction existe entre religion et foi révélée. Tout cela est fondé sur la Bible, qui « nous enseigne qu'il existe une opposition irréductible entre la Révélation de Dieu lui-même, et l'élaboration par l'homme d'une religion destinée à satisfaire son 'besoin religieux' ou son 'instinct religieux'. La Révélation de Dieu en Jésus-Christ est le contraire de toute satisfaction religieuse »[5]. A partir de cette affirmation, notre auteur critique fortement le fait que le Christianisme ainsi que le rationalisme scientifique aient subi un processus de transformation en deux religions. Le commentaire est très rude : « Les deux plus grandes entreprises de destruction de la religion » n'ont fait que produire des mouvements et des dynamiques tristement religieux, et ont sacralisé leurs propres caractéristiques.

[1] Jacques Ellul, « The Technological Order », art. cit., p. 398 – 399.
[2] Jacques Ellul, « Le sens de la liberté chez Saint Paul », art. cit., p. 12.
[3] *Ibid*., pp. 15-17.
[4] Jacques Ellul, « Le sacré dans le monde moderne », art. cit.
[5] *Ibid*., p. 24.

En même temps, depuis la fin du XVIII^{ème} siècle, nous sommes en pleine « désacralisation », « déreligiosisation », « sécularisation ». Le progrès scientifique a conduit à la désacralisation de la Nature et de l'Histoire. De plus, « la condamnation et l'exécution du personnage sacré par excellence », à savoir Louis XVI, y a porté un coup définitif[1]. Par contre, on n'avait pas pris en compte que la Technique, sujet principal de ce travail de désacralisation de la Nature et de l'Histoire, aurait elle-même acquis un rôle sacré. Pire, un sacré non connu, et par conséquent non gérable : le monde réifié de la société technicienne n'a en lui-même plus rien de sacré. Le sacré fait, donc, aller-retour entre le monde et la Technique : « C'est un caractère habituel du sacré que la puissance profanatrice soit à son tour sacralisée après avoir accompli son œuvre. Et c'est dans la mesure même où la technique fut la grande force de destruction du sacré traditionnel qu'elle s'est chargée du potentiel sacré dont elle avait dépouillé les formes anciennes »[2].

Quelle est la place de l'être humain dans ce mouvement ? Une grande impasse consiste en le fait que « l'homme ne peut pas vivre sans participation au Sacré. … Les formes et les significations du sacré aujourd'hui ne peuvent plus être celles d'un sacré permanent. L'homme est obligé de créer ce qui peut lui servir de sacré »[3]. Bien loin d'avoir quitté le monde, le sacré est partout, en forme de religieux et de superstition, de re-sacralisation. On voit ce phénomène surtout lorsqu'on se réfère à la politique et à ses « fondamentalismes », au travail tel que la bourgeoisie l'a réinterprété (une valeur fondamentale, la démonstration de l'autonomie de l'homme, de son intelligence, de son évolution), et naturellement à la technique elle-même.

Tout individu a besoin de la présence du sacré dans sa propre vie. Et pourtant on sacralise ce qu'il nous est impossible de gérer, de contrôler. L'individu sacralise et dogmatise l'inévitable car par cela seulement il peut se croire libre vis-à-vis de l'inévitable même. En même temps, dans le groupe auquel l'individu appartient, un chemin de « concordance de l'homme au groupe » (ce que René Girard appelait « mimétisme ») se développe, parcourant le même chemin. « L'expérience fondamentale de l'homme aujourd'hui est celle du milieu technique … C'est pourquoi le Sacré qui est en train de s'élaborer dans l'inconscient individuel et dans l'inconscient collectif est lié à la société et non plus à la nature »[4]. La constatation finale est donc que « la désacralisation de la nature s'accompagne d'une sacralisation de la société », et que cela amène au fait que l'homme est désormais totalement absorbé par l'artificiel. Il n'y a plus de distance entre l'homme et l'objet : ceci

[1] *Ibid*., p. 26.
[2] *Ibid*., p. 33.
[3] *Ibid*., p. 30.
[4] *Ibid*., p. 34 – 35.

est le premier pas vers la réification de la personne. « Cette société ne peut plus vivre, se mouvoir et s'accroître sans avoir d'âme. Elle ne peut avoir d'autre âme que celle de l'homme. Elle l'exige, et comment la refuserait-on à ce grand corps puissant qui contient toutes les promesses et toutes les menaces ? » [1]. Le chemin de transfert du sacré est une alerte, Ellul met en garde ses lecteurs et se trouve en dialogue avec René Girard et Gabriel Vahanian : ne vous laissez pas convaincre par ceux qui disent qu'il n'y a plus de sacré dans le monde moderne…

En clôture de ce développement, nous sommes en mesure de décrire la réalité de la vie dans la société technicienne telle que Jacques Ellul l'interprète. Le huitième élément de notre tableau nous aide à repérer des points critiques de la société technicienne, en nous donnant ainsi quelques outils pour procéder au travail de démythisation et de désacralisation dont on parlait dans le paragraphe précèdent. La crise de la fin du XX^{ème} siècle est une crise de trois grandes valeurs : l'éthique, la liberté et le sacré. Bien loin de les avoir « démocratisées » ou renforcées, on les a transformées en points de faiblesse, de contradiction et d'impasse. Cela a à voir avec la difficulté à vivre la finitude et les limites comme quelque chose de positif.

Se livrant à une dynamique de sacralisation des nécessités imposées par le système technicien, les êtres humains ont acquis et - ce qui est pire - sacralisé la conviction que l'absence de limites coïncide avec la liberté et par conséquent avec le bonheur. Par cela, ils ne sont plus en mesure de réaliser qu'il y a eu un déplacement du sacré à l'avantage de la Technique, et que cela provoque la formulation de systèmes éthiques clos, exclusifs et violents tout à fait liés aux critères de l'efficacité et de l'utilité, critères absolument techniques et pas du tout « humains ».

4.9 *Lamma sabbactanì* ?

En mars 1967 Jacques Ellul publie dans *Réforme* un article[2] inspiré par la lecture d'un livre du pasteur Yann Roullet, arrêté pour avoir abrité dans sa paroisse deux résistants en fuite, ensuite emprisonné au camp de Schirmeck et exécuté au Struthof entre le 1er et le 2 septembre 1944[3].

Les mots de Jésus sur la croix citant le Psaume sont à garder dans leur « brutalité » : on ne peut pas passer à côté. Cela fait partie du témoignage rendu au Fils et aussi de la prise de conscience que Jésus-Christ lui-même a vécu l'abandon de la part de Dieu. « Il prend sur lui le désespoir de l'homme

[1] *Ibid*., p. 36.
[2] Jacques Ellul, « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », *Réforme* 1148, 18 mars 1967, p. 5 et 6.
[3] Yann Roullet, Daniel Rops, *Mon Dieu, Mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné?*, Paris, Plon, 1950.

de l'Ancien Testament, abandonné par Dieu, après avoir été l'élu de Dieu, il prend sur lui à ce moment tout le drame du peuple d'Israël : il est vraiment le Messie d'Israël mourant : à la fois élu et rejeté … mais cet abandon, qui est de Dieu, va plus loin : c'est la marque de la condamnation ». Tout ce qui est en jeu ici, dit notre auteur, c'est-à-dire le salut pour tout croyant, repose sur la foi de Jésus et sur la tentation ultime à laquelle il fait face en ce moment. C'est le temps du doute : la foi de Jésus sera-t-elle assez forte vis-à-vis de cet abandon pour que nous puissions tous nous y confier ? Pour que Satan soit vaincu ?

Il est évident que, à partir de la *theologia crucis*, l'article d'Ellul vise les théologies de la mort de Dieu et la manière dont ce dernier a été « vulgarisé, banalisé, déguisé en comédie avec la formule 'Dieu est mort' ». Cela arrive souvent chez notre auteur. Lorsqu'on regarde au vendredi saint, plus que jamais il faut être attentif à ne pas tomber dans le piège facile de la proclamation de la mort de Dieu tel que le fait la théologie moderne. Bien au contraire, « la totalité de Dieu est là … Parce que Dieu n'est plus au ciel. Il est tout entier sur la Croix … Il y a la plénitude de Dieu, qui s'abandonne lui-même sur la Croix ». Au creux de la réflexion sur ce court moment de l'histoire - court et pourtant fondamental, car ceci est, affirme-t-il, « le seul moment de ténèbres absolues » et en même temps l'instant de la victoire définitive contre Satan -, nous reconnaissons un petit noyau de la réflexion qui portera Ellul à formuler le concept de déréliction et qui constitue notre neuvième élément.

Nous avons vu que la polémique contre les théologies de la mort de Dieu a sa place aussi dans *l'espérance oubliée*, mais ce que nous intéresse ici est le fait que, bien sûr, il y a aussi une réflexion sur la croix et le cri de Jésus adressé à Dieu[1]. Le cri de Jésus est mis à côté des autres textes néotestamentaires rappelant la possibilité que Dieu s'éloigne des êtres humains : ces mots ont pour but de rappeler aux lecteurs de la Bible qu'il y a toujours la possibilité de devoir faire face au silence et à l'absence de Dieu. Le cas de la croix, par contre, demeure le climax de ce discours : s'il est tout à fait vrai qui « en Jésus-Christ la conscience de l'abandon, son sens, et le drame dernier que cela représente ont été effectivement poussés à l'absolu »[2], il est davantage important d'affirmer que cela n'implique pas qu'à partir de ce moment-là l'être humain ne vivra plus jamais l'abandon de la part de Dieu ni son silence[3]. Le cri de Jésus assume alors un sens encore plus profond : il représente

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., pp. 121-124.
[2] *Ibid*., p. 122.
[3] *Ibid*., p. 123 : « Concrètement nous sommes encore appelés à traverser individuellement, ou en tant qu'Eglise, ou collectivement, des déserts spirituels, des périodes de vie ou des époques d'histoire où Dieu abandonne l'homme à son délire ou à son néant ».

« l'attestation décisive, irrécusable, de la *possibilité* dernière de cet abandon »[1]. Ce cri, « éclatement de Dieu en Dieu », « impossibilité possible », fait que nous avons moyen de concevoir la possibilité du silence de Dieu *pour nous*. Et c'est là qu'Ellul nous rappelle un nœud fondamental, dans lequel la dialectique est la force du message : il est tout à fait vrai, du point de vue chrétien, que personne ne vivra jamais l'abandon de la part de Dieu de la même manière dont Jésus l'a vécu. Mais la réalité de la croix est radicale comme celle de la résurrection, et le fait qu'il y ait une récapitulation de la croix en la résurrection n'empêche pas la souffrance de l'abandon vécu par la créature humaine. Le côté négatif de la dynamique dialectique n'est pas plus fade ou moins douloureux : il reste à l'intérieur de la démarche et lui donne davantage de poids et de sens. « Cela veut dire enfin que tous ceux qui sont abandonnés, tous ceux qui se sentent exclus, tous ceux qui vivent l'aridité totale de l'Esprit, tous ceux qui prient les Psaumes X, XII, XXII… ceux-là *sont* en Jésus-Christ, ils sont dans la communion infrangible, ils sont dans la parole ineffaçable, ils sont dans l'abaissement préfacial de la gloire, du Christ même au moment de son cri »[2].

Certes, le cri de Jésus est en soi argument d'étude, nous ne pouvons pas ici citer le nombre de réflexions et de thématiques qu'il suscite. Les liens entre ce cri et la thématique de l'abandon, de la déréliction, comme en parle Jacques Ellul, sont évidents. Nous allons reprendre ce discours dans la deuxième partie de notre travail, en renforçant les approfondissements bibliques du thème.

4.10 Etape finale : le Réalisme, attitude de l'espérance

Nous arrivons enfin en 1972, année de la publication de *L'espérance oubliée*. Nous l'avons vu : dans le quatrième chapitre du livre, celui qui suggère des conclusions, Jacques Ellul propose quelques « Ouvertures pour une éthique de l'espérance »[3]. Dans ce chapitre, nous retrouvons les deux mots-clés qui nous ont accompagnés tout au long de cette partie de notre chemin : pessimisme et réalisme.

Dans une étude jamais publiée de 1955[4], une réflexion sur l'espérance commençait par la question : « Est-ce que l'espérance a pour conséquence de nous faire prendre une attitude optimiste devant

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*., pp. 123-124.
[3] *Ibid*., pp. 217-295.
[4] Jacques Ellul, « Ethique de l'espérance », Session de Septembre 1955 à Villemétrie, notes non publiées, archive J. M. Hanks, p. 9-17.

la vie ? »[1]. Quelle est – ou plutôt, quelle peut être l'attitude du croyant face à la question du mal et du malheur dans le monde ? En 1955 déjà, la réponse – une partie – était là : il faut du réalisme. Car l'espérance est « la marque de la distance qu'il y a entre nous et le royaume ». Il est tout à fait facile d'associer cette formulation à celle de *L'espérance oubliée* par laquelle l'espérance est à l'origine du pessimisme « car elle nous assigne notre place, *loin* de Dieu. Si loin que seule l'espérance est possible » [2]. Nous retrouvons cette même expression dans *L'Apocalypse. Architecture en mouvement* : « L'Espérance est en elle-même la marque de la distance du Royaume ». Dans un court mais très intéressant paragraphe, Ellul souligne les similitudes entre Apocalypse biblique et espérance : les deux partent « de la fin ». L'espérance, en particulier, « part du Réel non accompli concrètement : elle est l'attestation des choses dernières en ce temps-ci » [3]. Par cela, elle porte en même temps un regard réaliste sur la situation contextuelle et en souligne la distance de la réalité promise qu'est celle du Royaume. Dans l'article de 1955, une idée de base fondamentale était lancée : le lien entre l'espérance et l'*eschaton*. Si, d'un côté, le croyant peut regarder à la réalité grâce à son espérance, il est certain d'un autre côté qu' « il peut le faire parce que le Seigneur vient »[4], parce que son espérance se fonde ailleurs qu'en la réalité socio-historique, dans le Transcendant. Ceci nous confirme l'importance du lien que nous approfondirons davantage entre espérance et *eschaton*.

La formulation de cette intuition évolue pendant des années, comme on l'a vu : au moins jusqu'en 1972, en clôture de *L'espérance oubliée*, où notre auteur articule sa proposition d'utiliser la formule « pessimisme de l'espérance ». Un tel pessimisme démarre de la « reconnaissance du *mal radical* en l'homme », sans lequel la croix « ne signifie strictement rien », et qui ne peut pas être changé même avec la pleine conscience de l'œuvre de la Grâce. Loin d'être une antithèse du pessimisme, par contre, l'espérance a avec ceci « un lien rigoureux et indissoluble », affirme-t-il. Par cela, le discours assume sa construction dialectique : « L'espérance n'a de sens que par rapport à un pessimisme du réel : si nous sommes optimistes, inutile de faire appel à l'espérance ». Mais le lien va encore plus loin, il ne suffit pas : on ne regarde pas tout simplement la réalité historique et ontologique. Nous sommes sollicités à *assumer* notre condition. Enracinée dans le pessimisme, l'espérance vécue « s'exprime dans, et repose sur trois attitudes qui ne paraissent pas actives, l'une psychique, l'autre intellectuelle, la troisième spirituelle. L'attente, le réalisme, la prière ». Ce sont

[1] *Ibid*., p. 9.
[2] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 222.
[3] Jacques Ellul, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, *op. cit*., p. 74.
[4] Jacques Ellul, « Ethique de l'espérance », art. cit., p. 10.

les trois formes du pessimisme de l'espérance, comme on l'a vu au début de notre recherche. Si « le premier pas est de prendre acte de cette impuissance et de la vanité de nos prétendues révolutions » par le moyen d'un pessimisme à la fois radical et très honnête, il faut réaliser et assumer le fait « que seule est fondamentalement efficace une autre attitude qui se traduira secondairement dans l'engagement »[1].

Le réalisme est donc, parmi ces trois attitudes fondamentales, celle liée à l'intellect. Il est, lui aussi, lié à l'espérance et vice-versa : « L'espérance trouve sa substance dans le réalisme et celui-ci trouve sa possibilité dans l'espérance ». Là où l'être humain se fatigue et a peur lorsqu'il doit se rapporter à la réalité, le réalisme est ce qui empêche l'espérance de tomber dans les idéalismes.

En conclusion, pendant un quart de siècle environ, Jacques Ellul a donc travaillé à la lecture et à l'analyse de la société de son temps et de ses dynamiques. Lors de la publication de *L'espérance oubliée*, un chemin a été parcouru : la présence des croyants chrétiens au monde moderne doit être qualifiée, caractérisée et reconnue tout d'abord par une attitude tout à fait réaliste. C'est cela le seul moyen d'approcher l'espérance, vitale en un temps de silence de la part de Dieu et de rupture de la relation entre Dieu et les hommes. Ellul n'a cessé de le répéter, approchant la proposition du côté de l'analyse sociologique et théologique tout au long de ces vingt-quatre ans. Qu'est-ce, alors, que l'entre-deux dont la métaphore de l'océan parle, cette réalité à saisir, à reconnaître et à analyser ? Dans son temps, trois aspects sont indiqués très clairement, comme on l'a vu. Il s'agit du sacré, de la liberté et de l'éthique qui peut en dériver. Ces trois éléments, en priorité, doivent être visés par le « pessimisme de l'espérance ». Ils doivent être reconnus, analysés, aussi bien que leurs évolutions au cours des siècles. Il est nécessaire que les croyants de l'époque moderne apprennent de nouveau à les affronter, les dégageant de toute hypocrisie et de toute mystification. Par cela seulement pourra-t-on accéder à la liberté de la personne et à l'espérance dans la foi.

4.11 Le réalisme chrétien, la positivité de la négativité en pratique

« Mais retenons que le négatif est le véritable élément déterminant du processus dialectique puisque c'est ce qui l'oblige à évoluer. … Vous voyez bien qu'on me dit pessimiste à tort. Il ne s'agit pas de pessimisme mais de négativité à l'intérieur d'un mouvement dialectique et cette négativité doit permettre de dépasser le stade de la positivité antérieure qui était statique et an-historique ».

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 250.

Cette affirmation, qu'on rencontre dans le long et très important dialogue avec Madeleine Garrigou-Lagrange, résume bien le nœud de la question de la place et de l'utilité du « côté sombre » de l'œuvre ellulienne[1]. La conscience du fait qu'un ou plusieurs aspects négatifs d'une situation existent porte à faire face à la crise, et à chercher par conséquent une évolution. Par cela il est possible de réinsérer les événements dans une histoire et donc de leur rendre un sens, un parcours.

Plus amplement, il nous paraît possible à ce stade de pouvoir récupérer les éléments saillants de notre parcours pour en acquérir les caractéristiques majeures. Nous rappelons premièrement que l'objectif de ce chemin était de parcourir les textes de Jacques Ellul entre *Présence au monde moderne* et *L'espérance oubliée* et de regarder de plus près le soi-disant pessimisme de notre auteur. Cela pour pouvoir introduire le concept de déréliction « en positif », comme contrepoint dialectique de l'espérance et non pas comme une fermeture aprioriste : nous avons essayé de voir la « positivité de la négativité » de cet élément.

Deuxièmement, en faisant cela nous avons pris note au fur et à mesure d'une série d'informations nous aidant à identifier un chemin de clarification progressive et programmée de toute une série d'affirmations. Nous pouvons en distinguer deux perspectives, deux travaux d'analyse et de critique préliminaires : d'abord le chemin du côté sociologique, qu'analyse et critique la technicisation de la société, la sacralisation de la technique et la « religion du fait acquis », la nécessité transformée en Destin. En face de celui-ci, l'autre perspective de notre auteur, que nous reconnaissons dans le chemin du côté théologique et biblique : ce qui amène le sujet à reconnaître dans l'histoire et dans la société les signes de la Chute, et l'appelle par la suite à briser les idoles de la société technicienne, au nom de la certitude que la liberté est un don de Dieu et qu'il faut la retrouver et la protéger.

Notre troisième remarque est plus ample que les deux précédentes : elle nous fait dire qu'il y a une correspondance entre le chemin théologique et celui sociologique, comme Ellul l'a d'ailleurs souvent affirmé : il nous est possible de reconnaître au moins trois éléments de cette correspondance. Premièrement, la technicisation de la société peut être interprétée par la clé de lecture du récit biblique de la Chute : cela signifie confier à la révélation biblique le pouvoir de lire les événements historiques et les réalités sociologiques. Choix sans doute discutable et effectivement critiqué par plusieurs lecteurs de notre auteur, mais néanmoins très explicite et construit comme méthode chez lui. Nous n'avons pas l'intention de porter un jugement d'opportunité ou de scientificité sur ce choix : ce qui est important c'est que cela a été fait, et que

[1] Jacques Ellul et Madeleine Garrigou-Lagrange, *A temps et à contretemps*, *op. cit*., p. 184.

ce choix est parmi les raisons du fait que Jacques Ellul est vu comme un « prophète » par certains mais comme une sorte de « fondamentaliste » par d'autres. La méthode choisie ainsi que les résultats qu'elle a apportés sont en effet des sujets de discussion cruciaux dans le cadre de la réception de l'œuvre de Jacques Ellul. Le deuxième élément de correspondance que nous reconnaissons concerne l'analyse de la sacralisation de la technique et de la « religion du fait acquis ». Deux expressions utilisant des mots du champ sémantique de la foi ensemble avec d'autres du milieu sociologique et historique : mettre en couple « sacralisation » et « religion » avec « technique » et « fait » est par soi-même déjà une juxtaposition stimulante. Ici se trouve en particulier une exhortation à réagir adressée aux chrétiens (et, on le souligne une fois de plus, non pas au Christianisme institutionnel) pour qu'ils brisent ces idoles par un travail de démythisation et de désacralisation. Pour Ellul, ceci est assez clair, les seuls « révolutionnaires » qui restent au cœur de la société technicienne sont les chrétiens. Il faut voir s'ils sont capables d'agir et d'apporter vraiment des changements radicaux. Au final, mais pas moins importante, la troisième correspondance se reconnaît dans le conflit explicite entre la nécessité et la liberté, c'est-à-dire entre le Destin que la société Technicienne a bâti et automatisé et la Liberté venant du Dieu Transcendant. Nous en avons déjà parlé suffisamment : ce nœud dialectique est sans doute le cadre incontournable de départ de l'analyse ellulienne de la réalité technicienne.

Voici une dernière remarque concernant le sujet - ou plutôt le cadre d'action de la désacralisation à laquelle notre auteur appelle sans cesse. La politique s'étant révélée tout à fait instrumentalisée par la Technique, le seul cadre possible est, aux yeux de Jacques Ellul, celui de la révélation, et par conséquent l'interlocuteur principal – sinon le seul - est le christianisme, à la condition que celui-ci soit dégagé de tout idéalisme et qu'il pratique avec cohérence le réalisme. La raison d'une telle affirmation est que seul le christianisme non institutionnalisé est potentiellement dégagé des liens avec le milieu technicien, aux yeux d'Ellul. Le christianisme seul, grâce à son lien avec le Transcendant – avec ce Dieu qui, une fois seulement dans l'histoire, s'est « abandonné soi-même » sur la Croix -, peut briser les illusions et les idoles de la société technicienne, creuser la brèche et la garder ouverte. Nous sommes là au cœur de la raison pour laquelle il n'est pas possible de comprendre l'œuvre de Jacques Ellul si on ne la regarde pas dans son ensemble, donnant le même poids au côté théologique et à celui sociologique.

5 Déréliction et espérance : le binôme pivot de la théologie ellulienne

Revenons à la description de la déréliction telle qu'elle est présentée dans la première partie de *L'espérance oubliée* et reprenons-en le schéma. Le premier chapitre, « Mort de l'espérance au temps présent », nous donne un portrait de la société de la fin du XX^{ème} siècle du point de vue socio-historique. Ce n'est qu'en ouverture du deuxième chapitre – « Le temps de la déréliction » - qu'une relecture biblique de ce même tableau est proposée. Elle commence, nous l'avons vu, par l'affirmation que, de l'avis de Jacques Ellul, « nous sommes entrés dans le temps de la déréliction, que Dieu s'est détourné de nous et nous laisse à notre destin »[1]. Tout le reste du chapitre a pour tâche de donner des motivations, des exemples et des arguments à cette thèse.

Nous savons que, dans l'interprétation de notre auteur, la crise est d'ordre spirituel, et que l'espérance peut en constituer le traitement[2]. L'espérance, dans son acception sociologique et morale aussi bien que biblique et croyante, est donc proposée par Jacques Ellul comme ce dont le monde moderne a besoin.

Dans la deuxième partie du chapitre, Jacques Ellul accompagne le lecteur dans une réflexion sur le sens du concept de « Dieu » et sur le fait que ce concept est, lui aussi, en crise. Ce discours aboutit au nœud de l'absence de Dieu. Dans ce nœud, crucial pour la critique ellulienne de la théologie de la mort de Dieu, on arrive à une affirmation : « Dans le silence et l'absence de Dieu nous sommes véritablement orphelins, nous sommes obligés d'accepter que Dieu puisse se détourner vraiment, sans aucune raison pour qu'il revienne vers nous, et c'est pourquoi le silence de Dieu quand il est vraiment pris au sérieux entraîne la perte de l'espérance naturelle »[3]. Cette affirmation est suivie par une ample argumentation, riche en citations bibliques allant des Psaumes de lamentation (30, 74, 104, 118) à l'ouverture du premier livre de Samuel (I Samuel 3 : 1), et jusqu'au « *Lammà sabbactanì* ? » de Jésus-Christ sur la croix et aux mots durs des lettres aux sept Eglises de l'Apocalypse. Ce chœur d'appels adressés à un Dieu silencieux accompagne le lecteur jusqu'au

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 77. Voir aussi le paragraphe de notre recherche approfondissant cette section du livre.

[2] Nous rappelons ce passage : « Après avoir dit que l'espérance était exactement ce dont l'homme moderne dans son angoisse avait besoin, ensuite que l'espérance était ce qui manque décisivement à notre société occidentale, puis, en troisième lieu, qu'elle était la véritable force vivante et unifiante dans l'Eglise aujourd'hui, *nous en arrivons à l'idée que les caractéristiques de l'espérance correspondent aux exigences d'un message pour cette société-ci* ». *Ibid*., p. 90. Je souligne.

[3] *Ibid*., p. 116.

chapitre intitulé : « L'aujourd'hui du silence »[1]. Dans ces pages parfois dramatiques, Ellul n'oublie pas de faire une précision plutôt théologique. Il le fait dans une note peu avant la fin du chapitre : « Ainsi la déréliction remplace théologiquement la mort de Dieu : je me situe là dans la même ligne que M. Buber quand il parlait de 'l'Eclipse de Dieu' en critiquant la thèse de la mort de Dieu (Werke I, 1962) »[2]. En jouant d'avance sur l'éventuelle critique du positivisme radical, lui opposant le Dieu-parmi-nous de l'incarnation, Ellul termine le chapitre par un dernier constat : « Que Jésus-Christ soit Dieu-avec-nous n'empêche pas la déréliction, nous dirons seulement qu'à ce moment la présence de Dieu se fait tellement secrète et discrète que nous ne savons plus ni qui il est, ni rien de plus que notre discours sur lui. … Et tout ce que j'y ajoute, c'est que si l'homme de ce temps vit dans cette angoisse, c'est que Dieu ne lui est plus présent – créant le vide immense, la blessure inattendue, et l'abandon dans le changement incohérent »[3]. Comme nous l'avons remarqué par rapport à la lecture ellulienne du « *lamma sabbactanì* ? », le fait que la Bible nous atteste que sur la croix l'abandon de Dieu par Dieu ait été radical et fondateur n'enlève rien à la réalité de l'abandon – déréliction vécue par l'être humain.

Si on le regarde maintenant, à rebours, le chemin par lequel le lecteur a été conduit par Jacques Ellul est très clair. On en reconnaît trois étapes : l'analyse de la crise de la société moderne, avec toutes ses raisons historiques et sociologiques amples et démontrées ; le nœud de l'espérance absente, « oubliée », justement, qui joue de pivot ; finalement, une fois tous les éléments réunis, il est possible de mettre en œuvre le passage du côté sociologique, avec son propre vocabulaire et ses clefs de lecture, à celui théologique, lui aussi avec son propre langage. Les mots clefs de ce dernier sont, bien évidemment, déréliction et espérance.
Loin d'être par cela sur le seuil du désespoir final, Ellul dit à son lecteur que bien au contraire, nous avons enfin atteint le seuil de l'Espérance. Sans tout ce chemin, nous n'aurions pas pu parvenir à saisir la profondeur de la distance entre le désespoir et l'espérance, entre la déréliction et la Promesse. Sans nommer la maladie il n'est pas possible de la diagnostiquer, et par conséquent il n'est pas possible de la soigner.

Notons une précision importante, faite par notre auteur lors de son entretien avec Jean-Pierre Maurel suite à la première publication de *L'espérance oubliée*[4] : « Par ailleurs, je ne dis pas que

[1] *Ibid.*, p. 124 ss.
[2] *Ibid*., p. 130.
[3] *Ibid*., p. 131.
[4] Jean-Pierre Maurel, « Retrouver l'authentique espérance, Une interview de Jacques Ellul », art. cit., p. 8.

l'espérance naît du désespoir. Ce serait le schéma marxiste ; je dis : le lieu de l'espérance, c'est le désespoir ».

Voici enfin l'horizon de notre chemin. Dans la première partie de cette recherche nous avons essayé non pas seulement d'illustrer les contenus principaux et l'intérêt d'un livre comme *L'espérance oubliée* ainsi que du concept même d'espérance, mais aussi de cadrer l'œuvre dans son contexte historique, celui de l'ensemble du corpus ellulien, et de regarder la réception du livre dans l'immédiat de sa publication et au long des années jusqu'à aujourd'hui. Deux questions étaient ouvertes à ce moment : celle des outils choisis par Jacques Ellul, notamment la méthode dialectique et son approche du texte biblique, et celle concernant les contenus, particulièrement les mots formant le domaine sémantique de la déréliction.

Nous avons affronté dans la deuxième partie le concept de déréliction et son importance en tant qu'élément complémentaire à « espérance » dans le couple théologique de la pensée de notre auteur.

Il ne s'agissait donc pas de « défendre » simplement Ellul des accusations d'avoir été un prophète de malheur, une figure triste – comme s'il avait besoin que quelqu'un prenne sa défense ! La question était bien plus intéressante. Pour comprendre la portée théologique du discours ellulien sur l'espérance, on ne peut pas se passer de bien saisir l'importance du « lieu » dans lequel l'espérance devient événement. Ceci pour au moins trois raisons :

a. Car chez Ellul, l'espérance n'est jamais un statut, une condition. Elle est, justement, provocation, événement. L'espérance arrive, et elle arrive *en dialectique « inclusive »* avec la déréliction. Ceci est dit avec grande clarté. Là où Dieu est présent, où le Shalom règne, l'espérance n'a pas son rôle, elle reste de côté.

b. Car il n'y a pas de théologie possible, dans l'idée de notre auteur, qui soit détachée de son temps, de son histoire. Sans une analyse réaliste de l'état d'abandon dans lequel verse la société de son époque, il n'est pas possible d'apporter un mot de foi vécue. Chez Jacques Ellul la théologie ne peut être que contextuelle.

c. Car tout cela est très similaire, et peut être actualisé, en notre temps. C'est en effet ce que nous proposons de faire en continuant notre chemin. Le couple dialectique déréliction-espérance, tel qu'Ellul l'offre à ses lecteurs d'aujourd'hui, ouvre la porte à deux enjeux principaux : la prophétie et l'*eschaton*. Ces sont des mots fondamentaux, si on veut encore

se poser des questions par rapport à la « présence au monde » du Christianisme dans le Millenium non-plus-nouveau.

Que dire, alors, par rapport à ce couple ?

En premier lieu, il est important de souligner que nous avons pu constater l'existence d'un parcours de recherche, de réflexion et d'énonciation uni et cohérent, commencé avec la période personnaliste et continué tout au long de la vie de notre auteur. Jacques Ellul a essayé de regarder le monde à travers les yeux du croyant chrétien : un regard caractérisé par le réalisme, le constat de la souffrance, de l'idolâtrie vis-à-vis de la Technique, de l'aridité spirituelle. Cette lecture l'a amené aussi à faire des choix radicaux qu'il a portés et payés jusqu'au fond : de la séparation de Mounier à celle du Conseil Œcuménique des Eglises, jusqu'à la relation de confiance et de critique profonde avec sa propre Eglise.

Deuxièmement, à notre avis il est clair, après avoir suivi notre auteur tout au long du chemin que nous venons de rappeler, que ce parcours a conduit Jacques Ellul à un choix : celui d'utiliser le binôme déréliction – espérance pour exprimer à travers des mots explicitement théologiques une interprétation personnelle de l'analyse de la société de son temps. A notre avis, les années 1970 à 1972 représentent dans le parcours de Jacques Ellul un temps de profond enracinement spirituel dans l'énonciation de sa pensée. Rien de ce qu'il avait écrit jusqu'ici n'a changé ou n'a été renié, au prix parfois de la contradiction ou quand même d'être jugé incohérent. Tout simplement, par *L'impossible prière* et surtout *L'espérance oubliée*, Ellul propose et offre une clé de lecture supplémentaire, à côté de celle purement socio-historique. Au-delà de la phénoménologie, de la sociologie, se trouve la quête de Sens. Pour Ellul, ce sens ne peut être trouvé sinon dans la Révélation, et en se rapportant à elle.

En fin de compte, il n'y a rien de nouveau dans le point final du discours de notre auteur : Ellul ne veut rien être de plus qu'un chantre, un témoin, un proclamateur de la Grâce de Dieu. Son protestantisme radical, nourri entre autres par Kierkegaard et Barth, l'héritage de la Dialectique, sont évidents, et en même temps « enracinants » et « libérants ». Par un regard capable, grâce à la Révélation, de reconnaître les idoles, les contradictions et les mécanismes de l'Age moderne, le croyant peut « survivre » au désespoir et au constat de la déréliction. Grâce à cette capacité de voir et de connaître la situation, il peut oser l'espérance. Il peut se lancer et « provoquer » même Dieu, celui qui l'a abandonné. Cette provocation s'empare du langage de la Promesse, l'utilise pour

confronter la Promesse à la réalité et le relance comme un défi vers Celui qui a promis le Salut et, en ce moment, se tait.

INTERMEZZO
Plaidoyer pour l'espérance

1 Jacques Ellul, théologien ?

Une question de fond peut être posée, à ce niveau de notre parcours. Est-il possible de « situer » Jacques Ellul parmi les théologiens, et parmi les théologiens *de l'espérance* tout particulièrement ?

Il s'agit d'une question, il faut le dire, qui n'aurait probablement eu aucune raison d'être aux yeux de notre auteur, voire même qui n'aurait pas du tout été agréable pour lui : elle aurait été difficilement compatible avec sa vision du monde, de la théologie et de l'engagement de la personne croyante. Néanmoins, la question se pose : le profil de Jacques Ellul est depuis toujours assez polyédrique, et par conséquent très difficile à encadrer. Sans aucun doute il a été un penseur et un auteur polyvalent ; et il est fort possible, à l'époque de la spécialisation de toute discipline, qu'une pareille figure puisse être difficile à affronter. De plus, comme le remarque justement Frédéric Rognon, le fait d'assumer en première personne une assez vaste interdisciplinarité prive son œuvre et sa pensée « des ressources de la collégialité »[1], et complique ultérieurement la possibilité de présenter le personnage.

Si l'on part des affirmations qu'il fait dans *L'espérance oubliée*, il nous serait effectivement très difficile de définir Ellul comme un théologien de l'espérance. Pourtant, il a souvent été identifié comme tel, comme un « penseur de l'espérance »[2], ou du moins lié à la réflexion dans ce domaine. Nous avons déjà parlé de la méfiance de notre auteur vis-à-vis de la théologie de son propre temps, caractérisée par des glissements du côté d'une certaine servilité envers la Technique[3], aussi bien que de sa critique envers l'idée plus spécifique de « théologie de l'espérance ». Néanmoins, il nous paraît important, dans ce temps d'*intermezzo*, de prendre au sérieux ces questionnements et

[1] Frédéric Rognon, « Critique des théologies techniciennes. L'espérance au prix du pessimisme », Bernard Rordorf et al., *Jacques Ellul. Une théologie au présent*, *op. cit*., pp. 95-112, ici p. 112. La question demeure : « En s'évertuant à nourrir tout seul le mouvement dialectique entre théologie et sciences sociales, Jacques Ellul ne prétend-il pas échapper aux fécondes régulations propres au dialogue interdisciplinaire ? ».

[2] Nicole Casanova, « Jacques Ellul, théologien de l'espérance », *Le Quotidien de Paris*, 27 janvier 1981, p. 35 ; Jean-François Petit, « Ellul, penseur de l'espérance », *La Croix*, 3 Décembre 1993, p. 26.

[3] Ellul n'a jamais retenu ses commentaires et parfois des jugements assez violents à l'adresse des théologies modernes dans leur relation à la Technique. Un exemple parmi d'autres, *Théologie et Technique*, *op. cit.*, pp. 107-113, où notre auteur illustre les différentes « positions traditionnelles » de la théologie en relation à la Technique, apportant sa propre vision et ses critiques.

d'essayer de leur donner, sinon une réponse définitive, du moins des contre-points pour approfondir et dépasser les étiquettes et les stéréotypes.

Jacques Ellul a longtemps et amplement réfléchi au rôle de la théologie dans la société technicienne : cette réflexion va sans doute au-delà de celle, plus vaste, concernant la *présence au monde moderne* du Christianisme. De plus, elle touche à un enjeu fondamental pour le sens de l'œuvre ellulienne en son ensemble : l'importance de l'interpellation éthique de l'œuvre de notre auteur, et son incontournable enracinement dans la Révélation biblique. Le lien entre l'approche de celle-ci et les fondements de l'éthique chrétienne touche des questions cruciales aussi du point de vue formel : à quel titre Jacques Ellul soutiendrait-il ses thèses sur l'éthique chrétienne ? S'appuyant sur quelle idée de la théologie poserait-il les racines de ses affirmations ? Cette perspective n'est en effet pas anodine : une littérature secondaire ayant pour but l'étude de la méthode théologique de notre auteur existe, stimulée par les questions sur la « raison d'être » d'une théologie chrétienne aux temps (post)modernes. La légitimité ainsi que la pertinence d'une telle recherche a sans doute un point de force et d'extrême actualité dans le fait qu'Ellul encadre constamment ses discours dans la dialectique entre les deux pôles de la Révélation et de la Technique.

Nous proposons deux approfondissements : d'abord, nous allons nous laisser conduire par Jacques Ellul autour de la question de fond, celle de la « raison d'être » de la théologie, et de son rôle dans la société technicienne ; par la suite, nous approcherons la question de forme, celle de la méthode théologique de notre auteur. Le but principal de cette démarche est de vérifier s'il est effectivement possible de parler d'une « théologie de l'espérance » selon Jacques Ellul. Mais avant cela il nous paraît assez intéressant de lancer encore un petit regard panoramique sur la question de la définition de notre auteur comme théologien.

Figurant parmi ses principaux interlocuteurs dans le domaine de la théologie académique, Gabriel Vahanian a sans doute son poids dans la formulation d'une réponse à la question de savoir si Ellul était ou non un « théologien ». Dans son essai « Espérer, faute de foi ? », il affirme que « l'œuvre d'Ellul consiste, précisément, en une critique à la fois religieuse et sociologique qui soit apte à frayer les voies à une réflexion théologique actuelle »[1]. Effectivement, le fait que le discours d'Ellul soit lié à la foi, à la Révélation biblique et à l'appel éthique qui en dérive est indéniable. « Ce franc–tireur de Dieu qu'est Ellul », comme Vahanian l'appelle, ne perd aucune occasion de lier toute

[1] Gabriel Vahanian, « Espérer, faute de foi ? », art. cit., p. 153.

instance, toute thématique, tout enjeu éthique à l'interrogation lancée par la confrontation avec le texte biblique.

Vahanian, de plus, souligne le fait qu'Ellul ne perd jamais de vue la question de la relation entre foi et monde. Le théologien, en ces temps professeur à Syracuse (Etats-Unis), met l'accent sur le nœud du contraste-héritage avec Barth. Le professeur bordelais prend sans hésiter « le contre-pied de la position barthienne : sans le monde, pas de foi. Le monde est à prendre ou à laisser, mais dès lors qu'on le prend, il faut le prendre tel qu'il est. Et quand on le prend tel qu'il est, aujourd'hui, c'est alors la foi qui devient impossible. Il ne reste plus qu'à attendre. Dans la résignation : c'est ce que font les théologiens de la mort de Dieu et de la sécularisation. Ou bien dans l'espérance, et des intégristes aux traditionalistes on en a perdu le goût : engoncé dans la foi on s'empêche de constater qu'alentour le monde a changé l'environnement »[1]. Ce que Vahanian remarque bien attentivement c'est donc tout d'abord le fait que la pensée de Jacques Ellul se situe en plein creux d'une situation de crise, dans un contexte où la théologie est passée au crible du sens et interrogée par rapport à son rôle face à une foi qui est, elle-même, en profonde souffrance. Ce qui est tout à fait remarquable dans la pensée ellulienne, souligne Vahanian, c'est le fait de ne jamais perdre le contact avec la réalité, tout en refusant les positions théologiques en vogue : le « réalisme de l'espérance » est à la racine de l'analyse ellulienne de son propre temps, ainsi que de la critique virulente portée aux théologies qui se fondent sur les dynamiques de la sécularisation. Les remarques de Vahanian nous aident à reconnaître l'enjeu du langage théologique de notre auteur : il est impossible de ne pas situer ce discours dans la réalité de notre époque, et en même temps une approche de cette réalité visant tout simplement à « s'adapter », à « survivre » dans un pareil contexte, est trop facile et faible. Le christianisme doit avoir un autre rôle.

Quant à son appartenance au domaine théologique, nous pouvons nous demander : Ellul pourrait-il être compris comme faisant partie du mouvement de la "théologie politique", ou quand même étant en dialogue avec celui-ci ? Le numéro 1974/2 de la revue *Etudes théologiques et religieuses*, l'une des voix de la recherche en théologie du protestantisme français, porte justement sur ce courant théologique. Il n'y a pas d'intervention de la part de Jacques Ellul dans ce numéro de la revue. Cela ne serait pas si indicatif, s'il n'y avait par la présentation du numéro, expliquant les origines du texte : ce sont des points forts ressortis d'une série de rencontres d'un « atelier de

[1] *Ibid*., p. 155.

théologie politique qui s'est réuni, environ une fois par mois, de l'automne 1971 à l'été 1973 ». Assez longtemps, donc. Il est encore spécifié que, comme il s'agissait d'un

> « cercle privé qui regroupait une douzaine et demie de participants au maximum, il présupposait, pour des raisons évidentes, un minimum d'accord idéologique et pratique ; disons, pour faire bref, que l'éventail allait de la gauche à l'extrême gauche. Il y avait là des laïcs et des théologiens, professionnels, appartenant à des groupes et mouvements, tels que la Cimade, Christianisme social, Echanges et Dialogue, La Lettre… des sans-groupes sinon sans-partis, une majorité masculine et une quantité exceptionnelle de participation féminine »[1].

Excusatio non petita, accusatio manifesta. Ainsi pourrions-nous lire ce paragraphe. Voilà pourquoi il serait bien intéressant, à notre avis, de comprendre si Ellul y aurait participé ou pas, et pour quelles raisons. De plus, en fin de volume, un petit texte de Casalis « en guise de postface », daté de février 1974, nous raconte la fin de l'histoire :

> « L'atelier … a traversé honorablement une seconde année, en s'attachant à clarifier le couple 'idéologie – utopie'. Puis, à tort ou à raison, il est apparu à plusieurs que la poursuite d'une recherche commune n'avait plus de sens : des radicalisations contraires s'étaient produites, conduisant à des engagements politiques suffisamment divers pour pouvoir être considérés comme opposés à tout dialogue constructif. C'est la possibilité même d'une existence et d'un discours théologiques qui, ici et là, était fondamentalement remise en cause : l'affaire avait parfois été fort chaude, parfois, aux yeux de certains, vaine parce que pas assez responsable ni enracinée dans une commune praxis ».

Le fait que la pierre d'achoppement ayant conduit à la fin du parcours de recherche ait été le discours sur l'utopie et son lien avec la – où les - idéologies nous laisse penser que, s'il était dans le groupe, notre auteur puisse avoir effectivement eu de quoi se confronter assez fortement avec Georges Casalis à ce sujet…

Une autre possible appartenance théologique de notre auteur est certainement représentée par la théologie de l'espérance. Nous nous laissons d'abord conduire dans ce domaine par un apport de Rosino Gibellini, qui propose dans son volume sur la théologie du XX^{e} siècle[2] une synthèse des différences entre la théologie de l'espérance et la philosophie de l'espérance. Tout en remarquant que nulle part il n'est question de Jacques Ellul dans l'étude de Gibellini, il nous

[1] *Etudes Théologiques et Religieuses*, n°2, 1974, pp. 317-318 pour les citations de ce paragraphe.
[2] Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie du XX^{e} siècle*, *op. cit.,* pp. 328-334.

paraît pourtant intéressant de récolter ce qu'il remarque par rapport à la contribution de Jürgen Moltmann :

> « L'ouvrage de Moltmann … c'est un essai de théologie eschatologique, où les thèmes centraux du christianisme sont reparcourus dans le registre de la promesse, de l'espérance et de la mission. La Bible est le livre de la révélation en tant que livre de la promesse divine ; la promesse alimente l'espérance ; l'espérance active la mission. Moltmann lui-même présente sa position comme une 'eschatologie futurique' (*futurische Eschatologie*). … en tant qu'elle interprète l'événement du Christ non comme un accomplissement, mais comme une confirmation de la promesse, qui s'ouvre en avant sur l'avenir du Christ, c'est-à-dire sur un avenir universel et radical de résurrection et de vie »[1].

Au centre de ce discours se situe la distinction moltmannienne entre *futurum* et *adventus* (*Zukunft* et *Ankunft*) que nous avons déjà rencontrée dans la première partie de notre travail.

Nous pouvons nous demander si Ellul aussi, pour sa part, aurait bien gardé une dimension d'« eschatologie futurique » dans ses œuvres. Oui, à notre avis : ceci pourrait nous amener à dire qu'il y a au moins des parties de l'œuvre ellulienne pouvant être liées à la théologie eschatologique. Ce ne serait pas un hasard, par conséquent, que la partie la plus significative du dialogue entre Ellul et Vahanian se déroule justement dans le domaine de l'eschaton et de l'idée d'utopie. Nous allons reprendre cette question dans la prochaine partie de notre travail. C'est encore Gibellini qui nous invite à laisser de côté l'éventualité de parler de Jacques Ellul comme d'un philosophe de l'espérance, et ceci, encore, par rapport au futur : le futur dont la théologie de l'espérance parle est, reprenant une formule moltmannienne, un *futur adventique*, juxtaposé au *futur futurique* de la philosophie de l'espérance. Celle-ci amènerait, comme Bloch le montre, à récupérer l'idée d'Utopie, lorsque la théologie de l'espérance aurait à son horizon l'*eschaton*[2].

Nous ne pouvons pas terminer ce discours sans rappeler une récente contribution de Frédéric Rognon à ce sujet[3]. Le professeur de Strasbourg n'hésite pas à parler de la « théologie de Jacques Ellul » en en rappelant quelques caractéristiques : premièrement, elle est *en dialectique* avec le côté sociologique du corpus ; deuxièmement, elle est *en contraste* avec plusieurs autres

[1] *Ibid*., p. 328.

[2] *Ibid.*, p. 334 : « Mais il reste une différence essentielle entre la philosophie et la théologie de l'espérance : la première ne connaît qu'un *futur futurique*, c'est-à-dire un futur qui advient du sein de la matière et que l'on ne peut connaître que par *extrapolation* des tendances intrinsèques de la réalité-matière ; la seconde, au contraire, connaît aussi le *futur adventique*, le futur qui advient en tant que don de Dieu et qui se connaît par *anticipation* : dans l'événement du Christ est anticipé l'avenir de résurrection et de vie que Dieu donne à l'humanité ; ici l'utopie est transcendée en eschatologie théologique ».

[3] Frédéric Rognon, « L'identité théologique de Jacques Ellul », Bernard Rordorf et al., *Jacques Ellul. Une théologie au présent*, *op. cit*., pp. 7-36, en particulier p. 34.

courants théologiques de son temps ; troisièmement, elle se situe toujours dans une *perspective éthique*, ce qui représente une caractéristique incontournable des écrits de notre auteur.
L'analyse du positionnement d'Ellul par rapport aux théologies politiques, de la libération, de la mort de Dieu, nous amène à affirmer que sans doute Jacques Ellul fait de la théologie, tout en n'étant pas un théologien – ou plutôt en refusant pour lui-même cette définition. Quant aux chercheurs nord-américains auxquels nous allons dédier un petit approfondissement tout à l'heure, ils présentent aussi plusieurs images de Jacques Ellul. David Gill et Lawrence Terlizzese, ayant étudié la méthode théologique de notre auteur, se situent sans doute parmi ceux qui reconnaissent à Jacques Ellul d'avoir aussi été un théologien, quoique peut-être « malgré lui »[1].

2 Question de fond : le statut de la théologie dans la société technicienne

Ellul a proposé sa propre lecture du rôle et des enjeux que la théologie chrétienne – pas seulement le christianisme en tant que sujet social – peut assumer dans le cadre de la société technicienne. Les affirmations les plus intéressantes et articulées se rencontrent dans *Théologie et Technique*[2], publication posthume de notre auteur. Nous nous référons notamment à un essai : « Situation de la théologie dans la société technicienne »[3], ainsi qu'aux deux premiers chapitres de la partie du livre titré *Théologie et Technique*[4]. Entre les deux, une bibliographie commentée à ce sujet[5], parcourant les recherches et l'engagement surtout dans le domaine des publications du Conseil Œcuménique des Eglises, présente non pas seulement des œuvres, mais aussi la critique assez dure de la part de notre auteur par rapport à cette approche. Un autre essai contenu dans le volume, « Le statut théologique de la technique selon Gabriel Vahanian »[6], sera repris plus loin dans notre recherche.

[1] Nous nous référons à une œuvre de jeunesse de notre auteur, écrite et publiée avec Bernard Charbonneau : Bernard Charbonneau et Jacques Ellul, *Nous sommes des révolutionnaires malgré nous. Textes pionniers de l'écologie politique*, Paris, Seuil, 2014.
[2] Jacques Ellul, *Théologie et Technique*, *op. cit*.
[3] *Ibid*., pp. 39-51.
[4] *Ibid*., pp. 105-177 : paragraphes « Les enjeux d'une production théologique dans une société technicienne » et « Situation d'une réflexion théologique sur la Technique ».
[5] *Ibid*., pp. 71-83 : paragraphe « Théologie et Technique. Bibliographie ».
[6] *Ibid*., pp. 85-101. Cet essai, est-il spécifié, n'avait pas de titre : le choix a été fait lors de l'édition de l'œuvre.

2.1 Enjeux et erreurs du discours

Une première remarque, idée de départ de l'ensemble des affirmations de Jacques Ellul dans le cadre de cette réflexion, est que « la théologie ne peut être qu'une provocation à l'action ». A la base de la question de la pertinence d'une théologie chrétienne se trouvent les enjeux pratiques auxquels elle est tenue de répondre : les liens entre la foi et une éthique conséquente sont évidents[1]. Suivant un parcours opposé par rapport à celui classique selon lequel la « bonne pratique » des actes de la foi peut amener à croire, Ellul propose alors une réflexion démarrant de l'idée qu'une « mauvaise » pratique de la foi conduit forcément à la perte de la foi, ou plutôt à une foi conditionnée et façonnée « sur mesure », perdant par conséquent tout intérêt et tout lien avec la Vérité[2]. Par cela, Ellul ne fait que se borner à une description en détail de ce qu'il affirme souvent dans sa lecture des dynamiques de son temps : le Christianisme et la théologie chrétienne se sont « conformés au siècle présent ». Ici, notre auteur va un peu plus loin : le fruit du choix de se conformer aux dynamiques du monde est reconnaissable dans le fait qu'« il y a une déstructuration du rapport avec Dieu, et il y a processus d'autojustification »[3]. Là où autrefois Dieu était le sujet de la dynamique de la foi, c'est l'être humain, maintenant, qui prétend conduire la situation : « Je ne suis plus justifié … mais je me déclare juste moi-même. J'établis une interprétation de l'Ecriture et de la foi qui me donne raison, mais c'est moi qui *m'assure* de cette validité, contrairement à la totalité du message biblique »[4]. Le résultat de tout cela est une « déstructuration de la foi », et la raison d'une telle dynamique est assez simple à reconnaître : la contradiction entre la « normalité » de la vie dans le cadre de la sécularisation et le message biblique est telle qu'il devient nécessaire de procéder à une sorte de « ré-adéquation » de celui-ci à la vie.

[1] *Ibid.*, p. 39 : « Ceci entraîne comme corollaire qu'une 'mauvaise pratique' suppose une absence de foi, une mauvaise foi, une erreur de doctrine. … On reconnaît l'arbre à ses fruits, la chose est claire. D'où l'importance des œuvres, non pas du tout pour assurer le salut, mais comme signe, indice de la vérité, de la validité, de l'authenticité de la foi et de l'exactitude de l'interprétation que l'on en donne au point de vue théologique ».

[2] *Ibid*., p. 40 : « L'évolution est alors la suivante : un homme qui se reconnaît disciple de Christ, qui croit dans l'Evangile, qui veut vivre dans la foi, se trouve dans une condition telle qu'il agit exactement à l'encontre de la Parole de Dieu. Plongé dans un monde de violence, il se comporte, par exemple, comme les autres, selon la violence. Une fois ou cent fois, il se reconnaîtra pécheur. Il confessera son péché. Il se repentira. Mais ce n'est pas la véritable repentance, la *Métanoia*, car il ne change pas de pratique. Il reste si engagé dans cette situation et dans cette conduite, qu'il ne modifie pas sa vie. On entre dans la catégorie casuistique des 'pécheurs d'habitude'. Mais il ne peut pas indéfiniment supporter cette contradiction entre cette conduite et cette foi qui le renvoie à la référence biblique. Il se produit alors une double évolution : d'abord une déformation de la foi pour la mettre en accord avec cette pratique, puis une explicitation théologique de ce processus qui, à partir de la pratique, conduit à une nouvelle formation de la foi ».

[3] *Ibid.*, p. 41.

[4] *Ibid*.

L'étape conséquente du raisonnement consiste en l'application de ces remarques aux dynamiques propres du système technicien. Le cadre est connu : d'un côté le milieu technicien, de l'autre les personnes ayant la possibilité de vivre dans ce milieu à partir de la révélation du christianisme. Le chrétien, dit Ellul, dispose de trois possibilités – trois ruses, plutôt – pour faire face à cette situation. Il peut jouer sur deux distinctions, extérieur-intérieur, vie publique/vie privée, et faire semblant de croire vraiment que la Technique puisse effectivement influencer une partie seulement de la réalité de l'individu et de son contexte : dans mon intimité, la Technique ne me rejoint pas. Le troisième escamotage essaye d'affirmer que « la Technique fait partie des choses indifférentes au point de vue théologique »[1]. Dans un contexte, notamment le contexte occidental post-industriel, dans lequel la Technique est omniprésente et constitue la « normalité » de l'existence, la théologie chrétienne est, aux yeux de Jacques Ellul, de plus en plus faible et malléable. Les conclusions sont assez dures :

> « la Technique dominante dans notre société induit un comportement agnostique et non critique. Ce comportement est tout à fait généralisé dans le monde occidental ; la pratique technicienne y est universelle. Ceux qui continuent à se déclarer chrétiens ont eux aussi, comme tout le monde, cette pratique technicienne. Comme ils ne peuvent tolérer cette contradiction … et qu'ils refusent de critiquer le comportement technique … ils reconstruisent une théologie en fonction de leur situation, théologie qui aura un rôle d'autojustification et de compensation, et qui leur deviendra tout à fait satisfaisante »[2].

Nous pouvons reconnaître en ces affirmations un certain avancement, un approfondissement de la critique adressée au christianisme que nous avions rencontrée dans *L'espérance oubliée*.

La deuxième démarche, après avoir souligné l'importance d'une relation étroite entre la théologie et le vécu, est de libérer l'horizon d'une série de modèles théologiques simplistes et finalement, selon Ellul, pas fiables : « Etant donné la Technique et le monde où nous sommes, il faut bien que Dieu y ait sa place, il faut bien que nous, chrétiens, nous affirmions notre relation à ce monde – et de ce fait on cherche à montrer que tout cela est bien conforme à l'intention de Dieu. C'est le processus traditionnel des 90% de l'activité théologique depuis le IV^{e} siècle »[3]. Voici un exemple du « pire » Ellul, tranchant et très dur lorsqu'on exprime un jugement peut-être trop impulsif et généraliste. Néanmoins, cette affirmation nous aide à comprendre clairement la

[1] *Ibid.*, pp. 45-47. Ce discours a été affronté en profondeur dans les livres que notre auteur a consacrés à l'éthique.
[2] *Ibid.*, p. 50.
[3] *Ibid.*, p. 112.

méfiance (stéréotypée, on peut le dire) envers la théologie « classique » et la raison principale de cette méfiance. Ellul suspecte la théologie d'opportunisme : elle ne s'acquitterait pas vraiment de sa tâche – c'est-à-dire celle d'offrir la Révélation au monde – mais se laisse plutôt entraîner dans un jeu de justification du *statu quo*, à soutenir le réel au détriment du Vrai. Que ce soit une attitude disqualifiant, qui prétend laisser la question technique de côté en tant qu'insignifiante, *adiaphora*, une attitude tout à fait optimiste à l'adresse de la Technique ou au contraire radicalement pessimiste, dans la plupart des cas l'attitude de la théologie a suivi et suit encore une perspective qui concernerait plutôt la religion que la foi, les croyances que le Révélé. Ellul fait remarquer trois « erreurs communes » aux approches théologiques de la question de la Technique : le fait d'aborder la question par une méthode philosophique, « permanente »[1] ; la lecture « morale » de la question[2], et son orientation presque toujours politique[3]. Erreurs, car elles amènent la théologie à être vue comme une science absolue, détachée de la vie de chaque jour et de l'histoire humaine, ou bien comme nécessairement fonctionnelle à une « efficacité », déterminée par le présent seul, et donc complètement phagocytée par le système technicien.

La proposition lancée par notre auteur, troisième étape de son raisonnement, est en conclusion que la théologie doit pouvoir revendiquer l'importance fondatrice du Transcendant, d'autant plus là où la Technique est devenue le milieu naturel de l'existence. Le Transcendant seul peut offrir un horizon à la recherche de la foi qui ne soit pas inclus dans les dynamiques du système technicien : nous avons déjà approfondi cette idée. En même temps, comprendre et concrétiser le rôle de la théologie en plein cœur du contraste entre les mécanicismes de la Technique d'un côté et la liberté du Transcendant et de son processus de révélation de l'autre, est sans doute un enjeu fondamental. A Frédéric Rognon, encore une fois, de proposer une lecture ainsi qu'une définition objective du travail théologique de Jacques Ellul. Le professeur Bordelais, « barthien non-calviniste »[4], est l'auteur d'une « singulière théologie » : « Elle est d'abord une théologie

[1] *Ibid.*, p. 115 : « Il y a toujours eu des techniques, l'homme est technicien. … La Technique est un phénomène permanent, et sans se poser d'autres questions, c'est le fait technique en soi que l'on va considérer. Autrement dit, on raisonnera théologiquement, indifféremment, sur la technique des australopithèques éclatant le premier *pebble*, et sur celle de l'ordinateur. Il y a pour tous les théologiens, une identité entre techniques anciennes et modernes. C'est la Technique et c'est tout. Ils ne se demandent pas pourquoi la question ne s'est jamais posée aux théologiens avant ces dernières années ».

[2] *Ibid.*, p. 166 : « Rares sont ceux (par exemple Vahanian) qui ont situé la Technique dans une perspective eschatologique. Le plus souvent dès lors on va se résoudre à poser des jugements de Bien et de Mal sur la Technique ».

[3] *Ibid.* : « Presque toutes ces études ont une orientation politique (et particulièrement celles du Conseil œcuménique), elles sont implicitement et parfois explicitement habitées par la conviction que tout peut se résoudre par la voie politique – soit qu'il s'agisse d'un changement de régime … soit qu'il s'agisse d'une orientation politique nouvelle ».

[4] Frédéric Rognon, « L'identité théologique de Jacques Ellul », art. cit., p. 31 : « Jacques Ellul conserve tout de même les principes calvinistes de la corruption totale de l'homme, de la représentation de Dieu comme le Tout-Autre, et de

existentielle, qui se rit des entreprises systématiques, et vise à rendre compte de la teneur et de la portée fondamentalement spirituelle de la Révélation biblique, qui parle au cœur de chacun. … Mais la théologie ellulienne n'a de sens qu'en dialectique avec l'analyse critique de la société technicienne »[1]. Pour Ellul comme pour les chercheurs qui approfondissent le coté théologique de son œuvre, en conclusion, il n'est pas possible d'envisager un discours théologique n'ayant pas son origine dans une critique attentive des dynamiques de la société technicienne d'un côté, et une attention particulière au fait que la Révélation et le Transcendant restent « autre » par rapport à ces dynamiques. Une fois les enjeux principaux du discours théologique dans le contexte technicien mis en lumière, il faut poser la question des contenus prioritaires à affronter.

2.2 Reprise et assomption : comment la Théologie peut parler de la Technique

Le discours théologique proposé par Jacques Ellul se construit sur deux parcours : un chemin démarrant de l'essai de définir l'humain et Dieu dans leur réciprocité et dans l'histoire, un autre chemin ayant son point de départ dans la lecture et l'interprétation du texte biblique. Un chemin, pouvons-nous dire, du côté ontologique et un autre du côté exégétique.

La première démarche commence par le constat anthropologique que l'être humain est en soi adaptable et aménageur. C'est-à-dire que l'être humain est « naturellement » technicien : il s'adapte au milieu dans lequel il vit, et il fait cela à travers l'idéation, la construction et l'utilisation d'objets et de techniques[2]. Le regard posé par la théologie sur l'individu, défini de cette manière, met en évidence le fait que « ce qui fait l'homme ce n'est pas l'outil, mais l'idée de faire un outil ». La spécificité de l'être humain est dans le fait de poser la question du sens des actions et des objets. De plus, face aux actes « naturels » propres de tout être vivant, l'être humain « leur attribue une

l'autorité de l'Ecriture, mais ces trois points se retrouvent aussi chez Karl Barth. En revanche, il rejette la doctrine calviniste sur la prédestination, sur la théologie naturelle, sur le troisième usage de la loi, sur la structure de l'Eglise, et sur l'Etat. Il soutient, comme Karl Barth, l'opposition de la Révélation et de la religion, l'articulation dialectique entre la liberté divine et la liberté humaine, l'identification de la Bible à la Parole de Dieu, et le principe de l'universalité du Salut ».

[1] *Ibid.*, pp. 34-35.

[2] *Ibid.*, p. 143 : Ellul se dit proche des idées d'Edgard Morin, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973. Il rappelle particulièrement l'affirmation selon laquelle « l'homme est un être culturel par nature, parce qu'il est un être naturel par culture », et ajoute : « ce n'est pas un jeu de mots. Je crois que cela correspond à la meilleure constatation possible du réel humain ».

valeur, une orientation, les situe dans une continuité, dans un ordre qui les rend autres »[1]. On retrouve là la question du sens. Elle est sans doute, pour Ellul, une question d'importance radicale lorsqu'on s'interroge sur les thématiques et les buts de la théologie moderne. Mais si la théologie est appelée à essayer une définition de l'être humain, elle est aussi interpellée à proposer une définition de Dieu, et de la relation entre les deux. Dieu, étant lui-même liberté, a créé la liberté pour l'être humain, il situe l'être humain *dans* la liberté. Nous aurions moyen de rappeler ce que cela peut signifier dans le cadre de la lecture du texte biblique[2]. Du côté ontologique, Ellul soutient que « cet homme artificiel depuis qu'il est homme, qui s'est en quelque sorte institué lui-même, n'a pas un repère extérieur pour savoir ce qui est permis ou non. Le seul problème est celui du *sens* et de la *mesure* de ce qu'il est et de ce qu'il fait. En termes théologiques, je dirais que c'est le problème eschatologique et celui des limites ».

La question centrale serait donc : comment admettre que la Technique, ayant toujours été l'aide fondamentale, le soutien principal pour que l'être humain puisse survivre et s'adapter à tout milieu « naturel », ait pu devenir un danger mortel ? Face à cette situation, affirme Ellul, la direction théologique que l'on pourrait suivre est celle d'une relecture critique de la relation établie avec la Technique-Nature. Il faut reprendre la question des différences entre falsification et artificialité, apprendre à distinguer les limites au-delà desquelles la Technique se fait prendre pour Nature[3]. De la même manière, il est impératif que la théologie puisse conduire une réflexion concernant « la démesure de la puissance » et en tracer les différences et les limites par rapport à la Technique elle-même. Pour que ce travail soit possible, la seule référence légitime, selon notre auteur, est la Bible. Nous retrouvons ici les échos de l'affirmation qui ouvre *Le vouloir et le faire* selon laquelle la révélation biblique est et doit être l'unique mesure de l'analyse critique ainsi que de la définition des principes d'une éthique chrétienne[4]. La question ne serait pas celle « d'une recherche au premier degré de ce que la Bible peut dire de la Technique », recherche qui a d'ailleurs été faite par

[1] *Ibid.*, p. 133 pour les citations de ce paragraphe.
[2] *Ibid.*, p. 137 : « Cette idée d'un Dieu créateur d'une créature libre est fondamentalement biblique, et représente une tendance assez générale de la théologie, mais on ne tire généralement pas les mêmes conséquences du concept de création et de celui de liberté : c'est ici que la difficulté commence ».
[3] *Ibid.*, p. 142 : « Nous nous servons sans cesse de produits inexistants dans la Nature. Or, nous vivons toujours avec la croyance en une naturalité qui a cessé d'exister. … Nous ne créons *plus que* des objets et des événements qui sortent du domaine de la naturalité ; ils sont de ce fait dangereux. Mais je ne peux pas les considérer comme 'faux' ou 'contrefaits'. Ils le deviennent s'ils sont employés pour ce qu'ils ne sont pas, ou contre l'usage qu'on entendait être le leur. Ils le deviennent quand ils se font prendre pour la Nature. Alors ici commence la falsification ».
[4] « Le critère de ma pensée est la révélation biblique ; le contenu de ma pensée est la révélation biblique ; le point de départ m'est fourni par la révélation biblique ; la méthode est la dialectique selon laquelle nous est faite la révélation biblique ; et l'objet est la recherche de la signification de la révélation biblique sur l'Ethique » : Jacques Ellul, *Le vouloir et le Faire*, *op. cit*., p. 19.

notre auteur dans l'article, publié dans *Foi et Vie* en 1960 et inséré à nouveau dans *Théologie et technique*[1], et qui reste à la base de ses affirmations. La tâche de la théologie est de faire le point sur la perception, l'importance et le rôle que joue la Technique par rapport à l'humanité de notre temps, afin de fournir des informations utiles à ce que l'auteur bordelais appelle souvent une « prise de conscience » claire de la situation dans laquelle on vit.

Ce premier raisonnement en appelle un deuxième, fondé sur une autre thèse fondamentale de la lecture théologique de la Bible proposée par Jacques Ellul. A son avis, l'étude du texte biblique amène à l'affirmation que Dieu opère un processus de reprise et d'assomption de l'œuvre humaine[2] : idée assez originale, sans doute cruciale dans l'ensemble des écrits de notre auteur. Nous allons revenir de suite sur cette thèse. Mais il est important de l'indiquer comme étant l'affirmation à la base de la certitude du fait que la théologie est légitimée à poser la question du sens. Si la *Weltanschauung* à laquelle nous nous référons affirme que l'horizon de l'histoire humaine est un accueil, une « reprise » de la part de Dieu de toute œuvre humaine pour que tout ce que l'on a pu faire et bâtir puisse d'une certaine manière être racheté, il va de soi que la Technique, étant dès l'origine le produit humain par excellence, sera, elle aussi, rachetée. Quant à nous, à notre *hic et nunc*, par conséquent, il est important que la théologie des temps modernes reprenne la question du sens de la Technique, pour pouvoir contribuer à la resituer dans le chemin de relation de l'humain avec Dieu. Les points de départ ne sont pas vraiment les mêmes, mais nous ne pouvons pas ignorer que, par rapport à la tâche et aux objectifs qu'ils reconnaissent à la théologie, Jacques Ellul et Paul Ricœur se rencontrent ici sur un nœud essentiel : il faut que le christianisme pose constamment la question du sens, de la fin de la Technique par rapport à la vie humaine[3]. Les questions pourraient donc être : « Que représente la Technique ? Que pouvons-nous en faire et en dire ? Comment tenter de la maîtriser, de l'orienter ? »[4]. Impossible donc de tout rejeter, mais impossible aussi de tout accepter : la Technique représente un défi fondamental pour le christianisme, et pose des questions de fond que l'on ne peut pas ignorer[5]. Tout cela nous met dès maintenant en mesure de pouvoir

[1] Jacques Ellul, « La technique et les premiers chapitres de la Genèse », art. cit.

[2] Jacques Ellul, *Théologie et technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, p. 164 : « Il n'y a pas continuité : il y a *reprise* et *assomption*. Cela veut dire que d'une part, dans le 'jugement', Dieu n'annule pas l'œuvre de l'homme, mais il la reprend, il l'intègre pour la nouvelle création ; d'autre part, Dieu exauce l'intention, l'attente, le désir de l'homme. C'est-à-dire que, au cours de l'histoire, l'homme n'a jamais réussi à réaliser la ville parfaite, idéale, accomplie, qu'il souhaite : Dieu va lui donner ce qu'il a cherché au cours de toute l'Histoire ».

[3] Nous avons déjà amplement cité l'ensemble des conférences de 1967 publiées dans Paul Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, *op. cit.*

[4] Jacques Ellul, *Théologie et technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, p. 166.

[5] *Ibid.*, p. 168 : « Nous sommes donc mis au défi par La Technique … d'inventer quelle peut être la vie chrétienne dans et par rapport à ce milieu, de découvrir comment restituer une finalité à ce corps de moyens gigantesques, mais sans

affirmer que la disqualification du personnage Ellul – avec toutes ses contradictions et ses aspérités – comme étant un nostalgique du « bon vieux temps », ennemi farouche de toute innovation, est bien trop superficielle. Les questions qu'à son avis la Théologie doit pouvoir poser à la Technique et à l'être humain des temps modernes demeurent d'importance radicale, à partir de la problématisation du fait qu'on est sans doute allé trop loin dans le processus de sacralisation de la Technique elle-même.

2.3 Un bilan critique

Un bilan critique sur le statut de la théologie dans la Société Technicienne est présenté suite à ces réflexions. Où en est la théologie, dans le cadre sociologique et historique que l'on a présenté ? Ellul prend ici ses distances par rapport à plusieurs parcours : premièrement, il y a, à son avis, une série de chemins théologiques n'ayant pour but que celui d'apporter « une sorte de réconciliation de telle œuvre de l'homme avec la Révélation »[1]. Voici évacués par cela la théologie Politique, le dialogue entre Christianisme et Marxisme, la Théologie de la Libération, de la Révolution, de la Culture. Evacués, car, affirme Ellul, ces orientations ne représentent pas seulement des essais de trouver des compromis avec la politique, ou le post-colonialisme, et ainsi de suite : elles ne tiennent pas compte, et cela est encore plus grave, de la spécificité de la société technicienne. Mais de bien plus radicales distances sont prises par rapport au « renversement essentiel de la Théologie, parfois involontaire, parfois conscient », initié par Bultmann et Tillich, qui fait que « cette nouvelle théologie se caractérise par son désintérêt pour l'objet de la Théologie, d'une part, et le refus du passé d'autre part »[2]. La critique adressée à ces mouvements théologiques est encore plus dure : « Cette théologie ne parle plus de Dieu ». Charmée par les thèses de Marx, Nietsche et Freud, ainsi que par l'idée de démythologisation de Bultmann et de son école, la théologie s'est laissé séduire par le discours en tant que tel : « Le langage lui-même devient le Thème de la Théologie, et non pas le réel, ou l'homme, ou Dieu… La Théologie moderne, dans son premier aspect, ne parle plus de Dieu, mais

but, et de savoir sans doute sa place et sa signification devant Dieu, mais en vue et en fonction uniquement de la conduite actuelle que, collectivement, nous pourrions avoir à tenir ».

[1] *Ibid*., p. 169.

[2] *Ibid.* A remarquer le choix d'où positionner les majuscules, très explicite en lui-même.

de notre discours sur Dieu »[1]. Nous reconnaissons ces arguments, qui sont ici amplement développés : ils ont les mêmes points de départ que les critiques portées dans *L'espérance oubliée*.

Dans le cadre spécifique de notre recherche, le discours sur l'espérance, il faut souligner une remarque importante : la théologie qui naît dans ces milieux, concentrée sur le discours en tant que tel et ayant une relation de « rejet total » par rapport au passé, se retrouve totalement orientée vers le futur. Il s'agit de ce qu'Ellul appelle une « théologie espérance », n'ayant absolument rien à voir avec la théologie *de* l'espérance. Théologie parfaitement modelée par le moule technicien, car elle nous situe dans la dimension du « actuellement impossible, mais réalisable demain ». C'est une « théologie espérance » qui lit tout et annonce tout comme étant en chantier, en développement. Le passé ne nous sert pas, il n'y a que le futur, et si le Royaume n'est pas encore là, il va venir - et c'est un *adventus* causal, événementiel[2].

Le sombre constat final est que la théologie, aux temps de la Technique, a choisi de laisser de côté tant l'objet de sa recherche, Dieu, que son identité, son histoire. Ce sont les théologiens soixante-huitards, s'écrie avec rage Jacques Ellul, que ne savent plus « d'où ils parlent »[3]. Le résultat est que « Cette théologie se glorifie, en se dégageant de l'objet et du passé, d'être une théologie non figée, mais 'en errance', non superficielle, mais 'en abîme' ; elle récuse le dogmatique, et tout ce qui prétend exprimer une vérité … il n'y a pas un contenu de la foi, car la manière de croire modèle ce que l'on croit »[4]. Rien de plus évident, rien de plus conforme aux dynamiques et aux valeurs de la société technicienne.

A partir de cela, nous le rappelons, Ellul soutient que la Théologie doit faire face et approfondir deux questions prioritaires : celle des limites et celle de l'eschatologie. Gardons donc ces deux pistes pour les prochaines étapes de notre recherche. Pour reprendre les questionnements qu'on a posés au

[1] *Ibid.*, p. 170.
[2] *Ibid.*, p. 173-174 : « Le passé ne comporte plus aucune continuité avec notre présent. Tout a changé, par la Technique seule. Et ce vers quoi l'on est orienté, que l'on décore pompeusement du terme 'désir', c'est le réalisable par la Technique. Car l'homme aujourd'hui ne désire rien d'autre. Et quand on nous parle de l'espérance vers un impossible, c'est en fait l'image 'métaphorique' pour l'opération technique : en effet, ce n'est pas un impossible effectif …, mais bien un 'actuellement impossible, mais réalisable demain'. Or ceci c'est exactement la position du technicien. … c'est exactement ce à quoi correspond cette Théologie espérance, qui n'a rien à voir avec l'espérance biblique, mais avec un processus humain qui restait hypothétique, par exemple dans l'analyse de Bloch sur l'Espérance, mais par la Technique, cette espérance a pris une dimension concrète ».
[3] *Ibid.*, p. 175 : « Ils ne savent pas non plus *d'où* ils parlent ! *qui* inspire leur discours ! Question sans intérêt bien sûr ! puisque seul le discours par lui-même est intéressant. Mais quel merveilleux camouflage de la puissance technicienne : ils se servent vraiment de ce dont Marx avait accusé les idéologues de la conscience fausse ! ».
[4] *Ibid.*

début de notre *intermezzo,* il est maintenant temps de nous arrêter sur l'analyse de la méthode théologique de notre auteur.

3 Question de forme : choisir une méthode

Il nous semble tout à fait possible de parler d'une « méthode théologique » utilisée par Ellul : le point de départ est la réalité de chaque jour, que notre auteur essaye de regarder sans juger mais plutôt en l'analysant en profondeur du côté historique et sociologique. Par la suite, le texte biblique et l'expérience de la foi deviennent les outils employés pour analyser les données et en proposer une lecture chrétienne. Notre auteur travaille pour cela à la recherche du *missing link* de la présence chrétienne au monde moderne : ce qui manque, affirmait déjà Ellul en 1948, est que le christianisme des temps modernes puisse créer « un style de vie nouveau », qui incarne la « fidélité à la révélation » biblique[1]. Dès le début notre auteur se déclare à la recherche des fondements pour une éthique chrétienne libre des dynamiques de la société technicienne. Reconnaître ces fondements et les élaborer constitue à son avis la tâche principale de la théologie.

La démarche choisie, nous le savons, est de type fortement dialectique : pas de vitalité sans contrastes, affirme souvent notre auteur. Rappelons une remarque par Frédéric Rognon :

> « La vitalité dialectique de la pensée de Jacques Ellul a au moins trois conséquences décisives : elle se donne les moyens de percevoir le mouvement dialectique à l'œuvre au sein même de la Révélation biblique ; elle s'autorise à dénoncer l'emprise aliénante de la mentalité technicienne sur la plupart des autres entreprises théologiques contemporaines ; et enfin, elle est en mesure de prendre en compte les mutations techniques considérables qui affectent la vie, la conduite, les représentations et le langage des chrétiens d'aujourd'hui, et partant, de s'adresser à eux avec une acuité corrosive inégalée »[2].

La méthode dialectique de notre auteur impacte donc sur au moins trois domaines : l'approche au texte révélé ; la lecture critique des théologies influencées d'une manière où de l'autre par la Technique ; l'analyse des résultats que ces théologies ont apporté sur le plan concret de l'éthique chrétienne.

[1] Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*, *op. cit*., p.110. Voir la première partie de notre recherche.
[2] Frédéric Rognon, « L'identité théologique de Jacques Ellul », art. cit., p. 35.

La recherche du côté méthodologique de l'œuvre de Jacques Ellul a été approfondie aux Etats-Unis beaucoup plus qu'en France[1], surtout pendant les années '80. En 1981, *Jacques Ellul : interpretive essays* est publié aux Etats-Unis, suite à un colloque qui porte justement sur l'interprétation de la pensée de notre auteur[2]. Dans ce recueil, plusieurs voix éminentes parmi les *scholars* Nord-Américains ont posé des bases solides pour une étude approfondie de différents aspects de l'œuvre d'Ellul. La recherche, enrichie de la possibilité de dialoguer avec l'auteur, se poursuivra : entre 1982 et 1984 David W. Gill[3] focalise son attention sur la relation d'Ellul avec l'Ecriture. Gill remarque que dans ses écrits Jacques Ellul essaye de proposer une interprétation de l'attitude de Dieu vis-à-vis de toute action humaine : Dieu « adopts human work and fills it with new significance » [4] . C'est l'approfondissement, du côté méthodologique, de la thèse de la récapitulation : l'affirmation que nous avons rencontrée plus haut suivant laquelle, pour Ellul, il y a de la part de Dieu une action de *reprise* et d'*assomption* de l'œuvre humaine. Cette remarque, venant surtout de l'étude de *The meaning of the city*[5] et de l'*Ethique de la Liberté*[6], est intéressante pour deux raisons : les deux livres auxquels elle se réfère prioritairement datent de la même période que *L'espérance oubliée* et *L'impossible prière*. Deuxièmement, cette même remarque peut être appliquée, Gill nous le dit, à la méthode exégétique de Jacques Ellul. Il ne s'agit donc pas seulement d'une action sur les œuvres humaines mais aussi sur le langage. La façon par laquelle la Liberté de Dieu agit vis-à-vis du langage humain déclenche une dynamique en trois étapes : Gill nomme la première une étape d'*appropriation*. « God's word intervenes by 'appropriating' a given cultural linguistic form » [7]. Dans un cadre social et culturel donné, l'intervention divine agit aussi en reprenant des expressions particulières, des mots-clés. Comme le dit Ellul dans *Ethique de la liberté*, « le message de Dieu s'approprie les modes culturels du moment et du lieu, et y entre »[8]. Suite à l'appropriation, il y a une action de *contradiction.* « This appropriation is followed by a

[1] Parmi les chercheurs, les noms incontournables sont assez nombreux : Joyce Main Hanks, David Gill, Robert Fasching, Lawrence Terlizzese.
[2] Clifford J. Christians et Jay Van Hook (éd.), *Jacques Ellul : interpretive essays*, *op. cit*.
[3] David W. Gill, « Jacques Ellul's view of Scripture », *Journal of the Evangelical Theological Society*, 25/4, December 1982, pp. 467-478. Cet article est le noyau d'un livre : D.W. Gill, *The word of God in the Ethics of Jacques Ellul*, Metuchen, USA, 1984.
[4] David W. Gill, « Jacques Ellul's view of Scripture », art. cit., p. 468 : « Dieu adopte l'œuvre humaine et la remplit avec une nouvelle signification ».
[5] Jacques Ellul, *The meaning of the city, op. cit*., p. 176. Nous rappelons que cette œuvre a été publiée presque six ans après en France, sous le titre *Sans feu ni lieu*, *op. cit*.
[6] Jacques Ellul, *Ethique de la liberté,* 2 tomes, Genève, Labor et Fides (coll. Nouvelle série théologique n.27 et 30), 1973 et 1975. Ici, notamment vol. II, pp. 188-189.
[7] David W. Gill, « Jacques Ellul's view of Scripture », art. cit., p. 469 : « La Parole de Dieu intervient en s'emparant d'une forme linguistique culturelle donnée ».
[8] Jacques Ellul, *Ethique de la liberté*, *op. cit*., p. 188.

'contradiction' in the sense that God's message is holy, new and other »[1]. C'est le deuxième mouvement de la « reprise » : Dieu ne se borne certainement pas à répéter les mots de l'être humain. Un renouvellement radical et profond est mis en action : « Ce mouvement fait rapidement éclater la contradiction entre le contenu de la Révélation et le contenu culturel : il ne peut jamais y avoir adaptation parfaite, et plus l'appropriation a lieu, plus la contradiction se manifeste »[2]. Dans la confrontation entre les deux pôles, la contradiction est proportionnelle à la distance : plus on s'approche, plus celle-ci devient évidente et marquée. Mais le mouvement ne s'achève pas par la reprise : il faut une assomption, une nouvelle insertion du langage, du message, dans la réalité. Gill l'appelle *expropriation.* « Finally there is 'expropriation': God seizes this linguistic form into his service »[3]. Le concept culturel se trouve absorbé au contenu révélé : il y a alors expropriation du sens culturel au profit du sens révélé.

L'exemple le plus évident du chemin d' « appropriation-contradiction-expropriation » se rencontre dans la lecture ellulienne du texte de l'Apocalypse[4]. Dans le dernier livre de la Bible, la ville, produit des mains et des rêves de l'homme, à travers une œuvre d' « expropriation » de la part de Dieu, prend la place autrefois préparée pour le jardin (Eden). Ainsi est expliquée la parution de la Jérusalem céleste.

Un deuxième exemple intéressant se trouve dans un article de 1973[5] : la revue de la Faculté de Théologie de Montpellier, *Etudes Théologiques et Religieuses* avait inauguré en 1968 une série de rendez-vous avec des grands théologiens intitulée : « Du texte au sermon », dont la durée prévue fut de deux ans au moins. Parmi les savants qui avaient donné leur disponibilité à faire partie de l'équipe de rédacteurs, se trouvaient Klaus Westermann, Wilhelm Vischer, Günter Bornkamm, Max-Alain Chevallier. Dans chaque numéro du projet, chacun des intervenants présente « ses principes herméneutiques, l'exégèse d'un texte biblique, et le sermon qu'il tire de ce texte avec ces principes »[6]. Ellul y participe en proposant une lecture de la parabole des Talents (Mt 25 : 13-30) introduite par une réflexion concernant les méthodologies exégétiques. Ce texte fait partie d'un trio

[1] David W. Gill, « Jacques Ellul's view of Scripture » art. cit., *ibid*. : « Cette appropriation est suivie par une 'contradiction', au sens que le message de Dieu est saint, nouveau et autre ».
[2] Jacques Ellul, *Ethique de la liberté*, *op. cit*., p. 188.
[3] David W. Gill, « Jacques Ellul's view of Scripture », art. cit., *ibid*. : « Enfin il y a l'expropriation : Dieu saisit la forme linguistique pour la mettre à son propre service ».
[4] Jacques Ellul, *The meaning of the city, op. cit*., mais aussi *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, *op. cit*.
[5] Jacques Ellul, « Du texte au sermon : Les talents, Matthieu 25/13-30 », *Études Théologiques et Religieuses*, 48e année, 1973, n°2, p. 125-138.
[6] Daniel Lys, « Du texte au sermon », *Etudes Théologiques et Religieuses*, 43e année, 1968, n° 3, p. 125.

de paraboles du Royaume. Dans ce cadre, fait remarquer Ellul, « le centre, ou la pointe, de ces paraboles, c'est la question de la relation avec le Seigneur Dieu, dans la période de l'attente et de son absence »[1]. En d'autres termes, la parabole illustre un tableau d' « espérance aux temps de la déréliction » et interpelle les lecteurs quant à leur « présence au monde », dans un temps d' « imminence eschatologique »[2]. Nous rapportons la fin de la méditation, car elle est un bon exemple de l'interprétation proposée par David Gill :

> « C'est en réalité tout ce que nous avons fait, été, vécu, qui apporté à Dieu sera le matériau de l'édification du Royaume. *L'œuvre apportée par l'homme à Dieu sera assumée par Dieu, mais par là-même, en même temps, jugée, c'est-à-dire triée, et exaltée, accomplie, magnifiée.* Et cette œuvre va servir à l'accomplissement de l'œuvre parfaite, totale, dans laquelle nous prendrons place. Telle est alors la raison de la joie de Dieu, dans laquelle nous sommes invités à entrer ; c'est notre coopération à l'édification de *son* Royaume, qu'il crée pour nous le *donner*. Ainsi le peu que nous avons fait devient, par lui, le Tout de la nouvelle création, qui s'exalte dans l'amour réciproque à partir d'une foi réciproque »[3].

Dans un jeu de libertés réciproques, l'homme fait des œuvres, agit, pense, et Dieu s'empare de ces actes, de ces mots, et les transforme par une œuvre qui est à la fois libération, jugement et pardon. Il s'agit donc tout à fait, selon Ellul, d'une action de reprise et d'assomption de l'œuvre humaine opérée par Dieu.

Le fait que cette contribution date de 1973 est d'autant plus significatif : nous pouvons maintenant affirmer que les années entre 1970 (parution en anglais de l'étude sur la signification biblique de la ville, *The meaning of the City*) et 1973 ont été extrêmement importantes pour le travail de mise en relation du côté sociologique et du côté théologique de l'ensemble du corpus ellulien alors publié. Deux remarques nous semblent cadrées dans le parcours de formation d'une méthode théologique dans l'ensemble de l'œuvre d'Ellul : l'affirmation claire et motivée de l'importance du contexte et de la version « finale » du texte biblique, ainsi que la conviction que l'exégèse n'est qu'un point de départ fondamental, mais nécessitant une « phase synthétique de compréhension globale »[4].

En conclusion nous pouvons affirmer que le parcours en trois étapes proposé par Gill existe bien dans les écrits de Jacques Ellul, et qu'il prend une structure plus claire et reconnaissable

[1] Jacques Ellul, « Du texte au sermon : Les talents, Matthieu 25/13-30 », art. cit., p. 132.
[2] Pour cette dernière expression, *ibid.*, p. 133.
[3] *Ibid*. p.138. Je souligne la phrase centrale.
[4] Jacques Ellul, « Du texte au sermon : Les talents, Matthieu 25/13-30 », art. cit., p. 128.

notamment dans les œuvres publiées au début des années '70. Ce qui nous intéresse particulièrement est qu'Ellul semble appliquer un chemin de ce genre à l'idée de déréliction : le croyant peut s'emparer d'une réalité sociologique telle la « tristesse » de son époque et l'appeler « déréliction », appliquant par cela une signification « expropriée » à la Bible. Une méthode liée au départ à l'interprétation du message biblique avance doucement vers le côté social et historique et s'y applique : nous pourrions dire que Jacques Ellul travaille à un brouillon d'exégèse chrétienne de la société de son temps. Il nous paraît qu'une démarche tout à fait similaire est reconnaissable vis-à-vis d'un autre concept théologique fondamental, celui d'espérance. Il y a « reprise » - appropriation et contradiction – de l'idée d'espérance : celle-ci est enracinée dans une critique des deux expressions, espoir et espérance, pour en donner une définition renouvelée et distincte. L'espoir se situe désormais du côté de la Technique, l'espérance du côté de la foi. De la même manière par laquelle « déréliction » trouve sa nouvelle lecture en passant par l'analyse de la crise de la modernité, « espérance » assume une signification nouvelle, plus ponctuelle, à travers le parcours de critique et relecture – d' « appropriation-contradiction-expropriation », ou, plus simplement encore, de « reprise et assomption », comme le dit Ellul lui-même.

Nous sommes maintenant en mesure de saisir l'importance de cette démarche pour comprendre la portée de l'enracinement théologique de l'affirmation de Jacques Ellul, selon laquelle l'espérance a les caractéristiques nécessaires à notre société et que, contrairement à la foi, « l'espérance est ce qui se propulse vers un avenir, elle est nécessairement dynamique ou elle n'est pas »[1]. Dans le temps de la crise, du détournement de la part de Dieu, dans le temps du présent figé et du futur « actuellement impossible, mais réalisable demain », l'espérance seule peut aider l'être humain à garder ouverte la fenêtre sur l'eschaton. La *primauté* de l'espérance, pas seulement sa priorité, est montrée par cela : on le verra de suite. Le dégagement et la non-puissance représentent les chemins à travers lesquels marcher vers cet horizon.

4 Une « Théologie de l'espérance » par Jacques Ellul ?

En 1955 déjà, Jacques Ellul avait été interpellé sur une réflexion concernant l'espérance[2]. En son texte nous reconnaissons quelques éléments intégrés vingt ans plus tard dans *L'espérance*

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 91.
[2] « Ethique de l'espérance », Session de Septembre 1955 à Villemétrie, art. cit.

oubliée et ailleurs : par exemple, le thème du réalisme de l'espérance jalonnant la question de savoir si l'espérance implique une attitude optimiste. Dès ce premier moment, Ellul souligne le fait que le réalisme de l'espérance ne peut qu'amener au constat de « la distance qu'il y a entre nous et le royaume »[1]. Ce texte lance bien d'autres thèmes que nous allons retrouver en 1972 : la « dimension eschatologique » de l'espérance[2], sa portée prophétique[3], l'attente[4], ainsi que la question du « bon usage de la technique », de la réflexion sur le fait que l'espérance « doit nous porter à témoignage de la gloire de Dieu »[5]. Le grand thème de la liberté est déjà présent ainsi que la thèse selon laquelle une éthique de l'espérance doit être fondée sur la liberté du chrétien. Notre auteur approfondira davantage cette réflexion dans les années suivantes[6]. Dans *L'espérance oubliée*, le discours du lien entre liberté et espérance, nous l'avons vu, sera présenté en dialogue avec la pensée de Paul Ricœur[7] ; il faut rappeler que pendant la même session à Villemétrie, Jacques Ellul présentait aussi une conférence intitulée « La liberté chrétienne »[8].

Quant à la thématique de la relation entre Espérance et foi, Ellul rappelle la distinction moltmanienne selon laquelle « dans la vie chrétienne, la foi a la priorité, mais l'espérance a la primauté. Sans la connaissance du Christ par la foi, l'espérance devient une utopie s'élançant dans le vide. Mais sans l'espérance, la foi dépérit, devenant un 'peu-de-foi' et finalement une foi morte »[9]. Une note de R. Gibellini nous aide à mieux saisir la portée de cette distinction entre priorité et primauté :

> « Elle n'est pas facile à rendre conceptuellement. *Prius* et *primauté* sont des termes qu'Ernst Bloch avait déjà utilisés : dans *Droit naturel et dignité humaine*, le philosophe estimait que la tâche du présent était d'établir une relation mutuelle entre le socialisme et la démocratie 'selon un *prius* économique et une *primauté* humaniste' (Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Francfort, 1961, p. 13) ; ce qui était dire que la nécessaire restructuration de la société doit partir de l'économie pour s'étendre dans l'humain. La formule moltmanienne se rapporte donc, formellement, à Bloch, et, matériellement, à Calvin.

[1] *Ibid*., p. 10. Voir aussi *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 218 ss, notamment p. 222 : « L'espérance provoque le pessimisme : car elle nous assigne notre place, *loin* de Dieu. Si loin de Dieu que seule l'espérance est encore possible ». L'argument est repris aussi à p. 265 ss.

[2] *Ibid*., pp. 12-13. Voir aussi *L'Espérance oubliée*, *op. cit*., pp.168 ss, 201 ss. et ailleurs, aussi bien que *Présence au monde moderne*, *op. cit*. Ce thème sera approfondi ailleurs dans notre travail.

[3] *Ibid*., p. 12 : l'image proposée est celle des prophètes vivant les périodes de silence de la part de Dieu ; nous allons approfondir ce thème, présent aussi dans *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p.179 ss, et ailleurs.

[4] *Ibid*., p. 15. Voir aussi *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p.250 ss. et p. 257. En p. 16, Ellul propose des exemples possibles d'éthique de l'espérance parmi lesquels celui de la persévérance. Ce même exemple sera porté et détaillé en conclusion de *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 257 ss.

[5] *Ibid*., p. 14. Voir aussi *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 225 ss.

[6] *Ibid*., p. 14.

[7] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op.cit*., p. 232 ss.

[8] Jacques Ellul, « La liberté chrétienne », session de Septembre 1955 à Villemétrie, art. cit. Ce dernier, nous le rappelons, est le noyau d'un article publié par la suite : Jacques Ellul, « Le sens de la liberté chez St. Paul », *Foi et Vie*, vol. 61, n° 3, mai-Juin 1962, p. 3-20.

[9] Jürgen Moltmann*, Théologie de l'espérance*, *op. cit*., p. 17.

> Il s'agit d'une implication dialectique particulière. … Dans ce rapport dialectique, la priorité appartient à la foi : l'espérance est une espérance de la foi ; la primauté appartient à l'espérance : la foi s'élargit en espérance et ce n'est que par l'intermédiaire de l'espérance qu'elle atteint son horizon totalisant »[1].

La filiation de cette thématique dans la pensée d'Ellul est donc assez évidente. Suivant cette perspective, par conséquent, la priorité attribuée à la foi assumerait un aspect méthodologique, pragmatique, alors que l'espérance doit avoir la primauté, car elle est porteuse de sens et de contenu.

L'espérance oubliée offre un autre élément fortement théologique avec l'affirmation que « l'espérance implique déjà une relation extra-temporelle, car elle est jonction du futur et de l'éternité »[2]. La réflexion sur le temps et sur le lien profond entre l'identité de l'individu croyant et sa propre histoire est bien une thématique fondamentale pour la théologie de l'espérance. Nous pouvons reconnaître un autre aspect de la « jonction du futur et de l'éternité » dans le fait que le chemin éthique « confessant » de l'individu croyant est enraciné sur la Promesse. Certes, dans la perspective de la Promesse, présent, futur et éternité sont en lien entre eux : « L'espérance exige une sorte de préemption de l'éternité dans le futur, et d'assomption du futur dans l'éternité. Mais cette implication et cette exigence sont vécues dans le présent, c'est-à-dire que l'espérance fait intervenir la relation 'futur-éternité' dans l'instant et dans l'actualité. L'espérance est alors ce qui établit la relation exacte entre un futur (autre qu'une succession des moments) et un présent, en même temps qu'elle est force par laquelle la puissance eschatologique de l'éternité vient à nous et intervient dans ce présent »[3]. L'espérance, dans la pensée d'Ellul, joue alors un rôle fondamental, car elle annonce et appelle l'individu au *présent de la Promesse*. Elle est la brèche dans laquelle « l'impossible possibilité », au sens positif, eschatologique et ontologique, peut s'enraciner et apporter le changement du salut. Tel changement ne touche pas seulement l'existence de l'individu, mais dépasse les singularités : il peut, potentiellement, changer l'Histoire : « Si les chrétiens savent vivre l'espérance, alors cela peut donner naissance à un renouvellement du temps »[4]. Nous reconnaissons une fois de plus en ce discours l'importance radicale de l'échange d'Ellul avec Castelli. De plus, une accroche est lancée par cela avec le discours à notre avis central de la théologie de l'espérance selon Jacques Ellul : le dialogue avec Paul Ricœur et Søren Kierkegaard sur la définition

[1] Rosino Gibellini, *Panorama de la Théologie du XX^e siècle*, *op. cit*., p. 323.
[2] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 224.
[3] *Ibid.*, p. 224-225.
[4] *Ibid.*, p. 225 (cité par Maurice Weyembergh, « Espoir et espérance chez Jacques Ellul », art. cit., p. 210).

d'espérance comme « passion pour l'impossible »[1]. Nous nous bornerons ici à rappeler que pour Ricœur l'espérance serait donc une « liberté pour le paradoxe » - le paradoxe de la proclamation de la Résurrection, tandis que pour Kierkegaard elle amène à vouloir « atteindre l'impossible », comme le fit Abraham.

Mais il y a encore une œuvre dans laquelle le discours ellulien sur l'espérance évolue et présente un approfondissement ultérieur. Notre chemin serait incomplet si nous ne prenions pas le temps de rappeler l'apport conclusif représenté par les réflexions sur la Vanité dans *La raison d'être*[2].

4.1 « Et voici ce que j'ai vu : » méditer sur Qohelet, un apport final

Nous avons rappelé qu'aux temps de la déréliction, il est possible d'arriver à affirmer que « puisqu'il y a cette déréliction … l'œuvre du salut n'est pas faite en soi, le Jésus de l'histoire n'a pas accompli et achevé tout ce qui était à accomplir »[3], c'est-à-dire affirmer rien de moins que la vanité de l'action salvifique de Dieu. Nous approchons par cela une question cruciale et évocatrice : « Le temps de la déréliction est celui de la vanité : l'homme ne sait plus qu'une chose, c'est que si ce n'est inscrit dans les astres ou dévoilé par un devin, tout est vain, à quoi bon ? »[4].

En 1987 est publiée *La Raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*. « A quoi bon ? » est la question cruciale posée par le livre biblique, la question posée lorsqu'on réalise que la vie n'a peut-être aucun sens[5]. Jacques Ellul parle de *La raison d'être* comme du livre dans lequel s'achève son œuvre[6]. Pour cela, il nous paraît important de voir de quelle manière, quinze ans après *L'espérance oubliée*, la thématique de la déréliction a évolué dans l'œuvre de notre auteur. Etait-il un constat passager, un argument fonctionnel à un autre but, à d'autres discours ? Si le mot « déréliction » ne se trouve effectivement pas dans *La raison d'être*, est-ce que l'idée est dépassée ? Non, à notre avis. Il y a eu une évolution : la question « à quoi bon ? » est effectivement la question topique de la déréliction. Ellul propose deux mots-clefs pour contribuer à la formulation d'une réponse : le premier mot, *hvl*

[1] Paul Ricœur « La liberté selon l'espérance », art. cit., p. 398 et 400 ; Søren Kierkegaard, « Diapsalmata », *L'Alternative*, *op. cit.*, p. 42. Voir l'approfondissement de ce texte dans la première partie de notre travail.
[2] Jacques Ellul, *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, *op. cit.*
[3] *Ibid*., p. 130.
[4] *Ibid*., p. 97.
[5] Jacques Ellul, *La Raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, *op. cit.*
[6] *Ibid*., p. 13 : «Voici peut-être quarante ans, j'ai songé qu'une méditation actuelle sur ce livre pourrait être une conclusion adéquate à l'œuvre que je commençais à entrevoir. Il me semblait toutefois que cela ne pouvait venir qu'à la fin de mon chemin, intellectuel et vital. Le livre de l'Ecclésiaste est une conclusion, non un point de départ possible ».

en hébreu, est le concept central du livre de Qohelet. Le deuxième, « crise », en est d'une certaine façon la « reprise » dans le vocabulaire moderne.

Commençons par le début de notre livre : le texte vrai et propre de la « méditation », qui commence après un « post-scriptum liminaire, polémique et contingent »[1], est tout de suite mis par Ellul sous le signe de l'espérance : « Il faut placer toute étude de la vanité sous le frontispice de G. Bernanos : 'Pour être prêt à espérer en ce qui ne trompe pas, il faut d'abord désespérer en ce qui trompe'. Tout Qohelet est là »[2]. Pour sceller cela, le premier chapitre, dans lequel est présenté le mot clé *hevel*, ne commence qu'après une citation de *L'Alternative* de Kierkegaard[3]. Sous ces deux regards gardiens, Ellul entame une réflexion concernant les raisons pour lesquelles, finalement, il choisit de garder pour l'hébreu *hevel* le français « vanité ».

Nous venons de citer l'affirmation de notre auteur selon laquelle le temps de la déréliction et celui de la vanité coïncident. Allons un peu plus en profondeur. La vanité représente tout ce qui a affaire avec la foi, l'inconsistance et l'illusoire. Le mot hébreu, ayant la même racine que le nom Abel, indique la fumée, la buée aussi bien que « les choses vaines »[4]. Dans cette double signification, concrète et figurée, une caractéristique demeure : celle de la fragilité, de l'éphémère. La raison pour laquelle cela peut être situé à la racine de la déréliction nous est assez claire : dans la société technicienne, le grand rêve est celui de franchir toute limite, d'éterniser ses œuvres, ses illusions, soi-même. Cela se situe, bien évidemment, en un contraste profond avec la Technique telle qu'on en trouve la définition dans l'œuvre d'Ellul. Il est utile de rappeler les deux définitions « classiques » de la Technique selon Ellul : on entend par Technique « la préoccupation de l'immense majorité des hommes de notre temps, de rechercher en toutes choses la méthode absolument la plus efficace »[5] : « Autrement dit, partout où il y a recherche et application de moyens nouveaux en fonction du critère d'efficacité on peut dire qu'il y a technique »[6]. Au nom de l'efficacité, tout doit

[1] *Ibid*., pp. 11-57.
[2] *Ibid*., p. 59.
[3] « Et voici ce que j'ai vu : le sens de la vie, c'est d'avoir un gagne-pain, et surtout de devenir conseiller à la Cour ; les délices de l'amour, c'est de trouver une jeune fille munie d'une jolie dot ; le bonheur de l'amitié, c'est le secours mutuel dans les embarras d'argent ; la sagesse, c'est l'opinion de la majorité. J'ai vu que l'enthousiasme consiste à prononcer des discours et le courage à s'exposer à une amende de dix rixdales ; j'ai vu que la cordialité, c'est adresser le sacramentel remerciement à la maîtresse de maison et que la piété, c'est de communier une fois par an. Voilà ce que j'ai vu et j'ai ri ». Søren Kierkegaard, *L'Alternative, Diapsalmata*, *op. cit*. (*ibid*. p. 33-34).
[4] Voir, à ce propos, l'admirable livre de Neher qui fut parmi les sources de *La raison d'être* : André Neher, *Notes sur Qohélét (L'Ecclésiaste),* Paris, ed. de Minuit – Union de étudiants Juifs de France, 1951.
[5] Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica (coll. Classiques des sciences sociales), 2008[3], première édition, 1954, p. 18-19.
[6] Jacques Ellul, *Le système technicien*, Paris, Le Cherche Midi (coll. Documents), 2012[3], première édition 1977, p. 38.

être prévisible, calculable. L'inattendu n'a pas de place. Ellul, nous l'avons vu, a d'ailleurs considéré la question de la finitude et des limites plusieurs fois, et pas seulement du côté socio-historique.

Et pourtant, « tout est *hevel* » est bien un constat à faire. De plus, souligne notre auteur, « *hbl* implique un jugement et pas seulement un constat, du 'c'est comme ça'. Dire que la richesse est *Hbl*, *hevel*, est un jugement de valeur. Combien de fois revient la formule : 'C'est un *mal* sous le soleil'… Et ça se termine par 'bon ou mauvais' ! »[1]. Ce mal, qui touche à tout ce qui est « sous le soleil » - donc à l'ensemble de l'état de créaturalité qui nous caractérise - est la fin commune de chaque individu, de chaque entreprise. Le bien, le mal ; le juste, l'injuste. Tout va finir. Tout est vain. Par conséquent, sans valeur. Ellul nous le rappelle : « Enfin, vanité, c'est ce qui est sans avenir, sans issue, parfaitement inutile et sans lendemain. Alors l'Ecclésiaste dit : à quoi bon ? vous travaillez, faites de la politique, gagnez de l'argent.. et alors ? *finalement*, quel profit en tire-t-on ? »[2]. Les produits et les buts des êtres humains et des sociétés sont visés ici : le travail, la richesse, la durée. Qohelet brise les idoles, en rappelle la fragilité.

De son côté, « sous le soleil », l'humain en souffre affreusement, et la question « à quoi bon ?» prend deux significations radicalement différentes, qu'elle soit posée par Qohelet ou par l'homme de la société technicienne. Ce sont les deux visages de la question du Sens. Pour Qohelet, elle représente la question-clé pour sortir des idolâtries, tandis que pour l'homme elle est l'ultime question, celle qu'on se pose avant le suicide. La clé de cette différence est la manière par laquelle la vanité est comprise comme un destin : pour l'être humain, suivant les critères et les évaluations de la technique, le destin est *ananké, fatum*[3]. La différence radicale, et si difficile à saisir, est que « dire ce que dit Qohelet est en effet une proclamation tragique de la vision que tout est à la fois passager et sans valeur. Mais non pas, répétons-le, rien ou néant »[4]. La fin, donc, est la fin d'une situation, d'une condition, d'une action. Mais ce n'est pas « rien ». Nous avons déréliction là où l'être humain n'est pas capable de comprendre le sens du fait, universel et évident, de la fin des choses, du fait que tout est fragile, jamais définitif - *hevel*, justement. Reconnaître dans ces affirmations une claire racine kierkegaardienne est immédiat. Il y a déréliction – angoisse là où l'être humain souffre d'une manière excessive, presque ontologique, face à ses propres limites. La question des limites, rappelons-nous, est l'une des deux questions prioritaires posées à la théologie dans son rapport à la Technique.

---

[1] Jacques Ellul, *La Raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, *op. cit*., p. 63.
[2] *Ibid*., p. 67.
[3] Voir l'approfondissement de ce discours dans la deuxième partie de notre travail.
[4] *Ibid*., p. 67.

L'autre concept fondamental pour avancer avec la recherche sur la déréliction est celui de crise. Suivant la démarche de Qohelet, Jacques Ellul accompagne ses lecteurs pour regarder la situation de crise, pour pouvoir la réévaluer et ensuite la voir non pas comme une situation d'impasse, de douleur et de fin, mais plutôt comme une « progression de la liberté »[1]. Mais, affirme-t-il, ce n'est pas lui qui dit tout cela : ceci est le chemin fait par Qohelet aussi bien que par « la pensée moderne ». Ce dernier mot est plusieurs fois utilisé par Ellul lors de cette réflexion :

> « Si nous adoptons un vocabulaire moderne, nous pourrions dire que Qohelet fait apparaître la 'crise' … Cette crise est tout à fait essentielle, puisqu'elle fait apparaître soudain la présence, la force et la forme de ce qui, en temps ordinaire, demeure caché, invisible. Il avance une pensée qui est plus que moderne, puisqu'en définitive au lieu de considérer le désordre, le non-sens, l'incohérence et la contradiction comme des accidents, comme un mal qu'il faut éliminer et comme un événement secondaire ou aléatoire, Qohelet montre tout ceci comme un trait inhérent à la vie humaine et à la vie sociale. Il intègre le mal, le désordre et la contradiction dans l'être 'normal' de l'humanité ».

Si telle est la démarche biblique, « voici que précisément la pensée moderne, en physique comme en biologie, en sociologie comme en philosophie, nous a conduits à considérer le désordre, l'accident, le 'bruit' … non pas comme gênants et paradoxaux, mais comme existentiels, fondamentaux et révélateurs. C'est ce que Qohelet avait déjà effectué »[2]. Par cela nous pouvons reconnaître le choix fait par Ellul de la dialectique comme méthode de lecture de la réalité aussi bien que du texte biblique : les deux pôles du couple dialectique ne s'excluent pas, bien au contraire. Dans le texte biblique comme dans la réalité, ordre et désordre, prévu et imprévu, coexistent et encadrent toute chose. De plus, s'il a été possible de reconnaître dans l'idée de vanité une partie de l'idée de déréliction, nous pouvons ici reconnaître dans la manière dont on parle de crise le « pessimisme de l'espérance » qui était central dans *L'espérance oubliée*.

A l'homme technicien, coincé et désespéré lorsqu'il doit faire face à la finitude, à l'imprévu et à ce qu'il n'avait pas pu prévoir et gérer, Ellul indique l'alternative proposée par Qohelet : *krisis* peut être « d'abord triage, division, séparation », ensuite « jugement, sentence », et en troisième lieu « la décision, le moment décisif, le tournant »[3] : appropriation, contradiction, expropriation. Plus que cela : le processus de la crise peut accompagner l'être humain de la société technicienne à se

[1] *Ibid*., p. 239.
[2] *Ibid*., pp. 236-237.
[3] *Ibid*., pp. 238-239.

réapproprier la question de la fin, jusqu'à atteindre celle de l'horizon, de l'*eschaton*. La deuxième question fondamentale de la Théologie dans le cadre de la Technique est là.

En conclusion nous prenons acte qu'Ellul n'utilise pas, dans *La raison d'être*, le mot « déréliction ». Ceci dit, il nous semble correct d'affirmer que le couple « *hevel – krisis* », emprunté et réapproprié au texte biblique, le remplace, l'incluant en un parcours. La déréliction des temps modernes n'est finalement pas quelque chose de très nouveau. Si nous suivons la lecture et les conseils de Qohelet, un chemin est proposé : le temps de déréliction peut être le moment pour saisir la nature « vaine » de toute chose, pour s'en emparer et pour l'accepter non pas comme le triste destin auquel nous tous sommes voués, mais bien au contraire comme le moment où une « progression de la liberté » de chacun devient possible. A travers la crise, un regard nouveau, converti, peut être posé sur la vanité de toute chose et, par conséquent, sur sa propre déréliction. Seul le rapport au Transcendant, dans cette démarche, nous met en condition de suivre ce chemin. Finalement, la *Méditation sur l'Ecclésiaste* a elle aussi une ouverture sur l'espérance, par l'exhortation à regarder au moment où Dieu se réappropriera ce qui a été : « Parmi les dons de Dieu, affirme-t-il, il y a la promesse de récapitulation »[1] : la promesse que Dieu va tout récolter et qu'Il va faire sur chaque chose un travail de réappropriation.

Nous pouvons terminer cette partie par une dernière citation, un commentaire du verset 3 : 15 de Qohelet[2]. « Dieu met au cœur de l'homme le désir de l'éternité. Ce désir est un don. Mais jamais l'homme ne peut le combler et le satisfaire. Ce sera Dieu qui répondra à ce désir en cherchant ce qui a fui. Tout ce qui a échappé à l'homme dans cette succession de temps se retrouve dans la mémoire de Dieu. Rien de ce qui nous fuit n'est perdu. Le 'ce qui a été, sera. Ce qui est, a déjà été' ne produit pas le désespoir si nous savons que *tout* est repris en Dieu »[3]. La déréliction des temps modernes n'est finalement pas quelque chose de très nouveau, disions-nous. Une seule différence constitue, effectivement, l'importance de la question : le fait, nous l'avons vu, que la Technique ait remplacé la Nature et que, par cela, le milieu de l'homme moderne est aujourd'hui le système technicien. La première conséquence, comme Jacques Ellul ne se lasse pas de le souligner, est que le Sacré, lui aussi, a été déplacé. Ce qui est crucial, alors, est de pouvoir *saisir la vanité-hvl de la Technique*. De la saisir, pour s'en dégager et la confier à la Grâce de Dieu. Dieu seul, étant libre des

[1] *Ibid*., p. 298.
[2] « Ce qui déjà fut est/ et ce qui doit être a déjà été/ et Dieu cherche ce qui fuit », trad. A. Guillomont, choisie pour la publication de *La raison d'être*, en appendice du livre.
[3] *Ibid*., pp. 298- 299.

dynamiques causales du système technicien, peut nous montrer l'importance révolutionnaire de la question du Sens réappropriée et posée là où seule règne, normalement, la question du « comment ». Parmi bien d'autres, un déplacement fondamental est opéré : depuis la recherche de la puissance illimitée et de l'efficacité à tout prix, les seules valeurs du système technicien, vers le retour à la recherche de l'éternité et à la gratuité auquel la foi nous appelle.

4.2 Un discours théologique

Quelle réponse donner donc à la question que nous avons posée au début de cette section ? Est-ce que Jacques Ellul est bien un théologien ? S'il n'a jamais accepté le « titre », il est vrai sans doute que notre auteur a fait de la théologie, une théologie très profonde et stimulante.

Nous avons suivi, pour chercher une réponse, la question du fond et celle de la forme. Sous la première perspective, l'apport d'Ellul à la réflexion sur la nature et la tâche de la théologie aux temps de la Technique est sans doute un apport riche de stimulations et de questionnements cruciaux. Le discours du professeur bordelais est bâti sur des sources et des interlocuteurs de première importance dans le domaine de la théologie, et plusieurs thématiques fondamentalement théologiques y sont affrontées : en premier lieu la réflexion sur le rôle et la pertinence du texte biblique, mais aussi celle sur l'espérance en tant que telle, sur le sens et les raisons de la présence au monde du Christianisme et sur la liberté de la personne croyante. En ce sens, nous pouvons tout à fait affirmer que le discours de Jacques Ellul est un discours théologique.

De plus, nous avons rencontré des réflexions structurées et des propositions sinon originales, du moins tout à fait intéressantes du point de vue des contenus et des argumentations : la théologie de Jacques Ellul a des racines, des argumentations et un kérygme. A la base, parmi les raisons de faire de la théologie, il y a une analyse critique de la réalité historique et sociologique de son temps, démarrant du constat d'une situation de crise profonde dans le domaine des relations, de l'identité du christianisme et par conséquent de sa capacité à dialoguer avec son époque. C'est la question de la *présence au monde moderne*, pour reprendre la formule désormais connue. A partir du constat de l'existence d'une profonde confusion, dans la mentalité technicienne, entre réalité et vérité, ainsi que d'un problème concernant les moyens, la médiation et l'immédiateté à la racine d'un conflit tranchant entre la Technique et la Révélation, Ellul pose ensuite des argumentations très intéressantes et originales. En premier lieu, il faut que la Théologie revienne sur la question du Sens

et des fins de l'action humaine : ce premier parcours peut se faire à travers une nouvelle réflexion concernant les limites et l'eschatologie. Dans ce cadre la primauté de l'espérance assume toute son importance, et ouvre la perspective sur une réflexion renouvelée sur l'enjeu de la liberté des croyants. Le kérygme, la proclamation du Salut porté par ce discours aboutit à l'annonce d'une présence vivante de Dieu dans l'existence des individus et des peuples par une action de « reprise et assomption » de l'œuvre humaine et, par cela, à une nouvelle ouverture de l'Histoire.

Du point de vue formel, nous pouvons affirmer que Jacques Ellul est auteur d'une théologie ayant des caractéristiques reconnaissables : elle est une théologie *dialectique*, vis-à-vis de la sociologie et de l'histoire ainsi que du point de vue méthodologique, mais aussi *critique*, toujours en contrepoint par rapport aux autres théologies et à la mentalité technicienne. Surtout, elle maintient un point de repère constant dans la perspective *éthique* : la « raison d'être » de la théologie de Jacques Ellul est de fournir au Christianisme le *missing link*, le lien perdu entre l'annonce biblique et le vécu de chaque jour. La raison principale de cela est, affirme-t-il, qu'une « radicalisation éthique » est nécessaire aux temps du système technicien[1]. Bien évidemment, tout d'abord, la théologie de Jacques Ellul garde pendant toutes ces années, dans toutes les œuvres et malgré les aléas de la biographie de son auteur, une constante : le cap jamais abandonné de la Révélation biblique.

5 Mise(s) en perspective : espérance et liberté

La théologie de Jacques Ellul présente au moins deux spécificités thématiques : l'enracinement dans l'eschatologie et la réflexion sur le « possible ». Elles représentent les deux approches principales d'une critique théologique adressée au système technicien et au nouveau Sacré de l'être humain de la postmodernité. Il est important de rappeler qu'il y a, à la base de ces affirmations, la conviction que la tâche de la Théologie est d'assumer et de concrétiser une critique constante et attentive de la Technique. « Pour que l'homme acquière une conscience suffisante, il faut qu'il puisse se distancier du fait en tant que tel ; pour acquérir une maîtrise, il faut qu'il ait les moyens de

[1] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, pp. 310-312. Il est intéressant de remarquer le sens « positif » donné par notre auteur à un vocabulaire – celui de la « radicalisation » - aujourd'hui très sombre. P. 310-311 : « Il est en effet tout à fait essentiel de comprendre que dans cette situation, l'éthique ne peut être que radicale. Ce qui ne veut pas dire plus intransigeante, ni comporter un élément d'hostilité … Autrement dit d'abord situer l'Ethique à la racine de la situation : il faut remonter au point de naissance, là où la situation s'est créée, au point d'origine, au point de causalité pour employer un vocabulaire périmé. Donc, ne pas envisager les conséquences mais la source. … Or, nous tenons que la racine ne se trouve jamais dans l'objectif, le système lui-même, l'institution, la structure, mais dans l'esprit qui les provoque ou les induit ».

s'établir lui-même en confrontation et tension par rapport à la Technique ; pour acquérir une rationalité supérieure (et non déterminée par la Technique même), il faut qu'il puisse procéder à une critique du fait »[1]. Tout cela car « la seule indépendance que l'homme ait envers la Technique doit être une indépendance critique, jouant à l'intérieur du système technicien, mais enracinée dans ce qui lui est extérieur »[2]. La Théologie, plongeant ses racines dans la Révélation et dans le Transcendant, est le seul outil capable de conduire l'individu à son autonomie critique envers la Technique.

La première spécificité est donc liée à l'*eschaton*[3] : le premier pas est de proposer la distinction entre « théologie espérance » et « théologie de l'espérance ». Jacques Ellul propose une théologie *de* l'espérance, certainement pas une « théologie espérance » : une théologie regardant au présent, d'un côté, avec le but d'en faire une lecture critique capable de poser sérieusement la question du sens. L'histoire doit être lue et comprise à partir de la perspective eschatologique, affirme Ellul. La théologie eschatologique fonde sur le présent son regard vers le futur et l'eschaton, car c'est bien dans l'horizon de la Promesse que se situe le sens profond de l'existence et de l'Histoire. Le discours sur l'*eschaton* est parmi les trois que nous avons décidé d'approfondir dans la troisième partie de notre recherche : il représente sans doute une question prioritaire pour la théologie de notre temps.

La deuxième spécificité thématique que nous avons choisi de retenir est celle de la réflexion sur le possible et sur l'impossible que la Théologie est appelée à porter. Le fait que cette question devienne un sujet central se fonde, lui aussi, sur l'idée que la Théologie doit porter un regard critique sur la Technique. Or, le critère du « possible » est certainement parmi les premiers à examiner lorsqu'on fait face à un système pour lequel la valeur la plus importante est l'efficacité. La Théologie se propose alors comme une pensée dont la vocation principale est la critique de l'attitude technicienne visant « l'effacement du passé pour une projection vers un impossible réalisé »[4]. Là où le système technicien réduit l'impossible à « impossible-pour-le-moment », mais ancré dans le concret et l'immanent par le fait qu'il sera « réalisable demain » grâce à la Technique, la Théologie lance son appel et vise à une réappropriation de l'impossible pour le restituer à la relation avec le

[1] *Ibid*., p. 271.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., p. 268 : « Or c'est en définitive un choix non pas entre deux formulations théologiques plus ou moins conformes à un donné biblique stable et préexistant, mais au contraire un choix de type eschatologique, parce que concernant la possibilité ou l'impossibilité pour l'homme de faire son histoire ».
[4] *Ibid*., p. 173 : « Le passé ne présente strictement plus aucun intérêt, parce que c'est un passé antérieur à l'avènement technicien. … Tout a changé, par la Technique seule. … Et quand on nous parle de l'espérance vers un impossible, c'est en fait l'image 'métaphorique' pour l'opération technique : en effet, ce n'est pas un impossible effectif…, mais bien un 'actuellement impossible, mais réalisable demain' ».

Transcendant. Tout se joue sur les moyens – sur le *medium*, et dans le domaine de ce champ sémantique : les moyens et la médiation[1]. Cette réflexion est cruciale, dans la dynamique de la théologie ellulienne[2] : de son côté, « la Technique nous contraint à nous situer dans l'ordre des moyens ». Mais contrairement à ce que les stéréotypes nous ont appris, « une théologie fidèle bibliquement ne peut aussi s'intéresser qu'à cela. … Tout ce qui est de l'ordre de la Fin, de l'*Eschaton*, du Salut, de la vie éternelle, tout cela est *donné*, c'est un déjà fait, c'est un acte de la grâce ». La question de la Fin ayant été réglée par grâce, à travers le processus de reprise et d'assomption des œuvres humaines de la part de Dieu, ce qui est encore à affronter est justement le conflit sur les moyens qui éclate entre la Théologie et la Technique. Par conséquent, l'origine du conflit se situe sur la signification que l'on attribue aux moyens. Pour la Théologie le moyen est la recherche d'un style de vie à trouver par rapport à une Fin, un Sens, à l'horizon donné de l'*eschaton* : « La seule question théologique est 'comment vivre en fonction de cette fin donnée par grâce ?' ». Pour la Technique le moyen est fonctionnel à l'efficacité en tant que telle, et par conséquent il fait appel à la Puissance seulement. Au creux de cette rupture se situe l'appel ellulien à une éthique de la non-puissance : « La non-puissance n'est donc pas Moyen pour obtenir une fin satisfaisante quelconque, elle est tout un style de vie qui met tout en jeu et en question, mais elle est moyen en ce que (et cela seulement) elle se situe à l'opposé des moyens de puissance technique, elle les place dans une situation de critique radicale »[3].

Mais si le *medium* est à l'origine du contraste que nous venons d'analyser, il est à la racine sémantique aussi de la modalité à travers laquelle Ellul parle de l'espérance. Ce deuxième contraste se joue sur le fait que dans le système technicien nous sommes dans un système clos, à l'intérieur duquel la Technique est le seul médiateur possible[4]. Ceci rentre forcément en contraste avec la Révélation biblique par laquelle le seul médiateur est Jésus-Christ : « Or nous savons que dans la Révélation Jésus Christ est le médiateur, le seul médiateur (évidemment non technique) et que sa médiation n'est absolument pas de la même qualité que celle de l'opération technicienne »[5]. C'est ici que l'espérance entre en jeu, forte de la définition ellulienne de « passion de l'impossible »,

[1] *Ibid*., p. 321 : « Je rappelle d'abord la position théologique classique selon laquelle le rôle de la théologie est de définir des *fins*. … Je rappellerai ensuite un courant de pensée auquel je me rattache selon lequel les moyens déterminent et définissent la fin … Je rappellerai enfin ma position personnelle selon laquelle le *seul* problème qui se pose en notre société (en tant que problème) est celui des moyens ».

[2] *Ibid.* pour les citations de ce paragraphe.

[3] *Ibid.*, p. 322.

[4] *Ibid*., p. 337 : « La Technique est devenue le médiateur universel, non seulement parce qu'elle est le milieu dans lequel l'homme vit, mais encore parce que, système de moyens, et conçue en tant que moyen, elle s'est imposée partout ». Voir aussi Jacques Ellul, *Le système technicien*, *op. cit.*

[5] *Ibid*.

d'anti-destin. Là où la Technique forme un système fonctionnant sur la causalité et visant l'efficace, l'Espérance chrétienne « est le processus d'introduction dans la situation concrète d'une dimension inattendue, d'une force nouvelle, de nature différente de tout ce qui était intervenu jusqu'ici, et de restitution d'une possibilité de jeu. Lorsque les jeux sont faits, l'espérance c'est la distribution d'une carte supplémentaire, inattendue, a-normale, a-typique, qui vient bouleverser et les règles du jeu et la donne déjà effectuée. C'est vraiment l'insertion de l'impossible. Non pas du 'pas encore possible' »[1]. L'Espérance brise la causalité, et par cela elle avance dans le combat contre le destin figé des mécanicismes techniciens[2].

Il y a là un lien à approfondir : l'espérance advient lorsqu'on n'a plus de « possibles » possibles. Donc, lorsqu'on n'a plus aucune liberté. Elle est donc, dit Ellul, « introduction d'un 'possible-impossible' dans la situation de maintenant »[3]. Les racines Kierkegaardiennes du discours sont tout à fait évidentes, l'éloge d'Abraham est là, ainsi que « l'impossible possibilité »[4]. Ceci est bien l'enjeu de la liberté, l'annonce confiée à la prophétie. Effectivement, c'est à la prophétie, selon Ellul, que revient la tâche d'exprimer l'espérance immédiatisée : car elle n'existe pas pour annoncer des « prévisions », mais plutôt « elle introduit dans le circuit normal des causes et des effets une réalité inattendue. … La prophétie n'est jamais qu'une anticipation du 'jugement dernier' actualisé »[5]. Le seul événement certain à venir, pour la prophétie, est la rencontre de cette réalité avec la Réalité de la Révélation, ce que va arriver à travers un dépassement de tout essai de médiation de la part de la Technique et des causalités : « La prophétie détruit toutes les médiations pour nous placer dans une relation directe avec Dieu et avec ce que je suis dans ce monde tel qu'il est »[6].

Eschaton et prophétie, alors, sont deux thématiques qu'il serait intéressant de reprendre comme défis adressés à la théologie du XXI^{ème} siècle. Nous allons tenter de relever ce défi, et essayer, dans la partie finale de notre travail, de travailler à un dialogue avec la réflexion théologique de notre temps.

---

[1] *Ibid.*, p. 341.
[2] *Ibid*., p. 338 : « Dans le perspective chrétienne, cet ensemble de caractères du système technicien et des relations humaines qui s'y trouvent incluses et déformées, est essentiellement mis en question par l'Espérance (introduction du *Novum*) et l'espérance immédiatisée (c.-à-d., d'une part non rejetée à la fin des temps, d'autre part s'exprimant dans sa plénitude de façon directe). L'Ethique qu'on observe est une éthique de la liberté fondée sur l'espérance ».
[3] *Ibid*., p. 342.
[4] *Ibid*., p. 343 : « L'impossible est impossible. Il est bien vécu comme tel par Abraham, mais il est vécu dans l'actuel, avec une plénitude d'espérance telle que se réalise ce qui restait impossible ».
[5] *Ibid*., p. 345.
[6] *Ibid*., p. 349.

PARTIE III
Perspectives : prophétie, *eschaton* et espérance

« Il prenait son temps : il était fidèle. Et la fidélité prend du temps. »
Gabriel Vahanian, à propos de Jacques Ellul, novembre 1994

Nous avons atteint la partie finale de notre parcours. Que cela soit une fin où une nouvelle ouverture, nous le verrons avec le temps. Ce qui est sûr, à notre avis, c'est que nous avons pu opérer une « reprise » au sens kierkegaardien du discours de l'espérance dans l'œuvre de notre auteur. Nous aimerions maintenant approfondir et mettre en perspective ce que nous avons récolté jusque-là suivant deux premières pistes thématiques : la prophétie et l'*eschaton*. Elles nous paraissent deux enjeux fondamentaux pour approcher le discours de l'espérance dans sa perspective théologique. Ce que notre auteur disait surtout dans les premières années de la décennie 1970 n'a pas été mis de côté, bien au contraire : la réflexion sur l'espérance a été la base de *L'éthique de la liberté*, mais de façon plus générale elle représente une composante essentielle de la lecture analytique des temps modernes proposée par Jacques Ellul. Le discours plonge ses racines, nous l'avons vu, dans *Présence au monde moderne*, et dès les premiers écrits il a accompagné l'œuvre de notre auteur de façon plus ou moins explicite. Plus que cela : il nous paraît, à la fin du chemin de relecture et d'approfondissement que nous avons suivi, que le sujet garde toute son actualité, et que les perspectives que nous avons mises en évidence peuvent contribuer à en proposer un utile prolongement de réflexion pour la théologie de notre temps.

Nous avons identifié en André Neher une source fondamentale pour Ellul dans sa réflexion sur la prophétie comme réponse humaine au silence de Dieu. A partir d'un approfondissement de la relation entre la source et l'héritier, nous allons mettre en évidence des éléments qui pourraient être utiles pour bâtir un parcours d'actualisation et de « ressourcement » pour la théologie de notre temps. Henry Mottu nous paraît pouvoir être un interlocuteur très intéressant : très bon connaisseur de la théologie de l'espérance dans sa version moltmanienne, il est également auteur d'une réflexion sur le geste prophétique qui nous interpelle.

Gabriel Vahanian, pour sa part, est parmi les plus importants interlocuteurs de Jacques Ellul dans le champ théologique. Le débat entre les deux sur l'*eschaton* et l'idée d'utopie est fascinant, et peu connu jusqu'ici. Comme l'espérance penche vers le futur, une réflexion approfondie sur le côté

eschatologique de la pensée de notre auteur nous paraît indispensable : non pas seulement pour contribuer à un pas ultérieur dans l'étude de la théologie de Jacques Ellul, mais aussi parce que le thème de l'utopie, de l'apocalyptique, des contenus de la Promesse, nous paraît pouvoir figurer parmi les thématiques qui constituent des défis pour la théologie du XXI^{ème} siècle.

1 Des Prophètes

La thématique de la prophétie est abordée par notre auteur sous deux perspectives : celle de la lecture exégétique et celle selon laquelle la prophétie serait un enjeu prioritaire pour la présence chrétienne au monde. Ces deux axes nous conduiront depuis les textes d'André Neher, source prioritaire d'Ellul dans la réflexion à ce sujet, à travers l'identification des interpellations principales que la prophétie pose à l'espérance, jusqu'à dialoguer, comme annoncé, avec Henry Mottu. Il nous semble important d'approfondir tout d'abord cette thématique, car la prophétie est sans doute un point d'appui fondamental pour le discours de l'espérance : le prophète, tout en apportant une Parole qui ne vient pas de lui-même, a à la base de sa mission la tâche d'indiquer le futur, les événements à venir, à partir de la critique du présent, en soulignant que les êtres humains ont une responsabilité à porter dans la construction de ce qui viendra. La mission du prophète est adressée à d'autres : les destinataires effectifs du message qui lui a été confié. Par cela, bien évidemment, il manie l'espérance – surtout l'espérance des autres et des communautés.

1.1 La source : André Neher

Le fait qu'André Neher ait été une source fondamentale pour Jacques Ellul est indéniable, quoi que cela n'ait pas vraiment été approfondi jusque-là. Deux livres du savant alsacien ont particulièrement été en dialogue avec notre auteur : *L'exil de la parole* et *L'essence du prophétisme*[1].

[1] André Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, *op. cit.* ; *L'essence du prophétisme*, Paris, Seuil, 1972 (original PUF, 1955). Une troisième œuvre, *Notes sur Qohélét – L'Ecclésiaste*, Paris, Ed. de Minuit, 1951, dont nous avons également parlé, est aussi très importante pour notre auteur, mais elle l'est moins pour la mise en perspective que nous entendons faire ici.

1.1.1 Le silence et Dieu

L'exil de la parole est parmi les rares livres ne recevant que des éloges de la part de Jacques Ellul, qui le cite tout au long de *L'espérance oubliée*. Nous pouvons sans doute le situer parmi les sources principales de ce texte, et approfondir au moins trois thématiques que notre auteur a reprises de Neher : la question du silence de Dieu, le thème de la liberté et celui du temps. Un peu plus en passant, dans le cadre spécifique du discours de l'espérance et de la prophétie, il y a deux autres points en commun entre nos auteurs : d'abord, le fait de souligner que Dieu est premièrement celui qui interpelle l'être humain, et qui lui pose des questions fondamentales : « Où es-tu ? » « Où est ton frère ? »[1]. L'autre élément en commun, tout en n'étant pas central chez Neher, l'est devenu chez Ellul. Nous en trouvons des traces dans la lecture que Neher propose de la péricope de la tour de Babel[2]. La société de Babel, bâtie « sous le signe de l'avoir », est une société qui emploie des « mots fermés »[3], qui opère dans le but d'une « conversion de la nature en artifice » portant à un monde clos, à un système clos – tout à fait proche du système clos de la Technique, tel qu'Ellul le décrit[4]. Dans cette réalité un renversement s'opère, par lequel l'artifice devient plus important et assume davantage de valeur par rapport à la vie humaine : preuve en est « le saisissant midrash qui enseigne que lorsqu'un homme tombait de l'échafaudage de la Tour de Babel, personne ne s'en souciait, mais que la cassure d'une brique provoquait deuils et pleurs »[5]. Encore plus « ellulien » est ce que Neher affirme par la suite, indiquant « la tragédie de la démission de l'homme devant l'art(ifice) » : le silence et l'efficacité des artéfacts mettent l'être humain en discussion et déclenchent une profonde crise. Aveuglé par la silencieuse perfection de la machine, et poussé par cela à une attitude ambivalente entre l'idolâtrie et la jalousie à l'adresse de celle-ci et de son fonctionnement[6], il jette ainsi les bases de ce qu'Ellul définira comme le processus de sacralisation

[1] *Ibid.*, p. 108.
[2] *Ibid*., p. 113-118.
[3] *Ibid*., p. 114 : « A l'intérieur du royaume de Babel, la transmission de la parole se faisait sans grincement, ni hésitation, et les paroles manquées y étaient aussi rares que les briques cassées. Chaque *davar* se maniait de la main à la main, comme une chose ».
[4] *Ibid*., p. 114 : « Mais la première des opérations inventées par les gens de Babel, la conversion de la nature à l'artifice, a provoqué quelque chose de plus grave que d'emmurer la parole humaine dans la matière. Celle-ci, par le coup de pouce qui la rend artificielle – et artistique – est revêtue soudain d'une sorte d'attrait magnétique : elle est parée d'un *plus* par rapport à l'homme, qui aspire à lui devenir semblable, sans toutefois jamais y réussir. Aucun homme n'atteindra jamais l'industrieuse précision de la machine, l'altière plasticité de la statue. Au-dedans des choses artificielles et artistiques travaille une force devant laquelle l'homme ne peut que s'incliner. Et cette force est *silencieuse* ».
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid.*, p. 115 : « Le travail silencieux et efficace de la brique, la présence immobile de l'œuvre d'art dans les dimensions de son temps et de son espace, exercent sur l'homme comme une sorte de tentation, l'invitant à devenir semblable à cette chose, aux harmonies parfaites et apparemment indestructibles. Les superbes percées de la cybernétique ont

de la Technique. Plus encore : Neher souligne l'importance de la racine du terme *hôl*, qu'il décrit comme « celle de l'ambiguïté humaine » qui « marque parfaitement le double pouvoir, à la fois inventif et destructeur de l'homme » et qui ne peut conduire qu'à la remarque tragique : « Dans son ascension inventive, l'homme travaille, pas par pas, à sa chute »[1]. Cette thèse se rencontre en filigrane dans les études de Jacques Ellul sur la Genèse et dans l'idée que l'homme a, par le moyen de l'invention des techniques, entamé le chemin de la Chute.

Prenons le temps d'approfondir les trois grands thèmes en commun entre Neher et Ellul que *L'exil de la parole* nous indique. Les traces les plus explicites concernent la thématique centrale du livre, le silence de Dieu, et l'approche particulière à ce sujet proposée par la culture juive, à laquelle Neher appartient. Le silence de Dieu est à la fois une éclipse, comme Buber l'avait défini, et une porte, suivant l'image de Wiesel[2]. Nous avons vu comment, de l'avis d'Ellul, le silence de la part de Dieu a à voir avec la déréliction et avec l'espérance ; il représente le défi mutuel que Dieu et la créature humaine vivent dans l'histoire – et tout particulièrement dans l'histoire de la Promesse. De son côté, dès le début de *L'exil de la parole*, en proposant des typologies du silence de Dieu ainsi qu'une sorte de diagnostic, Neher suggère entre autre que le silence entre Dieu et Ezéchiel nous apprend qu'il y a des situations dans lesquelles « Dieu se tait parce que l'homme l'entraîne dans son silence »[3] : une expression très proche de celles que l'on a rencontrées dans le diagnostic ellulien de la déréliction. Face au silence de Dieu, les prophètes représentent une approche, sinon privilégiée, au moins particulière : les prophètes *vivent*, pourrions-nous dire, le silence de Dieu et pas seulement sa Parole. Et les réactions sont multiples, que ce soit Job, Ezéchiel, Jonas ou Abraham (qui, lui aussi, serait un prophète car il a bien reçu la Promesse de la part de Dieu, et il a « vu » ce qui allait arriver). Un cas à souligner, qui construit un lien particulier entre Neher et Ellul, est celui du prophète Elie : « Elie met Dieu au pied de son propre mur, et l'oblige à assumer ses propres responsabilités en souveraine liberté »[4]. Comment ne pas voir en filigrane, dans ces mots, la véhémente exhortation de *L'espérance oubliée* à exiger, en temps de déréliction, que Dieu revienne,

---

récemment ouvert à l'homme ce royaume des ordinateurs, plus souples et plus sûrs d'eux-mêmes que le cerveau de l'homme. … Et les pas souples et silencieux du Golem, comme aussi les rouages souples et silencieux du cerveau électronique, résument l'attrait magique du silence artificiel sur le *homo loquens* : les paroles que celui-ci est obligé de dépenser sont l'image même de son propre échec, du gaspillage de ses efforts, qui n'aboutissent à rien, sinon, en fin de compte, à cette mort, aussi banale dans son coup d'arrêt, que la succession des arrêts, des obstacles, des reculs et des échecs dont est faite l'étoffe de la vie humaine ».

[1] *Ibid*., p. 117.

[2] Elie Wiesel, *Les portes de la forêt*, Paris, Seuil, 1985 (1964[1]). L'avant-dernier chapitre de *L'exil de la parole* est inspiré par les écrits d'Elie Wiesel : « Le silence et l'être : Elie Wiesel », pp. 228-245.

[3] André Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 24.

[4] *Ibid.*, p. 90.

qu'il s'acquitte de son rôle et de sa Promesse ? Le prophète, par la force de sa relation privilégiée avec la Parole-*davar* divine, occupe une place particulière dans le combat de l'espérance. Dans ce cadre, il n'est pas étonnant finalement de remarquer que *L'exil de la parole*, en parlant du silence d'Auschwitz, des liens entre l'horreur de la Shoah et l'espérance unique qui l'habite, ne cite pas seulement les écrits de Bloch mais aussi Edmond Fleg, auteur de « l'admirable méditation » qu'Ellul rappelle dans *L'espérance oubliée*[1].

La liberté est le deuxième fil rouge nous accompagnant dans ces parallélismes : liberté de Dieu d'un côté, de l'être humain de l'autre, don reçu de Dieu qui insère l'aléa dans l'histoire. La liberté est définie par Neher comme « la loi » de l'être humain[2]. Mais en même temps, elle représente un risque : les deux paragraphes qui terminent le chapitre sur le silence en tant que « défi » lancé aux prophètes ont pour titres « Le risque de la liberté, c'est l'avenir » et « Le risque de l'avenir, c'est le silence »[3]. Par cela, un lien fondamental est lancé vers la troisième thématique commune, en cette œuvre, entre Jacques Ellul et André Neher : celle du temps. Voici un passage central :

> « Nombreuses sont les connexions, entre la liberté et le silence, mais la plus profonde, et la plus difficile pour notre métier d'homme, c'est certainement dans la *dialectique du temps* qu'elle est allée se loger. Car le bondissement de l'acte libre suppose un *instant*, un instant de sursaut où se bande l'énergie du choix en une tension suprême et décisive. Or, l'instant est l'esclave du temps et de ses fatales catégories : il ne peut s'implanter que sur cette passerelle éphémère et fragile que nous appelons présent, et, s'il ne veut être aussitôt balayé, il lui faut, du haut de cette passerelle, affronter stoïquement, lâchement ou héroïquement l'avenir. Jamais l'acte libre ne pourra utiliser le passé autrement qu'en tremplin, et le présent, autrement qu'en rampe de lancement ; mais l'objectif de la liberté, ce ne peut être que l'*avenir* »[4].

Le choix d'un acte de liberté peut occuper l'instant d'un éclair dans le présent. Mais la liberté vise l'avenir : et il s'agit d'un instant qui peut conditionner le futur en son entièreté, et qui ouvre le regard sur la multiplicité de futurs et de possibilités. Cela suggère une évocation kierkegaardienne : la liberté absolue est située avant le choix, non pas pendant celui-ci et moins encore après.

Sous la forme de risque, la liberté est aussi, à l'avis de Neher, l'un des principaux fondements de l'espérance, car elle est une « espérance-défi », fondée sur « l'une des notions les plus effrayantes

---

[1] Edmond Fleg, *Nous de l'espérance*, *op. cit*., cité par Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit.*, p. 165, et par André Neher, *ibid*., pp.156-157.

[2] *André Neher, L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz, op. cit,* p. 160 : « Dans le cosmos, où chaque créature possède sa loi, et ne peut en suivre ni en obtenir d'autre que la sienne, *l'homme a pour loi d'être libre* : il constitue, dans l'infini paysage de la Création, *la réserve de liberté* ».

[3] *Ibid*., pp. 180 – 184.

[4] *Ibid*., pp. 182-183.

inventées par la terrible et dure logique de la théologie juive : la liberté de l'homme »[1]. Voici un autre point de contact avec la définition d'espérance proposée par Ellul : l'espérance est l'insertion de la possibilité, de l'aléatoire, dans le futur, et cette action est possible grâce à la liberté que Dieu a donnée à l'individu.

A l'intérieur de la vision de la liberté comme étant la composante constitutive et en même temps aléatoire de l'individu, la liberté *du prophète* apporte des éléments ultérieurs. Les prophètes, tels que Neher les voit, sont des « aiguilleurs de l'histoire » qui essayent souvent d'échapper aux décisions divines qui les concernent, qui osent le risque de leur propre liberté *même* face à Dieu[2]. La liberté des prophètes, donc, n'est pas « la liberté banale, physique et politique, à l'édification de laquelle ils ont tant contribué au sein de la Cité humaine, mais aussi et plus encore, la liberté subtile, métaphysique et spirituelle : leur existence en est comme un laboratoire permanent »[3]. Par ce que Bloch, rappelle Neher, appelait un « double renversement de la dynamique de l'utopie », les prophètes deviennent ainsi les icones de la lutte de l'être humain contre son destin. Nous retrouvons chez Neher, alors, une formulation que nous connaissons chez Ellul : celle de la relation dialectique entre liberté et nécessité. Assumer un rôle prophétique signifie, pour les deux, contraster la vision du *fatum*, de l'*ananké*, à l'intérieur duquel l'être humain n'a point de possibilité de choisir son parcours, et ouvrir à nouveau le futur sur le possible, sur l'effective réalité d'un demain libre. Et c'est ici que nous réalisons que le chemin de la liberté impacte avec violence la vie du prophète : l'histoire de la prophétie biblique nous apprend que, finalement, celui qui est appelé à porter la Parole de Dieu au peuple voit sa propre liberté complètement défaite par l'action divine. « De là découle l'un des aspects les plus tragiques de l'expérience des prophètes : leur existence crée la liberté du dedans de la pire des servitudes »[4].

[1] *Ibid*., p. 157.

[2] *Ibid*., p. 162 : « La Révélation n'est pas faite au Sinaï, dans l'éblouissante imposition d'une évidence : elle est un harcelant défi, une chasse à l'homme, dans laquelle Dieu n'est pas assuré par avance de trouver sa proie. Parmi les aiguilleurs efficaces de l'histoire, certains ont voulu échapper au harcèlement divin. Ces sont les *prophètes*. Visés en première ligne, ayant l'impression d'être concrètement traqués par la Parole comme du gibier, refusant de braquer l'aiguille dans un sens ou dans l'autre, ils ont, parfois, cédé à la tentation de déserter leur poste. Et pour réaliser cette désertion, ou plutôt, pour se retirer ainsi dans le désert, ils ont fait appel à l'arme secrète de la liberté qu'est ce désert de la parole que nous appelons silence ».

[3] *Ibid*.

[4] *Ibid*., p. 163 : « Aiguilleurs de l'histoire, ils le sont, certes, mais à la manière des aiguilleurs d'un convoi qui ne peut passer qu'en les écrasant. Je les comparerais volontiers à ces gardiens de phare qui maintiennent leur lampe braquée sur les flots déchaînés par la tempête : eux-mêmes meurent, épuisés, la main crispée sur la lampe, mais le navire a franchi l'écueil et poursuit sa route. Ce sont les sacrifiés de l'espérance. Comme Samson, ils meurent captifs, - mais non avec les Philistins, - avec la liberté : elle surgit victorieuse des ruines qui les recouvrent ».

Après le thème du silence et celui de la liberté, le troisième élément que nous rencontrons chez André Neher, et que nous reconnaissons comme racine d'un autre thème cher à Jacques Ellul, est celui du temps. Reprenons le discours sur les liens entre la liberté, le choix et le futur :

> « C'est en lui [en l'avenir], et en lui seul, qu'elle [la liberté] découvre sa raison d'être et son champ d'action. Lorsque la liberté prétend s'exercer sur le passé ou sur le présent, elle se transmute en servitude : c'est la liberté de Sisyphe, qui s'imagine être libre lorsqu'il remonte chaque jour les pentes qu'il a déjà franchies hier, et qui apprend, au soir, dans la dégringolade au point mort de la vallée, qu'il lui faut recommencer, en esclave, un travail forcé et inutile. Les philosophies de la liberté ne sont-elles pas toutes des philosophies de l'avenir ? Ne propulsent-elles pas, devant elles, ces variations sur le futur que sont le rêve, l'utopie, l'espérance ? »[1]

Une fois de plus, le lien profond entre liberté, espérance et histoire est énoncé. Ce qui manque ici est le fait de souligner l'importance, par contre, d'une approche consciente et lucide sur le présent et sur l'histoire. Le prophète dénonce, effectivement, une situation qui ne fonctionne pas, une apostasie, un manque de la part du peuple d'Israël envers Dieu. Mais, chez Neher, il s'agit plus souvent d'une partie du 'j'accuse' divin duquel le prophète n'est que rapporteur. Voici une différence importante entre la source et l'héritier : il n'y a pas de « pessimisme de l'espérance » chez Neher, tel qu'en parle Ellul. Pour Jacques Ellul, le regard critique sur la réalité est plutôt porté par le sujet qui espère, car l'espérance vécue appelle à avoir ce genre de regard.

Tout au moins, l'avenir est et demeure aléatoire, libre. La manière dont Neher en parle est très lyrique : « Seul l'avenir est silencieux »[2], affirme-t-il. Comme il rentre dans le domaine du « pas-encore », il fait aussi partie de ce qui n'a pas encore été dit, de ce que l'on ne peut pas raconter, sinon par la prophétie, qui reste quand même encadrée dans le possible, mais pas forcément certain. En ce sens, il est silencieux. Tout en étant une réflexion remarquable, Neher aurait pu, à notre avis, spécifier davantage que « seul l'avenir est silencieux » d'un silence spécifique, celui de l'espérance et de l'attente qui confie. Présent et passé aussi peuvent plonger dans le silence, mais

[1] *Ibid.,* p. 182-183.

[2] *Ibid.*, p. 183-184 : « Des trois dimensions du temps … Seul l'avenir est silencieux. Comme le silence, l'avenir ne dit rien de lui-même, d'abord parce qu'il est pleinement incapable de Parole : n'ayant rien vécu, ni digéré, comment pourrait-il dire le néant qui l'habite ? Mais surtout l'avenir est ambigu comme le silence. Il peut tout offrir et se donner par vagues successives, dont chacune, suturée sur la précédente, conduit un peu plus loin sur le chemin de l'éternité. Mais il peut aussi accéder à la surface vécue comme la bulle de savon, crevant à l'instant même où les rayons la traversent de leurs feux étincelants. Le risque de l'avenir, qui se confond avec le risque de l'espérance, c'est le risque du silence ».

hélas, dans des genres de silence ayant bien d'autres caractéristiques : celles de l'insouciance et de l'oubli, par exemple.

Jacques Ellul lie, comme nous avons vu, le silence de Dieu à la crise de sens dans l'interprétation de l'Histoire : « Le silence de Dieu c'est l'absence de l'Histoire »[1]. En soi, l'être humain ne construit rien, soutient Ellul, « et surtout pas l'Histoire ». Nous n'aurions que des successions d'événements sans aucun lien, sans aucune conséquence, s'il n'y avait pas « un point de référence fixe hors de ce courant, de cette succession ». Ellul reconnaît, bien évidemment, ce point de référence dans le Transcendant et dans sa Parole révélée : « C'est ici que la Parole de Dieu devient créatrice d'Histoire. De ces mêmes événements, de ces mêmes actions, elle tire une histoire qui reçoit orientation et signification »[2]. La Parole de Dieu – le chevalier blanc de l'Apocalypse, ne l'oublions pas – fait partie des éléments qui donnent le sens aux événements de la vie de l'individu et des peuples. Quand Dieu parle, « seule la parole de Dieu qui donne à la conscience de l'homme l'illumination de ce qu'il est en train de vivre, qui lui permet de discerner qu'il y a en effet une histoire, est à ce moment-là créatrice d'histoire »[3]. Où est la clé de voûte ? Dans le fait que celui qui porte la parole de Dieu, le prophète, porte avec celle-ci aussi l'espérance, car en temps de silence de la part de Dieu, c'est aux porteurs d'espérance de rappeler que l'Histoire a un sens, et que l'espérance est justement ce qui ramène chacun dans une perspective (avec ouverture eschatologique) de sens.

1.1.2 Essences prophétiques

Le rôle de la figure prophétique en tant que guide dans la réflexion sur le temps et sur le sens de l'histoire est l'une des notions centrales de la deuxième œuvre d'André Neher que nous présentons ici. Centrée sur la figure, l'histoire et la tâche de la prophétie, *L'essence du prophétisme* représente une source ayant avec les écrits d'Ellul une relation plus articulée mais pas moins intéressante. Nous ne la rencontrons pas explicitement dans *L'espérance oubliée*, mais notre auteur la cite dans *Théologie et Technique* comme étant le meilleur exemple parmi « les travaux innombrables théologiques, historiques et psychologiques » à ce sujet[4].

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit.,* p. 94.
[2] *Ibid*., p. 95.
[3] *Ibid.*, p. 96.
[4] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, p. 344.

Il faut tout d'abord souligner une remarque introductive de Neher : la prophétie doit être étudiée, affirme-t-il, « comme une catégorie de la révélation », car elle est « une relation entre l'éternité et le temps, un dialogue entre Dieu et l'homme »[1]. Or, nous avons déjà parlé de l'importance assumée par le discours du temps, non pas simplement dans la pensée ellulienne en général, mais aussi dans le cadre spécifique du discours de l'espérance vis-à-vis de la déréliction. La prophétie contribue à la tâche - qu'Ellul attribue à l'espérance - de bâtir les liens entre le temps et l'éternité, entre l'histoire et l'absolu, ainsi qu'entre le Transcendant et l'individu. Cela se fait à travers le langage de la Promesse qui est, elle aussi, une « catégorie de la révélation ». Une deuxième affirmation nous aide à avancer avec cette définition : « La prophétie n'est pas seulement le lieu d'une révélation. Elle est le chantier de toute expérience révélée. C'est par le travail de la prophétie que l'absolu se livre en termes relatifs. Par le prisme de la prophétie, le temps de Dieu se reflète en multiples temps de l'histoire »[2]. André Neher présente une figure prophétique dont la fonction est celle du médiateur, de l'interprète qui accompagne le Transcendant et l'individu vers une reconnaissance et vers une rencontre mutuelle. Passeur d'une Parole que ne lui appartient pas, il ne fonctionne pas simplement comme messager, mais comme médiateur entre la dimension humaine et celle divine, dans les deux directions. Ce sont les prophètes, dit Neher, qui ont apporté la contribution principale à ce que l'histoire du peuple de l'Alliance puisse finalement trouver un sens et montrer un objectif : « Le temps biblique est donc complexe : il comprend, à la fois, les tentations spirituelles que le monde offrait aux Hébreux d'autrefois, et les directions originales que ces mêmes Hébreux donnaient à leur propre conception du monde. … La mise en ordre définitive, l'attribution d'un sens authentique hébraïque à la progression du temps biblique fut, étape par étape, l'œuvre des *prophètes* … le temps *biblique* est caractérisé par un effort constant pour accéder au niveau *prophétique* »[3]. La révélation se situe à l'intérieur de l'horizon de la Promesse, car elle « attribue un sens » au déroulement chronologique des événements : ce qui avait été promis est en train de s'accomplir.

Néanmoins, la révélation n'empêche pas la souffrance du prophète : ce thème aussi était déjà présent dans *L'exil de la parole*. Neher nous propose ici une autre perspective sur la déréliction, telle que le prophète la voit. Comme tout le monde, le prophète invoque Dieu et reste dans la possibilité que celui-ci refuse de répondre. « Ce que l'on espère, disait Ellul, ne définit et ne provoque et ne

[1] André Neher, *L'essence du prophétisme*, *op. cit*., p. 9.
[2] *Ibid.*, pp. 10-11.
[3] *Ibid*., pp. 15-16.

circonscrit en rien l'espérance »[1] : le fait d'invoquer Dieu implique celui de se confier à l'aléatoire – aux deux significations du *Peut-être*. En ce sens, pouvons-nous dire, le prophète est en première ligne en face du silence de Dieu. Recevoir la vocation prophétique implique la souffrance, car la liberté de l'individu est mise à l'épreuve, son histoire et son identité sont changées en profondeur et, quoi qu'il essaye de faire, celui qui est appelé à la prophétie finira par porter la Parole de Dieu. Mais elle implique la souffrance, surtout, car le prophète est le premier à réaliser qu'un mouvement vers « l'éclipse de Dieu » est en cours :

> « Intraduisible en termes humains, l'absolu refuse de s'expliquer. Il se réalise. Le prophète est, semble-t-il, l'organe non pas du Dieu qui se révèle mais du Dieu qui est en voie de se cacher. Le mouvement de Dieu vers le monde, au point où nous amène notre analyse, n'est pas une approche, mais un retrait. Dieu prend le prophète et l'emmène sur cette route secrète qui éloigne. La prophétie émane de l'absolu, mais d'un absolu qui se fait de plus en plus opaque à mesure qu'il se manifeste. C'est une marche avec Dieu, mais vers la nuit de l'inexplicable »[2].

L'abîme de la souffrance prophétique est donc dans le fait que celui-ci ne voit pas seulement la déréliction, mais il l'expérimente en premier. Mais cette remarque nous amène à établir un parallélisme fondamental entre les affirmations de nos deux auteurs : de la même manière par laquelle, au profond de la conscience de vivre un temps de silence de Dieu, l'espérance surgit et commence son combat, ainsi, lorsque la communication entre Dieu et les êtres humains est en souffrance, la figure prophétique est évoquée, appelée. Espérance et prophétisme sont les outils prioritaires dans la crise de la relation entre humain et divin.

Cela ne se termine pas ainsi : un acte existe, rappelle Neher, par lequel le prophète arrache sa liberté et l'exerce devant Dieu : la prière prophétique[3]. La prière du prophète est la parole qui vise à arracher Dieu à son silence, elle est le moyen par lequel l'être humain appelle Dieu à retrouver la

---

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit.*, p. 171. Un peu plus loin, aux pp. 184-185, en reprenant encore André Neher, *L'exil de la parole, op. cit.*, pp. 130-131, Ellul écrira que « lorsque l'homme reprend la parole pour contraindre Dieu à parler, lorsqu'il ne se lasse pas de heurter le silence de Dieu, lorsqu'il ne tolère pas que le Dieu de la Parole trahisse, et qu'il fait éclater son espérance, c'est alors qu'il obéit à la Parole de Dieu adressée à Abraham et que Neher traduit 'Va devant moi' (Gn XVII, 11). Marche devant, avance et montre le chemin 'Il est en avance sur Dieu'. C'est l'espérance contestant le silence de Dieu qui ouvre le chemin de la Parole de Dieu ». Voir Partie I, 2.3.

[2] André Neher, *L'essence du prophétisme*, *op. cit*., p. 300.

[3] *Ibid*., pp. 307-308 : « Partout où l'on retrouve une prière dans la bouche d'un prophète, elle a ce caractère d'entière liberté … Mais la prière des prophètes jaillit de l'homme et de son angoisse devant l'inexpliqué. Elle ne repose pas sur une affirmation mais sur une question. Elle est souvent désignée par le terme de *tephilla*, qui est loin de l'oraison et proche du débat. La prière prophétique est créée par l'homme. Elle ne répète pas ce qu'elle a entendu ou vu. Elle introduit dans le monde une parole nouvelle. La prière des prophètes c'est le *davar* de l'homme à côté du *davar* de Dieu ».

parole, à sortir de son silence, à revenir au dialogue. Car il s'agit bien d'un dialogue, entre Dieu et sa créature, dans lequel la Parole est attendue des deux côtés. « La prière prophétique est la question posée par l'homme à Dieu. Elle s'évanouit lorsque Dieu répond. Elle n'a de sens que devant le silence de Dieu ou (dans l'absolu cela revient au même) devant une question de Dieu »[1]. Une fois de plus, les mots de Neher résonnent dans les écrits d'Ellul : pas seulement dans la partie conclusive de *L'espérance oubliée*, lorsque le professeur bordelais propose la prière comme attitude fondamentale de l'espérance, mais aussi – et surtout, peut-être, dans *L'impossible prière*[2]. Aux temps de la déréliction, « nous tentons par la prière d'obliger ce Dieu à tourner son visage de nouveau vers nous, à agir comme Dieu au lieu de laisser l'humanité se débattre dans son brouillard et sa nuit. … Prier c'est donc engager ce combat avec celui qui est inconnaissable, insaisissable, inaccessible, indicible pour qu'enfin il soit, *hic et nunc*, celui qu'il a promis qu'il serait. … C'est parce qu'il a commencé à parler que la suite est possible »[3]. La prière, par cela, est à la fois prophétique et eschatologique.

1.2 Prophétie d'espérance

> « Car cette espérance surgit du dedans de la déréliction absolue. C'est une espérance littéralement échouée, comme échouent les radeaux des naufrages à la dérive. Rien ne peut les sauver. … C'est l'espérance contre tout espoir, celle de Job au verset 15, chapitre XIII de son Livre, lorsqu'il est mourant sur son fumier ; celle d'Ezechiel … celle de Jérémie … non, Jérémie n'est pas le 'type' du Christ, car l'espérance qu'il chante, et qu'il chante merveilleusement dans les chapitres 30 à 33 de son Livre, est l'espérance d'un Vendredi saint qui sait qu'il ne connaîtra jamais le carillon du dimanche de Pâques. En langage juif du XIII^e^ siècle, c'est l'espérance du martyre sans miracle … en transposition juive du XX^ème^ siècle, c'est l'espérance d'Auschwitz. *Espérance*, et non *Salut* : l'alternative est sobrement posée

[1] *Ibid*., p. 308.
[2] Jacques Ellul, *L'impossible prière*, *op. cit*., p. 718. En commentaire aux prières bibliques de déréliction, Ellul affirme : « Nous avons donc ainsi souvent le sentiment d'un monologue, et que c'est nous finalement qui interpellons Dieu. Mais au plus profond de nous-mêmes nous savons que c'est bien un dialogue, et nous n'ouvririons pas la bouche si nous ne le savions pas. … Et quand l'émotion de mon cœur, le tragique ou la joie de la situation me poussent à prendre la parole et à m'exalter vers un Dieu, peut-être absent, assurément silencieux … j'entre seulement dans un dialogue, ouvert et établi depuis le commencement. Dieu cherche cette relation-là, de prière. Et … toujours, il attend une réponse de l'homme qui prie et entre ainsi dans le dialogue, expression vécue de l''histoire ensemble' que Dieu, Emmanuel, veut mener avec les hommes ».
[3] *Ibid.,* pp. 736-737.

par Elie Wiesel (L*es Portes de la forêt*, p. 211) et il est fondamental que le choix s'opère, que la pensée soit du côté de l'espérance et non du côté du salut »[1].

Ils sont à plusieurs : Job, Ezéchiel, Jérémie, Abraham, Jonas : aucun doute que selon Neher le discours de l'espérance soit un discours prophétique. Plus que cela : la puissance prophétique de la parole est proportionnelle à l'état d'abandon, de déréliction dans laquelle l'être humain plonge. Cela est sans doute l'un des points de rencontre fondamentaux entre Neher et Ellul, et surtout l'une des thématiques - défi que nous voulons « lancer » à la théologie de notre temps. Entre prophétie et espérance, suivant les inspirations de nos deux guides, il nous paraît possible de détecter trois liens cruciaux : la racine biblique de la dialectique entre espérance et échec ; les spécificités du rôle du prophète ; les enjeux entre des concepts appartenant au même milieu sémantique : peut-être, possibilité, non-puissance.

1.2.1 *Nehama* et *azav*. A la racine d'une dialectique

« L'espérance est dans les 'quatre coudées' du silence, dans le temps de l'échec et dans son espace. Elle en partage le pain et la misère ; elle en est le compagnon et le double. Les deux n'opèrent ni la division de l'histoire, en un Avant et un Après, ni celle du monde en un Ici-Bas et en un Là-Haut. Ils le recréent en commun, en chaque moment et en chaque lieu de leur aventure »[2]. Voici de quelle manière André Neher peut une fois de plus être situé tout à côté de Jacques Ellul, lorsqu'il affirme le lien indissociable entre espérance et déréliction, entre l'échec et l'horizon lumineux. Mais cette proximité va encore plus loin : nous rencontrons, à la fin de *L'exil de la Parole*, les affirmations qui inspirent ce qui pourrait être, à notre avis, un passage crucial de la lecture théologique de *L'espérance oubliée*. Nous nous référons aux deux concepts repris de la Bible juive de *nehama* et *azav*, dont Ellul parle juste dans une note[3]. Nous avions annoncé l'approfondissement de ce discours, dans la deuxième partie de notre travail (paragraphe 3.1) : cette précision à peine

[1] André Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 251.
[2] André Neher, *L'essence du prophétisme*, *op. cit*., p. 254.
[3] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit.*, pp. 179-180, note 1. Nous rappelons le texte, pour faciliter la compréhension du lecteur : « Dans son analyse sémantique, sur le silence de l'espérance, Neher donne la note remarquable suivante : le même mot (*nehama*) désigne le *repentir* de Dieu, son regret, sa lassitude, l'échec de ses prévisions et en même temps la *consolation* : reprise de soi-même en face de l'échec - Volonté de reprendre l'œuvre, et l'espérance. Egalement, le mot *Azav* signifie d'un côté l'abandon et de l'autre le fait d'être recueilli. 'La déréliction et l'engrangement se tiennent non pas par l'effet compensateur du temps qui passe et qui guérit mais par la dialectique interne de leur incassable relation' [cit. Neher, p. 255, n.d.r]. Ainsi l'espérance est bibliquement liée à la déréliction ».

esquissée représente, à notre avis, un déficit structurel important dans l'ensemble de l'œuvre de notre auteur, ensemble avec l'absence d'une étude simplement exégétique de la signification du mot « espérance » dans le texte biblique, fusse-t-il de quelques paragraphes. Il s'agit d'un étonnant silence, de plus, de la part de notre auteur : dans plusieurs passages du versant théologique de son œuvre, nous rencontrons des approfondissements exégétiques des mots-clés qu'il rencontre dans son étude du texte biblique, car cela fait partie de sa méthodologie de travail – et pouvons-nous dire, de ses « batailles » contre l'exégèse de son propre temps. Pour donner quelques exemples, pensons à la réflexion sur le concept d'*hevel*- vanité que le lecteur rencontre dans les premières pages de *La raison d'être* [1], la présentation analytique des figures des quatre chevaliers de l'Apocalypse[2], l'image de la ville dans la Bible[3], mais la liste pourrait continuer.

Essayons donc de situer le rappel des deux concepts bibliques dans les deux livres. Chez Neher, cela vient presqu'à la fin de *L'exil de la parole*, en position de climax. Rappeler les doubles significations de *nehama* et de *azav* prépare le savant juif à accompagner son lecteur vers la Sagesse de son peuple : le Psaume 126, avec la coexistence des larmes et du rire, de l'abandon douloureux de la semence et de la reprise de la récolte dans la joie et la gratitude ; la proclamation puissante des deux significations que « peut-être » assume dans le dialogue – et dans les silences – entre Dieu et les êtres humains et, par conséquent dans la quête de sens dans la vie de l'individu et dans l'histoire[4]. Ellul rappelle ces deux expressions – et la lecture que Neher en propose – en ouverture du troisième chapitre de son œuvre, « L'espérance au temps de la déréliction » : ce chapitre, nous l'avons vu, constitue la partie la plus strictement théologique de l'œuvre. Le sous-chapitre intitulé : « La réponse au silence de Dieu » conserve cette petite mais précieuse note. Nous sommes au cœur des pages dans lesquelles Ellul parle à la fois d'un Dieu qui se tait, qui a choisi le silence, et d'une espérance qui refuse ce choix, à la limite de risquer la violence et le blasphématoire, pourvu qu'une réponse arrive, que le silence puisse être brisé et que le chemin vers la promesse puisse

[1] Jacques Ellul, *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, *op. cit.*, pp. 61-73.
[2] Jacques Ellul, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, *op. cit.*, pp. 179-182.
[3] Jacques Ellul, *Conférence sur l'Apocalypse de Jean*, *op. cit.*, pp. 89-90, et *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville*, *op. cit*., pp. 45-61.
[4] André Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz, op. cit*., p. 257 : « Dans nos livres sur Jérémie, sur le Maharal de Prague, dans notre étude sur les Hommes devant l'Echec, peut-être nous était apparu comme le mot-clé de la pensée juive. Des Maîtres et des Rabbins pleurent sur des versets bibliques, - ce sont les larmes du silence, en face du *Peut-Etre*, *Kouléhay ve-oulay* ! Dans un dialogue pathétique avec Dieu, qui lui offre de recommencer l'histoire du monde à zéro, sans pouvoir lui garantir que, cette fois-ci, le monde parviendra à sa fin, Rabbi Eléazar s'écrie : *Koulé hay ve-éfshar, tout ce bouleversement pour un Peut-être !* ».

recommencer[1]. L'espérance est, selon Ellul, en cette partie de son discours, « l'inébranlable volonté de faire changer Dieu (parce qu'à partir de lui toute situation concrète se modifie), c'est obtenir une fois de plus la réalisation de cette admirable parole de l'Ancien Testament : 'Et Dieu se repentit…' »[2].

Revenons donc à *nehama* et à *azav.* Les deux concepts nous parlent du « repentir de Dieu » et de l'abandon de sa part. *Nehama* paraît dans la Bible juive surtout sous sa forme verbale. La racine *nhm* se rencontre 48 fois au *niphal* et 51 au *piel*, sur 119 occurrences[3]. Pourquoi souligner cela ? Car par cela nous pouvons aller encore un peu plus en profondeur que ce que Neher dit, de façon déjà très profonde. Parler du fait que Dieu ne change pas simplement d'avis, parfois, mais qu'il *se repent* de ses choix, « paraît tellement intolérable qu'elle [cette hypothèse, ndlr] est souvent récusée par la Bible elle-même (Nb 23, 19 – I Sam 15,29) »[4]. Certes, le fait de se repentir consiste à revenir de l'erreur, de l'échec, de la défaite. Il nous parle d'un Dieu qui se trompe, qui n'est pas sûr de lui ni parfait. Mais, nous fait remarquer Neher, « le terme hébreu pour exprimer ce repentir est *néhama*, et ce terme désigne simultanément le repentir, mais aussi la *consolation* ». Et il nous indique par cela une autre image de Dieu : « C'est l'attitude inverse de la précédente, la reprise de soi-même en face de l'échec, la volonté, l'énergie, les mains se remettant à la pâte, l'espérance. Ainsi, l'échec et l'espoir ne sont-ils pas deux moments espacés de l'œuvre divine … et un seul et même terme exprime leur simultanéité, de telle sorte que, dans le texte biblique, l'échec et l'espérance se lisent dans le même mot, se captent dans la même charnière de l'aventure biblique ». *Nehama* nous parle alors d'un Dieu capable certes de changer d'attitude, de se repentir, mais aussi de chercher la réconciliation et de rebâtir un futur d'espérance.

Ni Neher ni moins encore Ellul n'ont, par contre, souligné un détail qui renforce l'importance de ce mot pour notre discours. 48 fois au *niphal*, 51 au *piel*, disait-on. Il faut alors qu'on rappelle que le *niphal* est la forme réflexive ou passive du verbe, tandis que le *piel* en est la forme intensive. La signification de base serait donc « se repentir » si l'on parle au réflexif, mais elle virerait à « consoler » lorsque le remords tourne en regret et appelle à changer une situation de conflit : je me repens de ce que je t'ai fait, par conséquent je viens te demander pardon. Nous avons trouvé une remarque intéressante dans le dictionnaire biblique : « The only element common to all

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit.*, pp. 168-187, voir aussi notre lecture approfondie du texte dans la partie I de notre recherche.
[2] *Ibid*., p. 179.
[3] H. Symian-Yofre, « ṇhm », G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry (éd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, MI – Cambridge, Eerdmans, 1999, vol. IX, pp. 340-355, ici p. 342.
[4] André Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz, op. cit*., p. 255.

meanings of *nhm* appears to be the attempt to influence the situation : by changing the course of events, rejecting an obligation, or refraining from an action, when the focus is on the present ; by influencing a decision, when the focus is on the future ; and by accepting the consequences of an act or helping another accept them, or contrariwise dissociating oneself emotionally from them, when the focus is on the past »[1]. Que l'action vise le passé, le présent ou le futur, son but serait donc d'influencer une situation donnée. En d'autres termes, d'exercer sa liberté : dans le présent, avec l'espoir de pouvoir changer la situation ; vers le futur, en essayant de changer des décisions ; pour opérer une reprise du passé qui en change la perspective. Suivant les différents niveaux d'une certaine « dissociation affective » dans l'approche de la réalité[2], l'action est accomplie dans le cadre de deux facteurs : la « décision-effet » et l' « émotion-affect ». La lecture réflexive ou intensive du verbe peut beaucoup aider. Dans l'interprétation de la racine verbale *nhm*, en conclusion, un lien décisif avec la volonté, la liberté, les raisons des choix est alors évident. L'importance de garder les deux significations de *nehama* dans la réflexion sur l'espérance comme étant la briseuse du silence de Dieu est, par conséquent, cruciale et apporte des arguments ultérieurs à la structure ellulienne du discours. L'espérance, dans son combat pour que Dieu puisse se repentir et se retourner vers la créature abandonnée dans le silence, agit en même temps à partir de la certitude que dans ce même Dieu dont on ne voit que le dos, la consolation habite : une consolation destinée à la créature humaine dans sa déréliction.

André Neher rappelle aussi les deux lectures de la racine *azav* :

> « Et cette simultanéité de l'échec et de l'espérance en Dieu se retrouve du côté de l'homme, marqué également par l'ambivalence d'un seul et même terme – *azav* – qui signifie à la fois l'*abandon* et le *recueillement*. Aucun intervalle de saison entre le lancement des semailles et la cueillette de la récolte. Les deux mouvements sont simultanés. Lorsque l'homme biblique dit : *Je suis abandonné*, il dit au même instant et par le truchement de la même parole : *Je suis recueilli*. La déréliction et l'engrangement se tiennent, non pas par l'effet compensateur du temps qui passe et qui guérit, mais par la dialectique interne de leur incassable relation »[3].

Azav se rencontre dans des champs sémantiques qui incluent des synonymies ainsi que des antinomies, sous les perspectives spatiales, sociales et émotionnelles : partir et rester, aller et venir ;

[1] H. Symian-Yofre, « ṇhm », art. cit., p. 342.
[2] *Ibid.* : « This affective dissociation has various gradations, from regret that something specific has happened, through remorse that what has happened was influenced by the decision or direct involvement of the subject or intentional and explicit distancing from what has taken place, to determination to bring about a new situation that actually alters what has gone before. This determination is tantamount to a decision regarding a future situation ».
[3] André Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz, op. cit*., p. 255.

laisser quelqu'un aller et être avec quelqu'un, quitter et retrouver, oublier et se souvenir ; mépriser et respecter, abandonner et faire confiance, et ainsi de suite[1]. Pas d'abandon sans nouvelle rencontre, pas de dos tourné sans réconciliation, pas de déréliction sans espérance.

1.2.2 Qu'est-ce qu'un prophète ?

Dans le cadre d'une réflexion sur les enjeux adressés par la thématique de l'espérance à la théologie contemporaine, la question du prophétisme et de la prophétie se pose avec force. Qu'est-ce qu'un prophète, aux temps des *social media* et de la réalité virtuelle ? Qu'est-ce que l'on dit lorsqu'on parle de prophétie ? La question se pose. A notre avis, les écrits d'André Neher et de Jacques Ellul peuvent apporter d'intéressantes contributions dans le cadre d'une réflexion théologique à ce sujet.

Lorsque la relation entre divin et humain est en crise, les outils premiers et prioritaires, disions-nous, sont la prophétie et l'espérance. L'importance de ces deux éléments réside, suivant Neher et Ellul, en deux facteurs : dans le fait qu'ils contribuent à situer la réalité contingente dans la perspective du temps, de l'Histoire ; dans la proposition de leur part d'actions concrètes contextualisées et de fondements éthiques parmi lesquels, en premier lieu, la prière à Dieu et la critique radicale de la situation historique dans laquelle ils vivent. Cela explique mieux les raisons pour lesquelles prophétisme et espérance seront toujours situés du côté du scandaleux et de la provocation : normalement, les mots qu'ils utilisent sont des mots inconfortables, difficiles à accueillir, car ils vont en direction opposée à celle du *statu quo*. A travers une présence tout à fait dialectique, la prophétie et l'espérance habitent la réalité dans laquelle vit le prophète, mais elles ne la suivent pas, ni lui offrent des justifications. Leur « présence au monde » est toujours critique et suit ce qu'Ellul appellera un « engagement dégagé » dans la société. L'expérience prophétique est toujours une expérience vécue, située dans l'histoire, dans une réalité, et même inspirée par cette réalité[2].
Jacques Ellul atteint donc la description d'une figure prophétique reconnaissable à partir de trois critères : il faut apprendre à faire la distinction entre celui qui prévoit et celui qui prophétise ; reconnaître dans la figure prophétique un enracinement profond dans le texte biblique suivant

[1] E. Gerstenberger, « ʿāzaḇ », G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry (éd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, *op. cit.*, vol. X, pp. 584-592, ici p. 589.
[2] André Neher, *L'essence du prophétisme*, *op. cit.*, p. 89 : « L'inspiration n'exilait pas l'homme de sa situation. Au contraire, c'était par sa situation même, et par elle exclusivement, que l'homme accédait à l'inspiration, à la ruah ».

l'*analogia fidei* ; dans le cadre des fondements de l'éthique, être conscient que la prophétie est à la racine de l'éthique de l'espérance.

La prophétie, comme l'apocalyptique, pointe son regard vers le futur. Une première distinction importante à souligner, par conséquent, est celle entre la prévision et la prophétie : une action qui n'est pas une découverte, lorsqu'on étudie le phénomène prophétique, mais qui assume davantage d'importance en face de la société technicienne et de ses mécanicismes, parmi lesquels la prévision est une attitude décisive. Dans ses deux œuvres sur l'Apocalypse, Jacques Ellul propose en début du discours une distinction entre prophétie et apocalyptique sur laquelle nous allons revenir. Ce qui nous est utile dès à présent est une définition brève mais très claire des dynamiques de la prophétie : « Le prophète c'est quelqu'un qui pense en fonction de ce que Dieu a fait, en fonction de ce qui existe, et qui vous dit : voilà ce qui normalement va arriver ; maintenant si vous vous repentez, si vous changez de conduite et si vous revenez à Dieu, étant donné que Dieu est celui qui est toujours prêt à vous accueillir, alors cela va changer. C'est-à-dire que l'avenir prévisible ne va pas être réalisé »[1]. Mission dangereuse et frustrante, donc, pour le prophète : porter d'un côté la parole critique, voire souvent même de condamnation de la part de Dieu, et assister, au final, à la non-réalisation de ce qui avait été annoncé. La plainte de Jonas, sa rage, ont là leurs racines. Mais il nous paraît surtout important de poser la question : est-ce qu'il s'agit d'une prévision ? Ou bien le fait d'insérer le « si » dans le discours en change-t-il la nature ?

Effectivement, c'est exactement là que la prophétie s'éloigne de la prévision, et se dégage par cela de la Technique et de ses dynamiques. La prophétie « introduit dans le circuit normal des causes et des effets une réalité inattendue »[2]. De quelle réalité inattendue parlons-nous ? « C'est exactement celle des événements derniers, de l'extra historique, qui se manifeste dans l'actualité et à partir de quoi un jugement actuel peut être porté sur la situation. Autrement dit, la prophétie n'est jamais qu'une anticipation du 'jugement dernier' actualisé. Elle échappe totalement aux relations de cause à effet, aussi bien qu'à l'illusion de prévoir un avenir. Le seul avenir dont tient compte la prophétie, c'est la rencontre immanquable entre ce monde-ci, cette société, cet ensemble humain, ces œuvres, et puis le Dieu de Jésus-Christ »[3]. Par son annonce, la prophétie brise donc l'enchaînement événementiel qui suit, de façon « technicienne », la loi de la causalité, et relance le discours en chacun de ses éléments – l'analyse d'une situation contextuelle, sa critique, l'annonce des fruits

[1] Jacques Ellul, *Conférence sur l'Apocalypse de Jean*, *op. cit.*, p. 21.
[2] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, p. 345.
[3] *Ibid.*

prévisibles ainsi que de la possibilité autre, libérée par le « si » - par l'introduction de la perspective eschatologique dans la *consecutio* rationnelle et mécaniciste.

Mais, si la prophétie n'appartient pas au simple domaine de la prévision, elle ne fait pas partie non plus de la prédication millénariste et alarmiste. « Ce n'est donc absolument pas une annonce frénétique de la fin des Temps pour tout à l'heure, ni un saut dans l'absolu du jugement 'en soi' … mais une appréciation de la situation historique effective, des forces au travail, des injustices et des négations de l'humain, etc., pour apporter la lumière du jugement dernier sur cette situation précise »[1]. Pour Ellul une des caractéristiques importantes de la prophétie est « le fait d'assumer dans le présent la dimension des choses dernières »[2] : les choses dernières assument alors par le regard prophétique une importance fondamentale, car elles deviennent le prisme à travers lequel on n'a pas seulement la possibilité de lever les yeux vers un futur « autre », mais aussi celle de relire notre présent dans une perspective de salut, de réconciliation et de récapitulation. Par cela nous sommes au cœur de l'action de l'espérance, qui a l'objectif d'aider l'individu et les peuples à retrouver le sens perdu de leur Histoire. Ce lien entre la prophétie et les choses dernières, thématique fondamentale, et partagée avec les autres auteurs que nous rencontrons, sera repris dans le troisième chapitre de cette section.

Dans *Les sources de l'éthique chrétienne*[3], Ellul propose une lecture de la prophétie en lien avec l'un des fondements de la théologie : l'*analogia fidei*, telle qu'on en rencontre la formulation dans l'épître aux Romains, 12 : 6. Suivant ce que l'apôtre Paul affirme par rapport au rôle du prophète dans l'Eglise, notre auteur s'arrête sur l'affirmation selon laquelle le prophète contribue à édifier l'Eglise, et qu'il le fait en réponse à un appel à édifier, exhorter et consoler les hommes (I Cor 14 : 3). Le rôle prioritaire d'un prophète réside, affirme Ellul, dans l'exhortation adressée aux croyants[4], et sa fonction est « essentiellement une fonction éthique. Il est celui qui à la fois propose une certaine pratique de la foi et formule une certaine exigence de l'Esprit, un commandement de la part du Seigneur. Il y a alors dans son ministère l'aspect du commandement et celui de la promesse, le rappel de la loi et l'annonce de son accomplissement »[5]. Il est l'homme du « déjà et

[1] *Ibid.*, p. 346.
[2] *Ibid.*
[3] Jacques Ellul, *Les sources de l'éthique chrétienne*, *op. cit*., pp. 287-300.
[4] *Ibid.*, pp. 288-289 : « Or, si nous reprenons ces trois termes, nous voyons qu'ils se rapportent tous trois à des conséquences de la foi insérées dans la vie concrète. … Avec le terme 'exhortation', nous trouvons de façon encore plus précise une relation avec le comportement. … L'exhortation est donc la parole que le prophète adresse aux hommes de l'Eglise pour les amener à se conduire de façon digne de la grâce qui leur a été faite ».
[5] *Ibid.*, p. 290.

pas encore ». Le prophétisme du Nouveau Testament est par conséquent tout à fait dans la ligne de celui de l'Ancien Testament, et pour les deux vaut l'importance absolue de pouvoir communiquer de la manière la plus objective, c'est-à-dire, affirme Ellul, selon l'analogie de la foi[1]. Il faut, en d'autres termes, une relation stricte entre ce que l'on prophétise et ce que l'Ecriture révèle : « Si donc la prophétie consiste dans cette formulation d'une morale *hic et nunc*, inspirée par l'Esprit de Dieu à partir de, et par rapport à, l'Ecriture Sainte, nous comprenons bien que l'analogie de la foi dont il est question ici concerne effectivement l'interprétation des textes bibliques, et qu'il s'agit bien d'un garant d'objectivité »[2]. Nous sommes en plein dans le critère de fond de l'ensemble de l'œuvre éthique de notre auteur, selon lequel tout doit se rapporter à la révélation biblique (n'oublions pas que derrière le titre *Les sources de l'éthique chrétienne* se cache la deuxième partie de *Le vouloir et le faire* !). Bref, si le rôle du prophète est bien celui d'indiquer, dans une situation historique concrète, un chemin éthique à la fois de rupture vis-à-vis du « monde » et de ré-approchement de la Parole, bien évidemment le fait d'opérer suivant *l'analogia fidei* est une garantie d'obéissance à la Révélation. Aux temps de la déréliction du système technicien, cela pourrait être nommé, suggère Ellul, « Dé-Mythisation et Re-Mythisation »[3].

Qu'est-ce que la foi, alors, cette foi qui fonctionne comme critère pour le processus d'analogie ? Faut-il se le demander ? Notre auteur pose effectivement la question. La réponse, quant à elle, pourrait un peu étonner, car elle contribue à mettre de côté quelques-uns des stéréotypes qui se sont stratifiés sur notre auteur. Il s'agit d'une réponse très classique : la foi est la foi *de l'Eglise*, telle que confessée à partir de la profession de foi à laquelle celle-ci se réfère en un moment historique particulier. « Ce qui peut déterminer le contenu de la foi de l'Eglise, de façon objective, complète, actuelle et concrète, c'est la dogmatique. La Doctrine et le *kerygma*, chacun pour sa part fournit de sa façon spécifique un donné à la foi de l'Eglise … l'œuvre de l'apôtre et celle du docteur viennent servir de pierre de touche en même temps que d'arc-boutant à celle du prophète. La Dogmatique qui lui assigne ses limites et sa fonction, qui recherche le sens de la vérité de la Révélation, est évidemment la première discipline à fournir des points fixes pour l'analogie de la foi »[4].

---

[1] *Ibid.*, p. 292 : « Il importe donc de sortir du domaine de l'incommunicable, et de la subjectivité quand il est question de la prophétie. Il faut une référence à une donnée objective, il faut une garantie d'objectivité. Or, c'est exactement ce que signifie le texte sur l'analogie de la foi : que le prophète prophétise selon l'analogie de la foi » (Rom 12 : 6).
[2] *Ibid.*, p. 293.
[3] *Ibid*., p. 296 : « C'est donc pour cette œuvre d'interprétation, d'actualisation, de nouvelle formulation des conduites que l'analogie de la foi est tout particulièrement nécessaire. Nous pourrions parler de Dé-Mythisation et de Re-Mythisation, si ces termes n'évoquaient une autre dimension que celle de l'Ethique ! ».
[4] *Ibid.*, pp. 296-297.

La première remarque à faire est que nous découvrons ici un Ellul tout à fait en ligne avec les plus classiques des visions de la théologie et de l'ecclésiologie chrétiennes. Cela pourrait étonner, si l'on a du professeur bordelais l'idée d'un anarchiste insoumis à toute règle. Ces affirmations sont, à notre avis, par contre, tout à fait en phase avec le Jacques Ellul qui lie ses choix à la révélation biblique : l'ecclésiologie paulinienne par laquelle il y a des docteurs et des apôtres qui travaillent pour et avec les prophètes à l'édification de l'Eglise n'est pas mise en discussion par notre auteur, bien au contraire : c'est comme cela que l'Eglise devrait fonctionner. Le court-circuit qu'il met en question à plusieurs reprises n'est pas sur la forme, mais sur une certaine apostasie de la part des docteurs et des apôtres, qui auraient perdu de vue l'horizon révélé du message biblique, et se seraient laissé séduire par les sirènes de la Technique. Les (vrais) prophètes se taisent, au temps de la déréliction, car la Dogmatique est complètement faussée.

Pour cela il est encore plus important de retrouver les références et la relation au Transcendant et à la révélation : dans le fait de se référer en continuité par rapport au texte biblique, l'Eglise est amenée à reformuler son éthique selon l'époque qu'elle vit. Ce sont les prophètes, parmi les ministres de l'Eglise, qui ont cette tâche. L'analogie de la foi, dans l'accomplissement de cette mission, doit servir de critère pour pouvoir prouver que les choix éthiques, les valeurs et les orientations choisies par l'Eglise dans sa recherche d'unité, sont effectivement conformes à la Révélation biblique selon une foi partagée et professée par toute l'Eglise[1]. Reste le fait que « l'éthique ne peut jamais conduire à modifier le contenu de la foi »[2]. C'est sur ce point, nous le savons, que Jacques Ellul rentre en conflit avec le Christianisme de son temps et son conformisme au système technicien.

Troisièmement, notre auteur voit la prophétie comme l'un des deux aspects de l' « éthique de l'espérance », comme elle est nommée dans *Théologie et Technique*. La partie conclusive de l'œuvre, suivant une structure parallèle à celle de *L'espérance oubliée*, lance des idées pour fonder des choix du côté éthique. Nous l'avons dit : pour Ellul la théologie n'a aucun sens ni aucune utilité si elle ne sert pas à fonder une éthique[3]. Dans la situation spécifique de la vie du Christianisme occidental plongé dans le système technicien, notre auteur propose des « prolongements

[1] *Ibid.*, p. 299 : « Le principe d'analogie de la foi nous conduit à reconnaître que le sérieux d'une éthique pour les chrétiens vient de ce qu'elle est en vérité une expression actuelle de la foi de l'Eglise en vue de son action ».
[2] *Ibid.*, p. 298.
[3] Notre auteur propose ici en quelques lignes une brève réflexion sur la nécessité d'une certaine « radicalisation de l'éthique » sur laquelle nous allons nous arrêter plus loin. Voir Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, p. 310-312.

éthiques » à la réflexion. Il en voit trois : la non-puissance critique[1] ; l'éthique de la rupture[2] ; l'espérance immédiatisée[3]. En face de nous est assis un Jacques Ellul au discours très structuré, proche de ses maîtres, Kierkegaard et Barth, en train de démontrer qu'il y a besoin, parfois, que les discours aient une structure et une logique systématiques. En quelques lignes il retrace le cadre de son analyse, et sa thèse :

> « A l'esprit de puissance de la Technique, répond le choix de la non-puissance. A l'esprit de mensonge de la Technique répond la décision de la rupture. Mais il reste une troisième orientation de cette éthique : le système technicien, nous l'avons vu, tend à se fermer, précisément parce qu'il est un système, il tend à exclure tout ce qui n'est pas facteur de son propre fonctionnement et à empêcher l'apparition d'un nouveau, quel qu'il soit. Bien entendu, il évolue et même très vite, mais uniquement en tant que système. Mille procédés nouveaux peuvent paraître, cela ne constitue aucun changement, aucun Nouveau fondamental »[4].

Récapitulons : la Technique présente, selon le sociologue bordelais, trois « esprits », trois variations de son influence sur la société : la puissance, le mensonge et la fermeture. L'esprit de puissance touche aux enjeux des moyens, du *telos* qui est devenu, dans le système technicien, le développement en tant que tel, le passage d'un moyen à l'autre suivant le simple critère d'efficacité. L'esprit de mensonge est celui sur lequel se fonde le processus de sacralisation de la Technique, qui correspond désormais à La Vérité et qui s'approprie la question du sens de l'existence. Le troisième esprit serait donc l'esprit de fermeture : la caractéristique de la Technique par laquelle rien ne peut exister en dehors du système technicien, car le seul *medium*, le seul langage possible, le seul chemin par lequel toute relation peut et doit passer, c'est la Technique elle-même : ses outils, ses moyens. Face à ces dynamiques, seule une éthique enracinée *en dehors* de la Technique – et donc dans le *Transcendant* – peut sauver les êtres humains, les libérer des chaînes du système technicien. Le Transcendant seul peut apporter dans la vie humaine le *novum* qualitatif, n'ayant rien à voir avec le nouveau du développement sans limites de la Technique. La troisième expression, que nous ne lisons pas dans le paragraphe que nous avons cité mais que nous formulons sans difficulté par conséquence logique, sera donc : « A l'esprit de fermeture de la Technique, répond l'espérance immédiatisée ». C'est, effectivement, ce qu'Ellul affirmera en troisième lieu. L'espérance, sur laquelle la relation au Transcendant est fondée, représente le troisième point de départ pour une

[1] *Ibid.*, pp. 312-328.
[2] *Ibid.*, pp. 328-336.
[3] *Ibid.*, pp. 336-354.
[4] *Ibid.*, p. 336.

éthique chrétienne contemporaine[1]. Un discours à la structure de marbre, digne de la meilleure des dissertations systématiques, quoique notre auteur dise parfois de l'inutilité du discours théologique !

Pour revenir au discours sur la prophétie, nous remarquons que dans ce cadre l'éthique de l'espérance se présente sous deux aspects : l'insertion de l'impossible et la prophétie. Celle-ci est, rien de moins, le dernier mot d'une éthique de la liberté et de l'espérance (les deux, effectivement, coïncident) selon Jacques Ellul. Le discours du prophète est adressé à une communauté, fondé sur le présent et visant à indiquer aux individus un chemin de liberté et de libération d'un destin apparemment figé : en ceci, il est enraciné sur l'espérance, et il ouvre la place à la possibilité[2]. Plus que cela, l'espérance de laquelle il est question ici est une « espérance immédiatisée », car l'œuvre de la prophétie dans cette perspective consiste justement en un travail d'annulation de toute médiation, afin que la relation avec Dieu puisse (re)devenir directe[3].

Bref, qu'est-ce qu'un prophète ? Il est l'aléa dans le contexte. A partir de ce que nous avons vu jusque-là, nous pouvons esquisser au moins trois manières d'être prophète : celui qui invite à regarder au présent à travers le prisme des choses dernières ; celui qui contribue à édifier les croyants et l'Eglise en proposant une éthique à la fois conforme à la foi de l'Eglise et au temps dans lequel celle-ci témoigne ; au temps du système technicien, il est l'anti-medium, celui qui porte une espérance immédiatisée. Le point sur lequel ces trois modalités coïncident est le but d'affirmer que les choses et les événements ne sont jamais figés. Néanmoins, nous rappelle Jacques Ellul,

> « il ne s'agit en rien pour le prophète d'établir une finalité. … il n'est pas un programmateur. Il n'a pas à jouer les supertechniciens en indiquant des solutions que les autres auraient à mettre en action. Il montre d'une main le dessein de Dieu, sa réalité, sa fin ; de l'autre, la signification actuelle et le sens

[1] *Ibid*., p. 338 : « Dans la perspective chrétienne, cet ensemble de caractères du système technicien et des relations humaines qui s'y trouvent incluses et déformées, est essentiellement mis en question par l'Espérance (introduction du *Novum*) et l'espérance immédiatisée (c.-à-d., d'une part non rejetée à la fin des temps, d'autre part s'exprimant dans sa plénitude de façon directe) ».

[2] *Ibid*., p. 347 : « Un discours du sens veut dire aussi que nous allons vers *tel* événement représentatif actuel du jugement dernier … le prophète est toujours celui qui va réintroduire un aléa dans le discours de la causalité : 'si…'. L'irruption des fins dernières dans l'actualité n'est pas destinée à convaincre l'homme d'un destin implacable, mais va au contraire l'appeler à changer ce qui lui apparaît comme un destin, en lui donnant la certitude que ceci est dorénavant possible, parce que cette situation possède un *sens* qu'il est possible de modifier, et bien plus, parce qu'elle est déjà jugée (en Jésus-Christ) et que le salut qui est proclamé fait jouer les nécessités que nous croyions inévitables ».

[3] *Ibid.*, pp. 349-350 : « Quoi qu'il en soit, lorsque la prophétie a lieu, on se rend compte qu'elle immédiatise la réalité et la vérité … La prophétie détruit toutes les médiations pour nous placer dans une relation directe avec Dieu et avec ce que je suis dans le monde tel qu'il est. Autrement dit, la prophétie est la non-technicité radicale. De même qu'au point de vue 'religieux', elle court-circuite l'office du prêtre pour exprimer directement au peuple entier sans aucune médiation, la Parole de Dieu … de même, elle dévoile la réalité dernière de la situation où nous sommes, sans analyse politique, sans référence aux autorités civiles, sans report et sans démonstration convaincante ».

de cette confrontation avec l'historique présent, dans sa totalité, sa complexité et ensuite, il est forcé de dire : 'A vous de jouer' … Mais ce n'est ni Dieu qui va intervenir pour bouleverser la situation ni moi qui vais devenir chef de file, berger, *Führer*, etc. Le prophète ayant annoncé, ce sont les hommes qui ont entendu qui doivent d'une part, fixer leur propre finalité (à partir de la prophétie) et d'autre part, s'engager pour la réaliser. … Ainsi la prophétie sort totalement de l'enchaînement normal des causes et des effets en même temps qu'elle provoque un acte de liberté »[1].

En ceci, l'image que Neher avait utilisée des Aiguilleurs de l'histoire[2] garde toute son efficacité.

Nous prenons encore un tout petit temps pour rappeler en passant que, lorsqu'il essaye d'expliquer les raisons pour lesquelles le livre de Jonas a été inséré dans le canon juif[3], Jacques Ellul nous rappelle – plutôt, il détaille - encore au moins deux caractéristiques de la figure prophétique. Premièrement, celui qui est appelé par Dieu pour accomplir une mission prophétique se trouve à assumer un rôle à plusieurs volets paradigmatiques : Jonas est « représentatif de l'histoire d'Israël », et « dans la mesure où Jonas figure Israël, il représentera aussi pour nous le nouvel Israël, c'est-à-dire l'Eglise ». Par cela, sa fonction paradigmatique rejoint l'être humain en tant que tel : « Il nous rapporte l'attitude de tout homme lorsqu'il reçoit vocation de Dieu, lorsqu'il se trouve en présence de la grâce »[4]. A côté du fait d'être paradigmatique, la figure et la tâche du prophète, nous l'avons vu mais il est important de le souligner davantage, garde un caractère d'inachevé, car l'Accomplissement appartient à Dieu[5], et la mise en acte du message qui lui a été confié appartient à ses écouteurs : « A vous de jouer ».

1.2.3 Sémantique des « Peut-être »

Nous atteignons le troisième lien crucial entre les thématiques d'espérance et de prophétie, la famille sémantique de la possibilité en trois déclinaisons : peut-être, possibilité, non-puissance. Ellul comme Neher est conscient du fait que le regard sur les choses futures porté par les prophètes

[1] *Ibid.*, p. 348.
[2] Voire à la note 1, p. 238.
[3] Jacques Ellul, *Le livre de Jonas*, dans *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991*, *op. cit.*, pp. 117-198 (Original : Paris, *Foi et vie*, 1952).
[4] *Ibid.*, pp. 124-125.
[5] *Ibid.*, p. 198 : « Et c'est pourquoi le livre de Jonas ne s'achève pas. Il reste inachevé, sur la dernière question que Dieu pose à Jonas. Il n'y a pas de réponse de Jonas. … Le livre de Jonas ne reçoit sa conclusion, la dernière question du livre ne reçoit sa réponse que de Celui qui précisément accomplit la plénitude de la miséricorde de Dieu et qui, réellement, et non pas sous forme de mythe, effectue le salut du monde ».

implique une réflexion sur ce champ sémantique. Dans le discours de nos deux auteurs, les trois expressions suivent aussi une conséquence logique : la réflexion sur le « peut-être » nous conduit à celle sur la possibilité. Le fruit de ce parcours peut amener au choix d'une éthique de la non-puissance, en contraste avec la vision technicienne de la puissance comme valeur fondamentale. Prenons le temps d'aller un peu plus en profondeur sur ce chemin.

Les dernières pages de *L'exil de la parole* proposent une sorte de louange au *Peut-être* et aux multiples significations de cette expression : le « peut-être » se rencontre dans le silence avant la création, dans le risque pris par Dieu en donnant la liberté à l'être humain. A partir de ce moment-là, « Abraham, Moïse, Job, Ezéchiel, les Martyrs, ont fait basculer, chacun à sa manière, l'*Etre* vers le *Peut-être*, en disant OUI, chacun à sa manière, aux dimensions silencieuses de l'avenir-infini »[1]. Une première remarque : nous pourrions nous dire que, normalement, les évènements se suivent de la manière inverse : une chose « peut être », et elle « est » après un « oui ». La réponse à l'appel divin fait que le « oui » de l'être humain fait « basculer l'*Etre* vers le *Peut-être* », et non pas le contraire. C'est comme si, par le « oui » d'Abraham et des autres croyants, l'Etre avait été sorti de son immobilité, de sa transcendance, de sa distance, et inséré dans les relations – et par cela, dans l'Histoire. Pour Ellul aussi, on ne peut pas parler de l'Etre sans penser à un Dieu Vivant, en un mouvement continu de création et d'apport du Nouveau dans la réalité : « L'Eternité de Dieu n'est pas une immobilité, c'est un perpétuel commencement, une nouveauté toujours naissante, une absence d'habitude, de nécessité, de destin, une absence de répétition. L'idée du cercle mandala ou du svastika est exactement l'inverse de la révélation du Dieu de Jésus-Christ »[2]. Le Dieu Vivant est le Dieu du « Peut-Etre ».

Neher va plus loin, en rappelant une anecdote selon laquelle « dans un dialogue pathétique avec Dieu, qui lui offre de recommencer l'histoire du monde à zéro, sans pouvoir lui garantir que, cette fois-ci, le monde parviendra à sa fin, Rabbi Eléazar s'écrie : '*Koulé hay ve-éfshar*, *tout ce bouleversement pour un Peut-être !'* ». Il remarque ensuite : « Elie Wiesel en a l'intuition fulgurante dans *les Portes de la forêt* (p. 217) : 'Nous avons cru que la tragédie consistait en ce que le possible soit impossible, c'est faux. *L'impossible est possible* et c'est là la tragédie'. Et c'est cette tragédie à laquelle nous participons, lorsque nous nous laissons saisir par le Silence dans la Bible »[3]. Certes, ces quelques lignes nous ont fait sursauter : il y a là un miroir dans lequel nous reconnaissons plusieurs

[1] André Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 256.
[2] Jacques Ellul, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, *op. cit.*, p. 260.
[3] *Ibid.*, p. 257.

éléments de la réflexion d'Ellul, de son héritage kierkegaardien et de son dialogue avec Paul Ricœur. Le tout est sous la voûte de l'ambivalence du « peut-être », que d'ailleurs Neher décrit aussi par la similitude d'une fugue en musique[1]. L'ambivalence du *Peut-être* se vit, rappelle Neher, en mode mineur, comme pour Jonas : « C'est le cri douloureux devant la limite aperçue soudain entre le possible et le réel, entre le rêve et la réalisation, entre l'intention et l'acte » : en mode mineur, lorsque l'impossible devient possible, c'est la tragédie qui éclate. L'autre expression est celle du mode majeur : « L'univers est l'infini champ du possible … *Peut-être* au mode majeur, c'est le *Oui* du Silence, son optimisme, son potentiel, sa puissance, *koah* en hébreu, l'incommensurable réserve de l'Etre »[2] : au mode majeur, c'est le temps de l'espérance. De plus, le rappel à Wiesel nous ramène directement aux réflexions qui nous ont accompagnés sur la « possible impossibilité », que nous retrouvons ici en toute sa valeur négative et horrifiante, appliquée à la Shoah, ainsi que sur la « passion du possible » et la « passion de l'impossible ». Sans vouloir ouvrir à nouveau la boîte de Pandore, nous nous bornons à souligner l'appartenance réciproque de ces chemins, de ces figures que nous avons rencontrées jusqu'ici.

Comme annoncé, voici alors que la réflexion sur le *Peut-être* nous amène à celle sur la possibilité. Nous avons déjà analysé en profondeur la définition d'espérance comme « passion de l'impossible », et par cela l'accent que Jacques Ellul met sur l'importance de cette différence radicale avec la définition qu'en propose l'un de ses maîtres, Søren Kierkegaard. Nous rappelons aussi que, dans *Théologie et Technique*, il reviendra sur ce discours, soulignant le fait que « l'insertion de l'impossible » - et non pas du « pas encore possible » - est, avec la prophétie, l'un des aspects fondateurs de l'éthique de l'espérance[3].

Il y a là un nœud critique dans la présence du Christianisme à la société technicienne : « Pour la Technique, il y a dans ce que nous ne pouvons pas faire maintenant, une distinction entre l'impossible réel (par exemple voir Dieu) dont nous n'avons pas à nous occuper, et même que nous sommes plutôt conduits à nier simplement, et puis l'immense catégorie du 'pas encore possible' »[4]. La Technique, nous dit Ellul, a tendance à déplacer l'impossible dans un futur immédiat, car elle a

[1] *Ibid*. : « A la manière d'une fugue, deux thèmes s'entrelacent à la recherche l'un de l'autre, qui ne peuvent se rencontrer et sont néanmoins condamnés à un compagnonnage inséparable. L'originalité de chacun des thèmes de la fugue consiste dans sa tonalité : l'un s'énonce au mode *majeur* ; l'autre, au mode *mineur*. Selon que l'on insiste sur l'une ou l'autre de ces deux tonalités, l'intention thématique change du tout au tout. Mais quelle que soit la tonalité apparaissant en *forte*, l'autre persiste en sourdine, sans pouvoir être jamais étouffée. La Bible introduit le Silence dans la discordance plénifiante d'une fugue : *Peut-être* ».

[2] *Ibid.*, p. 258.

[3] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, pp. 341-344.

[4] *Ibid.*, p. 342. Voir aussi ce que nous avons déjà remarqué dans l'*Intermezzo*.

confiance dans le fait que par le développement des moyens tout est atteignable. Il y a ici une intéressante inversion : dans cette situation, c'est l'espérance qui reste sur le présent, et qui insère l'impossible dans celui-ci, sans le renvoyer. Elle atteste que le *Peut-être* de la Promesse est ici et maintenant, car à travers la foi le système clos de la Technique peut être ouvert. L'espérance, affirme Ellul, atteste l'intervention du Transcendant dans l'Histoire, *hic et nunc*. Par cela, l'horizon eschatologique dans lequel opère l'espérance esquissée par notre auteur de son côté[1] et par Neher de l'autre[2], ainsi que la définition du rôle que le prophète assume dans ce cadre, se révèlent très proches. Bien évidemment, à côté de la racine neherienne, le discours d'Ellul se fonde aussi sur le parcours suivi par Bloch et Moltmann, qui parlent, dans la réalité, d'une composante *Noch-Nicht-Sein*, « pas encore en être », sur laquelle s'enracine le possible et, par conséquent, l'espérance. Sur ce « pas encore » se fonde la *pro-missio*, la Promesse, à l'origine, selon la belle formule moltmanienne, de la *missio*, l'envoi.

Si de son côté un objet, une action, peut avoir comme caractéristiques celles d'être possible ou potentiel, de l'autre le sujet doit être conscient de sa propre puissance, et choisir comment la gérer. La réflexion sur la(les) possibilité(s) du *Peut-être* est liée, dans la pensée d'Ellul, à l'affirmation du choix éthique d'une non-puissance critique. Nous n'allons pas ouvrir ici un approfondissement sur le concept de non-puissance dans l'éthique de notre auteur, car la thématique est bien trop vaste. Nous nous bornons à rappeler en note une bibliographie de base[3]. Reste le discours de fond : le prophète, étant celui qui, parmi les ministres de l'Eglise, lance des lignes éthiques, est le promoteur d'une éthique de rupture vis-à-vis de la Technique. Vu que celle-ci a parmi ses valeurs primaires celle du « pas possible aujourd'hui, mais possible demain » et de la puissance comme critère pour

[1] *Ibid.*, p. 343 : « Mais on comprend alors sa portée [de l'espérance], son importance précisément dans un monde technicien, qui se ferme et se reproduit indéfiniment : elle est ouverture du système, rupture de son caractère systématique par l'apport d'un facteur inattendu. L'impossible rendu présent. Il y a donc par là même impossibilité de fermeture, de clôture, rien n'est jamais fini dans ces conditions, mais il ne faut pas moins que cela, et il faut que cet impossible ne soit pas seulement dit, affirmé, énoncé, mais soit porté au cœur du réel par quelqu'un qui le vit ». Le prophète, qui d'autre ?

[2] André Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 259 : « La fin, elle aussi, se brise, se dissipe, échoue : mais c'est sous la poussée victorieuse d'une espérance qui ne s'est pas essoufflée dans la fin : elle s'y est retrempée dans le réservoir inépuisable de l'Etre, y retrouvant un souffle nouveau ».

[3] L'idée de la non-puissance de Dieu est, par exemple, expliquée dans *Ce que je crois*, *op. cit.*, p. 199-201 , mais l'idée d'une éthique de la non-puissance est présente dès *Si tu es le fils de Dieu*, Le défi et le nouveau pp. 1007-1008 ; *La subversion du christianisme*, *op. cit*., pp. 253-258 ; *A contre-courant*, *op. cit.*, p. 75-76 ; *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance, op. cit.*, pp. 64-67, 179-234 [notamment pp. 221-222], 261-296, 307-352 [notamment 310-328]. Deux articles en Anglais traitent spécifiquement le sujet : « The Ethics of Non-Power », in Melvin Kranzberg (éd) ; *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder CO, Westview Press, 1980, p. 204-212 – la traduction du chapitre de *La Technique ou l'enjeu du siècle* que nous avons cité ; « The Power of Technique and the Ethics of Non-Power », in Kathleen Woodward (ed.), *The Myths of Information : Technology and Postindustrial Culture*, Madison WI, Coda Press, 1980, pp. 242-247.

évaluer l'efficacité des moyens produits, il est clair que l'éthique proposée par le prophète sera une éthique qui affirme que, tout en ayant la possibilité d'exercer sa propre puissance, le Chrétien *choisit* de ne pas y recourir. Cela dans sa vocation à suivre le Christ, qui a fait le même choix. Le choix de la non-puissance, de plus, se fait suivant la totale liberté de l'individu : il rentre par cela dans le cadre d'une éthique de l'espérance et vise à ce que chacun puisse vivre dès le présent dans la perspective du Royaume de Dieu. La mise en pratique de la liberté de l'individu se reconnaît aussi grâce au fait que l'individu établit ses propres limites et, dirions-nous, en revendique l'importance[1]. L'éthique de la non-puissance se situe à l'opposé de la morale technicienne, et cela est très simple à comprendre : si d'un côté on a la tendance à suivre la loi de Gabor, de l'autre « non-power does not mean giving something up, but choosing *not* to do something, being capable of doing something and deciding against it »[2]. La non-puissance est donc la décision de ne pas exercer toutes les possibilités que nous avons devant nous, même lorsque nous savons que nous aurions les moyens et les conditions pour le faire. En d'autres mots, il s'agit d'une éthique aux fortes caractéristiques de désacralisation et de démythologisation de la Technique et de son système.

1.3 En dialogue avec Henry Mottu

Le temps est venu de nous mettre en dialogue avec un théologien contemporain, en partageant quelques-unes parmi les réflexions que la lecture de l'œuvre de Jacques Ellul nous a suggérées. Nous avons donc choisi le défi d'une réflexion sur le prophétisme, le rôle de la figure du prophète et les enjeux qu'une présence prophétique des croyants doit affronter en notre temps. Car le prophétisme engage le concret, la Parole reçue doit être adressée à d'autres, dans un milieu historique et social concret. Pour le dire en langage ellulien, la prophétie est sans doute à la base, au commencement de la rencontre entre réalité et Vérité. En ceci se remarque son lien profond avec l'espérance.

[1] Dans ce cadre il est essentiel d'approfondir les liens entre la « non-puissance » d'Ellul et d'autres propositions, qu'il reconnaît lui-même comme étant des points de repère pour ses thèses : celles de Bernard de Jouvenel, Ivan Illich, George Friedmann, Jean Fourastié, Denis de Rougemont et Jean-Pierre Domenach (voir « The Power of Technique and the Ethics of Non-Power », art. cit., p. 245).

[2] Jacques Ellul, « The Power of Technique and the Ethics of Non-Power », art. cit., p. 245.

Dans sa récolte de profils de figures importantes pour le christianisme du XX^e siècle[1], Henry Mottu rappelle « la situation du dimanche matin » décrite par Karl Barth[2], et les questions posées par le théologien : « L'interrogation est radicale, elle n'est point circonstancielle seulement, ou culturelle … ; mais à partir de cette situation pratique, elle porte sur le fond du problème : non pas, dit Barth, '*comment* prêche-t-on ?', mais 'comment *peut-on* prêcher ?'… *comment peut-on oser le faire ?* »[3]. Etant nous-mêmes convaincus que la théologie chrétienne demeure « lettre morte », si elle n'apporte pas sa contribution à fonder des choix, des décisions qui soient aussi des professions de foi – en d'autres termes, à poser la question du sens de la présence du Christianisme au monde moderne - un temps de dialogue avec le professeur suisse suivant la perspective de la théologie pratique et du défi de la prédication en particulier nous a semblé potentiellement stimulant.

Nous avons rencontré, ici et là dans les écrits de notre interlocuteur, que ce soit ses études sur Bloch et Moltmann[4], des réflexions spécifiques sur l'espérance[5] ou sur la prophétie[6], des suggestions intéressantes pour essayer de donner une réponse à la détresse qui accompagne les prédicateurs, surtout entre le samedi et le dimanche matin, et de manière plus générale à la sensation de silence et de solitude éprouvée par l'individu de la modernité. La question est à notre avis particulièrement importante, car elle engage le fond du sens de la prédication et du témoignage que le Christianisme peut apporter dans le monde : il ne s'agit pas, banalement, de donner une justification, une raison d'être à la prédication chrétienne, mais surtout d'en identifier le sens, le but, le *telos* et l'utilité pour le temps que nous vivons. Importante davantage, pour notre recherche, car elle est la même question posée par *L'espérance oubliée* dans un passage particulièrement dramatique :

> « Si Dieu se tait, que pouvons-nous, si nous nous déclarons chrétiens, que pouvons-nous encore dire ? … La prédication ne meurt-elle pas sur les lèvres si nous prenons conscience que nous sommes dans le temps de la déréliction ? Ne parlons-nous pas uniquement parce que nous avons l'espérance que, peut-être, cette parole humaine devient parole de Dieu, qu'à l'heure où il le veut, le Saint-Esprit peut transformer la plus banale prière, le plus vain témoignage en explosive manifestation de puissance et

[1] Henry Mottu, *Dieu au risque de l'engagement. Douze figures de la théologie et de la philosophie religieuse au XXème siècle. Suivi de la leçon d'adieu de l'auteur*, Genève, Labor et Fides, 2005.
[2] Karl Barth, « Détresse et promesse de la prédication chrétienne », *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1966, pp. 130-131.
[3] Henry Mottu, *Dieu au risque de l'engagement. Douze figures de la théologie et de la philosophie religieuse au XXème siècle. Suivi de la leçon d'adieu de l'auteur*, *op. cit.*, p. 17.
[4] Henry Mottu, « L'espérance chrétienne dans la pensée de Jürgen Moltmann », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1967/IV, p. 242-258 ; « Le rêve éveillé comme catégorie théologique ? », *Cahiers Protestants*, 1978/3, p. 5-15.
[5] Henry Mottu, « Espérance et Lucidité », B. Lauret et F. Refoule (éd.), *Initiation à la Pratique de la théologie*, tome IV, Paris, Cerf, 1983, p. 318-355.
[6] Henry Mottu, « Quels sont les critères de discernement d'un mouvement prophétique aujourd'hui ? », *Hokhma* 72, 1999, p. 53-62.

de vérité ? … Au temps du silence de Dieu, il ne reste plus de possible que la proclamation de la liberté, et celle de l'espérance »[1].

Si l'on prend le temps de regarder à l'idée d'espérance selon Henry Mottu, nous en reconnaissons assez facilement la filiation moltmanienne. En même temps, celle-ci nous confirme la présence d'un terrain commun entre les deux théologiens et Jacques Ellul, à partir du fait que Mottu aussi souligne le lien entre l'espérance et la « lucidité », démarrant par cela sa contribution : pas de vraie espérance sans lucidité, sans pensée critique - sans «prise de conscience », aurait dit Ellul. Sous l'égide moltmanienne du *spero ut intelligam*, Henry Mottu se situe-t-il à côté de ceux qui affirment que l'espérance « appelle la raison, pousse à l'explication. Elle ne peut rester un vague sentiment psychologique »[2].

Des proximités avec l'analyse de Jacques Ellul sont perceptibles sur deux niveaux : le fait d'identifier trois « fronts », trois milieux dans lesquels le discours de l'espérance se joue prioritairement, ainsi que certaines définitions du concept même. Les trois milieux identifiés par Mottu sont le stoïcisme, la futurologie et le nihilisme[3] : le stoïcisme en tant que « père » de l'idée d'*apatheia*, absence des passions[4] ; la futurologie, car elle pose la question du sens que l'on attribue à l'avenir, soit sous la perspective « technicienne » des experts des prévisions ou sous celle de la lecture du texte biblique[5]. Le troisième front, celui du nihilisme, est probablement, parmi les trois, le plus proche de la vision du professeur de Bordeaux : nous reconnaissons dans la définition de nihilisme proposé par le savant suisse les mêmes symptômes décrits par Ellul lorsqu'il parle des individus et de la société aux temps de la déréliction[6]. Dans ce cadre, le défi lancé à l'espérance serait celui de la recherche du « surplus de sens » que Mottu emprunte à Paul Ricœur, à ce même Paul Ricœur avec qui notre auteur aussi dialogue si profondément. Mottu et Ellul se rencontrent aussi sur quelques définitions de l'espérance : elle est risque, envoi vers le possible, lutte contre le désespoir

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit.*, pp. 100-101.
[2] Henry Mottu, « Espérance et Lucidité », art. cit., p. 319.
[3] *Ibid.*, pp. 320-323.
[4] *Ibid*., p. 321 : « Le stoïcisme est surtout présent aujourd'hui dans le domaine politique (la plupart des grands responsables du monde sont stoïciens et lisent Marc-Aurèle plus que la Bible), psychologique (Freud fut un stoïcien, avec sa 'sage résignation' en face de l'*anankè*, la Nécessité) et enfin scientifique (J. Monod voulait fonder la morale sur l'idéal proprement scientifique d'investigation du réel) ».
[5] *Ibid.*, p. 321-322 : « Les futurologues et les économistes décrivent ce qui va arriver … C'est la méthode, parfaitement normale en science, de l'*extrapolation.* Le futur est le prolongement du passé et du présent. … Les prophètes de l'Ancien Testament et ceux qui les ont suivis proclament l'espérance de Dieu sous la forme d'un règne messianique à venir, et c'est à partir de là qu'ils procèdent à une critique du présent. Le présent est placé sous l'horizon de l'à-venir de Dieu ». L'enjeu se situe donc dans la radicale différence entre « programmer l'espérance », la situant dans l'enchaînement événementiel des causes et des effets, et « donner foi à la promesse de Dieu ».
[6] *Ibid.*, p. 322 : « Le nihilisme s'en prend à l'espérance sans lui opposer rien d'autre que la passivité et l'indifférence ou la pure violence ».

(Abraham), « en dépit de »[1]. Les figures bibliques de référence, les interlocuteurs, les expressions-clé : plusieurs points de rencontre sont effectivement repérables entre les textes des deux savants. A côté de cela, une caractéristique fondamentale de l'espérance est reconnue par les deux professeurs : le fait qu'elle puisse opérer avec lucidité et, plus précisément, avec discernement[2]. Démarrant du concept biblique de *dokimazein*[3], Mottu réfère son discours aux signes des temps[4], et invite à la mise en pratique de cette lucidité contre l'illusion totalisatrice[5]. Il propose par cela une sorte de « fondement éthique » de l'espérance dont l'évolution logique et exégétique est tout à fait proche de celle proposée par Ellul, comme nous l'avons vu. Une importante différence sépare par contre nos deux guides, juste à la fin du discours : pour Mottu, en conclusion de son ouvrage, la lucidité n'est pas un attribut de l'espérance, mais *de la foi* : « Nous dirions alors : la foi est cette lucidité qui contraint l'espérance à se mesurer au réel et qui ose affronter son échec, quand elle est *infirmée* par le réel »[6]. C'est la foi, selon Mottu, qui conduit l'espérance à faire face au réel. Ellul, pour sa part, affirme que lorsque la foi capitule, aux temps du silence de Dieu, c'est à l'espérance de se mettre en face du réel et de prendre le relais[7] : « C'est de notre espérance que se nourrit la force de la foi dans ces réalités ».

Mais il y a une autre raison pour laquelle surtout Henry Mottu nous paraît un interlocuteur intéressant : non seulement il a marché et travaillé longtemps sur un terrain partagé avec Ellul et avec notre recherche[8] ; il a aussi proposé un parcours conséquent. En 1998 il a publié *Le geste prophétique*, né à la suite d'un parcours presque décennal d'analyse, d'étude exégétique et de réflexion sur les modalités de communication en notre temps. Ce texte, avec les articles qui

[1] Respectivement, *ibid.*, p. 323, 324-325, 326-328, 330.
[2] *Ibid*., pp. 337-353 : « Plus on croit, plus on espère, certes ; mais plus l'on espère, plus on est amené à *discerner* dans ce qu'on espère ce qui vient de nous et ce qui vient de Dieu. L'exercice du discernement est intimement lié à l'espérance en un Dieu 'qui vient' en pleine réalité, là où l'on s'y attend le moins ».
[3] *Ibid*., pp. 338-342.
[4] *Ibid.*, pp. 343-349.
[5] *Ibid.*, pp. 349-353.
[6] *Ibid*., p. 349.
[7] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 93 : « La foi … n'est plus le facteur déterminant. C'est l'espérance qui est aujourd'hui appelée à susciter, provoquer, entraîner la foi, à la déterminer, c'est-à-dire à lui donner un contenu. Maintenant, dans la vie chrétienne d'aujourd'hui, nous sommes appelés à croire ce que nous espérons. Nous avons à éveiller les hommes à l'espérance, et c'est là seulement qu'ils pourront trouver un enracinement de la foi ». Par conséquent, pp. 166-167 : « C'est quand l'espérance est là que, alors, royaume de Dieu, retour de Jésus-Christ… prennent leur pleine importance. C'est de notre espérance que se nourrit la force de la foi dans ces réalités. Mais ce n'est plus la situation actuelle de l'homme moderne, à partir de la vue, dans la perspective, dans la foi de ces réalités que naît et que surgit l'espérance. … il ne suffit plus d'annoncer à l'homme moderne la réalité de la résurrection, pour que l'espérance naisse en lui ».
[8] Nous avons découvert avec plaisir Jacques Ellul lecteur d'Henry Mottu… dans *L'impossible prière*, *op. cit*., pp. 737 et 746. L'article auquel Ellul se réfère est « La prière et les mouvements théologiques actuels », *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* 20, 1968/4, p. 5-33.

l'accompagnent, nous donne des idées à la fois liées aux analyses et aux critiques de Jacques Ellul et contextualisées dans une partie importante des problématiques que la théologie de notre temps doit affronter[1].

Dans le dialogue avec le théologien suisse nous avons sélectionné deux thématiques particulièrement intéressantes : nous allons nous confronter d'abord au phénomène de la prophétie et à la personne du prophète, figures d'espérance et de lien entre Dieu et l'individu pendant le temps de la déréliction. Par la suite nous suivrons Henry Mottu dans sa réflexion sur le geste prophétique, ses raisons et ses modalités.

1.3.1 L'individu pour la collectivité

Qu'est-ce qu'un prophète, selon Mottu ? « Celui qui, sur la place publique, convoque et appelle : *pro-phêtês*, il parle au nom de Dieu devant et pour le peuple »[2] : un individu qui, ayant reçu une vocation personnelle, met son ministère au service d'une collectivité. Seulement en relation à cette dernière, il peut agir en tant que médiateur, interprète de la Parole de Dieu, et par conséquent comme promoteur d'espérance. Sur cela s'enracine l'importance attribuée par Mottu à l'interprétation du geste prophétique : « L'acte ne contraint pas Dieu à agir, mais il doit pousser le peuple à reconnaître l'action divine. Ce combat pour l'intelligibilité est central dans la symbolique biblique. Tout mon effort va consister à relier l'un à l'autre les deux pôles de l'action prophétique, le pôle actif et le pôle cognitif, celui de la sensibilité et celui de l'intelligibilité »[3].

Où réside l'importance du combat pour l'intelligibilité ? Dans le fait, à notre avis, que dans le manque de compréhension se situe effectivement un nœud crucial du sentiment – et de la réalité – de la déréliction : si le message n'est pas compris, bien évidemment il est aperçu comme inutile, sinon inexistant. Dans les pages consacrées au diagnostic de la déréliction, Jacques Ellul aussi attribue un rôle d'importance primaire dans la crise qui déclenche le silence de Dieu à la condition de profonde souffrance de la communication entre divin et humain. Pire, nous le savons, Ellul condamne avec véhémence les escamotages technicistes par lesquels les théologiens et les dogmaticiens essaient de « faire l'autopsie » du texte biblique.

[1] Henry Mottu, « La Parole et le Geste. Les actes symboliques des prophètes et la théologie pratique aujourd'hui », *Revue de Théologie et de Philosophie* 121, 1989/III, pp. 291-306 ; « La liturgie comme geste prophétique », *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* 43, décembre 1991/ 8, pp. 13-23 ; et le livre : *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements*, Genève, Labor et Fides, 1998.

[2] Henry Mottu, « La liturgie comme geste prophétique », art. cit., p. 13.

[3] Henry Mottu, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements*, *op. cit*., p. 23.

Or, le parcours proposé par Henry Mottu nous paraît pouvoir dialoguer avec la véhémence ellulienne, car des principes-clés fondamentaux sont communs aux deux auteurs, à partir de l'affirmation que la crise du dialogue entre Dieu et les êtres humains est à l'origine du « combat de l'espérance ». Pour sortir du silence, nos deux auteurs appliquent des critères partagés : le principe de l'interprétation de la Bible par elle-même ; la priorité, dans la lecture du texte biblique, de l'idée de discernement-lucidité (*dokimazein*) ; l'importance fondamentale de la prière dans la vie de tout croyant. Tout cela légitime, à notre avis, l'approfondissement proposé par Mottu sur l'importance du geste prophétique et de son actualisation – mise en acte dans la liturgie du culte chrétien : la révélation biblique est le critère, la clé de lecture et l'horizon auquel l'étude de Mottu sur le geste prophétique fait constamment référence.

1.3.2 La communication en crise

La prophétie, soulignent nos deux auteurs, trois avec André Neher, naît dans le cadre d'une *crise de communication*[1] : une crise à la portée ample, car lorsqu'il n'y a pas de communication entre le divin et l'humain, toute autre relation, tout autre dialogue entamé par l'être humain est en profonde souffrance. De plus, paradoxalement, comme il est rappelé aussi par la Bible, « plus la chute de Jérusalem s'approche, plus les 'prophètes' ou prétendus tels multiplient leurs interventions. Jr 5,13 exprime bien cette inflation : 'Quant aux prophètes, ils ne sont que du vent, il n'est pas de parole en eux' »[2]. La souffrance du dialogue multiplie les « faux prophètes » et attaque la crédibilité des autres. En même temps, c'est tout à fait dans ce contexte que le geste prophétique assume toute son importance : Mottu rappelle une remarque de Samuel Amsler[3] : « L'acte prophétique intervient à un moment particulier de ce dialogue (celui que Dieu poursuit avec son peuple) : il prolonge la communication lorsque la parole est entrée en crise ». Pour aller plus loin dans ce discours, nous ne pouvons pas nous passer de relire le chapitre IV de *Présence au monde*

[1] Henry Mottu, « La Parole et le Geste. Les actes symboliques des prophètes et la théologie pratique aujourd'hui », art. cit., pp. 295- 296 : « Avec Ezéchiel, le prophétisme prend conscience qu'il faut proclamer le message *autrement* » ; *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements*, *op. cit*., pp. 59-61. Au point 1, p. 59, nous lisons : « Les commentateurs s'accordent pour dire d'abord que ces actes sont le signe d'une *crise*. Quand les paroles s'avèrent impuissantes pour transmettre le message, des actes sont chargés de prendre le relais. Le mime, la parabole vivante, le geste surprenant ont pour but de suppléer à une crise majeure de la communication du message. Rien ne va plus, la transmission devient impossible, la coupe est pleine. Plus encore, à l'intérieur de la conscience prophétique, il y a comme un arrêt, une interrogation : le prophète se pose à lui-même la question angoissante du sens de sa propre vocation. Nous l'avons vu chez Jérémie et Ezéchiel en particulier ».

[2] Henry Mottu, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements*, *op. cit*., p. 34.

[3] *Ibid.* : citation de Samuel Amsler, *Les actes des prophètes*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 62.

moderne, dans lequel Jacques Ellul analyse l'idée de communication[1]. Celle-ci est le domaine dans lequel l'intellectuel chrétien doit savoir vivre et porter son témoignage, en suivant un parcours de « prise de conscience » (concept fondamental, dans le lexique de notre auteur, comme nous l'avons déjà remarqué, et que rejoint la question du discernement sous un autre angle) qui puisse l'accompagner pour « retrouver le sens du prochain, retrouver le sens de l'événement, retrouver les limites du sacré ». A travers ce parcours, dit le savant bordelais, sera-t-il possible de recadrer les horizons : « Les intellectuels chrétiens ont à procéder à cette énorme remise en question, pour le monde, qui erre dans un labyrinthe fabriqué de ses mains ; pour l'Eglise, qui doit enfin rompre ses catégories intellectuelles toutes faites ; et pour les autres membres de l'Eglise qui doivent recevoir des enseignements authentiques sur la vie de la foi »[2]. L'intellectuel chrétien présenté par ce texte rejoint alors tout à fait le prophète tel que Mottu en parle dans la « lutte pour l'intelligibilité ».

Deuxièmement, le prophète, nous l'avons dit, est celui qui insère le message divin dans l'Histoire : dans une situation de crise, sa vie entière, parfois, devient une parabole et s'insère dans un temps historique. Lorsqu'il agit pour porter un message divin, le prophète *incarne* ce message, le rend présent non pas seulement à travers la parole, mais avec toute sa personne, et il s'agit d'une action qui surprend et appelle à la réconciliation et à la confiance en la Promesse divine. Par cela, la simple présence du prophète comporte une mise en discussion et une critique profonde de la réalité historique[3]. Suivant cette perspective, nous pourrions aussi affirmer que, pour reprendre l'expression d'Ellul, la présence chrétienne au monde est en soi une présence prophétique, ou elle n'est pas. On peut aller encore plus loin : par l'action dans un présent défini et contextualisé, le geste prophétique porte une signification d'attente eschatologique, ouvrant par cela la perspective sur le Royaume et sur la Promesse.

[1] Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*, o*p. cit.*, pp. 78-105.
[2] *Ibid.*, p. 105.
[3] Voir par exemple Jacques Ellul, *Ethique de la liberté,* tome I*, op. cit.*, pp. 157-158 et 325 : « Nous disions plus haut … que lorsque les chrétiens par leur liberté ne provoquent pas la mise en question des puissances, des conformismes des sécurités, alors rien d'autre ne peut les mettre en question, car tout autre aboutira à des nouvelles puissances, des nouveaux conformismes : autrement dit quand les chrétiens ne remplissent pas leur rôle, ils ouvrent en réalité la porte au déchaînement des puissances ». De son coté, Henry Mottu a bien expliqué ce qu'il entend par présence prophétique du christianisme au monde dans le volume que nous avons déjà cité, *Dieu au risque de l'engagement. Douze figures de la théologie et de la philosophie religieuse au XXème siècle. Suivi de la leçon d'adieu de l'auteur*, *op. cit.*

1.3.3 A chaque acte sa signification

L'acte prophétique, étant inséré dans l'Histoire, se relie à un contexte, et par conséquent à une société. En chaque périphrase biblique de ce genre la structure de la narration a des constantes : Dieu appelle le prophète et lui confère une tâche et un message ; l'action de l'envoyé est décrite, mais le récit ne se termine jamais sans livrer le sens de l'acte lui-même. « L'*interprétation* publique de l'acte fait partie intégrante, et à vrai dire décisive, de son efficacité et donc de l'ensemble de ce qui est accompli comme signe au nom du Seigneur »[1]. Mottu met l'accent sur deux éléments qui auraient pu intéresser Ellul : dans le geste prophétique on suit tout d'abord le critère de la simplicité : des objets d'utilisation quotidienne, des actions évidentes. En même temps, c'est justement à cause de cette immédiateté que le geste du prophète surprend et étonne, et il suffit qu'on l'exécute une seule fois pour que le message soit livré : « Car, dans une première approche … tels actes doivent avant tout surprendre. Ils ont quelque chose de déroutant, d'imprévisible, au contraire du rite qui, à force d'être répété, n'étonne plus »[2]. Le geste du prophète brise ainsi deux critères prioritaires pour le système technicien : la complexité et la répétition. Le message est par cela bien plus immédiat, c'est-à-dire libre de tout *medium* qui pourrait exercer sur celui qui l'opère ainsi que sur ceux qui le reçoivent les fascinations de la propagande et du religieux.

La question devient très intéressante lorsque Mottu propose de réfléchir à la *liturgie* comme acte prophétique[3]. Rien de plus « rituel » qu'une liturgie, quoique réformée. Rien de plus paradoxal, par conséquent, qu'une pareille définition : comment une liturgie, qui est par définition répétitive, pourrait-elle assumer un parallélisme avec le geste des prophètes ? Le discours est très vaste, et nous ne voulons pas y plonger dedans maintenant, ne serait-ce que parce que c'est ici que nous rejoignons le point de rencontre le plus profondément théologique entre le chemin d'Henry Mottu et celui de Jacques Ellul. Si les actes des prophètes bibliques ont effectivement été des *hapax*, si « le bâton de Moïse appartient en propre à Moïse », est vrai surtout ce que Mottu affirme par la suite : « Pourtant, ces actes ne purent pas ne pas *inspirer*, selon l'analogie de la foi, les lecteurs et les lectrices de la Bible hébraïque. Il y a dans ces gestes quelque chose de permanent. Quiconque

[1] Henry Mottu, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements*, *op. cit*., p. 23 ; voir aussi la note 7 : « 'L'interprétation appropriée de l'acte sacramentel appartient à son efficacité sacramentelle', H. Wheeler Robinson, 'Hebrew sacrifice and Prophetic Symbolism', *The Journal of Theological Studies* 43, 1942, pp. 129-139, cit. p. 136. C'est pourquoi, la prédication, en protestantisme, est d'une importance proprement décisive : non seulement elle 'explique' le sens du sacrement, mais elle en assure l'efficacité spécifique, théocentrique, hors de toute 'magie' ».

[2] *Ibid.*, p. 61.

[3] *Ibid.*, chapitre III, pp. 129-170.

réfléchit à la sacramentalité est poussé presque naturellement à revenir à cette source et à en faire mémoire »[1]. Le théologien suisse garde le mouvement dialectique entre l'unicité du geste et sa réitération liturgique en s'appuyant sur l'unicité de l'événement christologique, qui devient une sorte de prisme à travers lequel tout acte symbolique peut trouver son sens. « Le geste chrétien, dans sa spécificité, ce geste nouveau enraciné dans la seule Parole créatrice de Dieu, désigne désormais dans la Croix et la Résurrection du Seigneur 'l'événement même d'une radicale non répétitivité' »[2] : ainsi est-il possible de pratiquer des gestes liturgiques qui respectent le fait que les gestes de Jésus ont été faits « une fois pour toutes »[3].

Mais ce qui nous intéresse particulièrement est, bien évidemment, le fait d'appliquer l'analogie de la foi à la gestualité : ceci est, effectivement, l'une des thèses majeures du livre de Mottu, qui, pour les gestes des prophètes de la Bible Juive, parle d'*analogia actionis*[4]. Comme les actes des prophètes ont pour but celui de « reconfigurer *l'alliance* »[5], de la même manière la théologie chrétienne doit réfléchir aux modalités de « recontextualiser le message »[6], et une réflexion spécifique sur la liturgie est, affirme Mottu, un parcours très utile.

Est-ce que Jacques Ellul, en lisant cela, aurait crié au conformisme, à la trahison, à la technicisation du problème par un parcours théologique qui, faisant semblant d'oublier le contenu, transformerait le moyen – la liturgie – en centre, en *kerigma* ? Ceci est fort possible, mais Mottu a encore deux flèches d'importance stratégique pour son arc. En premier lieu, il est clair dans *Le geste prophétique* que la réflexion sur la liturgie n'a pas du tout comme but celui de réformer quoi que ce soit tout simplement que parce qu'il est possible de le faire, et parce que si l'on recolore les vieux tableaux ceux-ci changent de sens. Bien au contraire, la réflexion du professeur genevois vise la reprise du sens, la réappropriation d'un message et d'une tâche vitale pour le christianisme. Preuve en est le fait que lorsqu'il présente les fondements, « les gestes de l'existence chrétienne », Mottu n'hésite pas à commencer par la prière[7]. Et, croyons-nous, il pourrait bien convaincre Jacques Ellul de rentrer dans le débat par ce qu'il affirme :

> « La vie chrétienne commence, non par une prière parfaite, mais par une demande, une imploration, préalable aux mots et aux pratiques, un soupir, car nous ne savons pas prier comme il convient. *Nous*

[1] *Ibid.*, p. 129.
[2] *Ibid.,* p. 144.
[3] *Ibid*. : « On n'éternise pas le geste fondateur, on s'en souvient dans le mémorial et on attend sa manifestation ultime dans l'espérance eschatologique ».
[4] *Ibid.*, pp. 24, 54, 60.
[5] *Ibid.*, p. 60.
[6] *Ibid.*, p. 250.
[7] *Ibid.*, p. 170-179.

ne savons pas comment être chrétiens aujourd'hui. Il n'y a pas de vie chrétienne aujourd'hui sans cet aveu. Le rite, ici, n'est pas ce que l'on sait, il est ce que l'on ne sait pas. Qu'est-ce qu'un sacrement ? C'est ce qu'on demande à Jésus pour le recevoir de lui. 'Quand vous priez, *dites*' et c'est le Notre Père ; 'quand vous partagez le pain et le vin, *faites* ceci en mémoire de moi' et c'est l'eucharistie »[1].

L'idée, en rappelant ce que Melanchthon soutenait, que la prière pourrait être considérée comme un sacrement en tant que « commandement » divin, rejoint ce qu'Ellul affirmait dans la partie constructive de *L'impossible prière*. De plus, Mottu évoque le fait que la prière verbalise le désir de Dieu et que, par cela, elle en « accentue l'absence ». Cette dynamique de distance et de proximité fait résonner l'écho des mots de *L'espérance oubliée*, et fait de la prière l'acte d'espérance par excellence : c'est justement à partir du fait qu'elle est « inacceptation du Dieu absent » que l'espérance « provoque le pessimisme : car elle nous assigne notre place, *loin* de Dieu. Si loin de Dieu que seule l'espérance est encore possible »[2]. Troisièmement, le rôle prioritaire de la prière pour le prophète et pour l'accomplissement de sa tâche avait aussi été évoqué par André Neher. Nous avons donc ici notre premier arc perspectif.

La deuxième flèche de l'arc de Mottu, dont la trajectoire trace une deuxième ligne thématique qui associe Neher et Ellul à l'auteur du *Geste prophétique*, se rencontre dans les dernières pages du livre, et interpelle l'interprétation des deux significations du « Peut-Etre ». Le geste symbolique peut être situé, dit Mottu, dans la perspective de l'attente eschatologique : cela arrive lorsque « l'on tente de poser des signes comme un témoignage provisoire d'unité et de paix, allant *au-delà* de sa propre tradition, voire de sa propre religion. Il s'agira là d'une ritualité de plus en plus dépouillée, *d'une ritualité de l'attente*, en un mot. D'une ritualité prophétique »[3]. Certes, il n'aurait pas été question, probablement, qu'Ellul puisse être d'accord avec Mottu sur le fait de dépasser le christianisme au nom d'un acte qui vise à signifier l'unité et la paix : cela a l'air bien trop politique et impossible à accepter suivant les idées du fier Bordelais. Par contre, l'idée de ritualité de l'attente pourrait être une formule à reprendre et à reformuler. Mottu précise immédiatement que « la sacramentalité ici n'a pas pour but de rassembler les fidèles autour d'un foyer central, mais d'attester que l'Esprit Saint souffle où il veut et que l'action de Dieu dépasse nos délimitations humaines »[4]. En d'autres termes, si l'on considère que le but de l'acte symbolique dans la liturgie est de témoigner de la promesse de la « récapitulation » eschatologique de la fin des temps, et de

[1] *Ibid*., p. 173.
[2] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit.*, p. 210 et 222.
[3] Henry Mottu, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements*, *op. cit*., p. 254.
[4] *Ibid.*

remettre par cela toute action humaine dans les mains – et dans la liberté – de Dieu, alors un deuxième point de dialogue entre les auteurs qui nous ont accompagnés jusque-là peut être acquis.

2 De l'*eschaton*

Nous ne pourrions pas approcher la fin de notre recherche sans prendre, comme annoncé, le temps nécessaire pour regarder au discours de notre auteur sur l'espérance à partir de la clé de lecture de l'eschatologie et de la question du Royaume de Dieu.

> « L'eschatologie n'est pas un appendice à une théologie de la Révélation, elle n'est pas la conclusion normale (mais en tant que conclusion, forcément moins importante que le reste du livre ou du mouvement), elle n'est pas le terminus vers lequel on s'avance, mais au contraire la force qui s'avance vers nous. Nous ne sommes pas en marche vers le Royaume de Dieu, mais le Royaume de Dieu fait irruption avec violence dans notre temps, notre milieu, brise les équilibres, les ordres de marche, les horaires et les organisations, il vit au milieu de nous. Il y a donc présence éclatante des réalités dernières »[1].

Les choses ultimes sont présentes, affirme Ellul, elles nous interpellent et en même temps portent le sens de l'Histoire, en étant à la fois *télos* et clé de lecture. Cette affirmation n'est pas seulement un point de départ fondamental pour comprendre la raison pour laquelle l'espérance a un rôle tellement important dans la vie de l'être humain aux temps de la déréliction : elle est l'horizon sous lequel se développe la pensée de notre auteur en sa totalité. Nous rappelons encore un passage de la longue conversation entre Jacques Ellul et Madeleine Garrigou-Lagrange : « Il est sûr qu'on ne peut comprendre pleinement mes livres de sociologie qu'au travers d'une affirmation de la foi. Réciproquement, on ne peut donner un contenu à mes livres de théologie sans les penser écrits *pour ce monde-ci*. Car les uns comme les autres sont écrits dans la lumière eschatologique du salut final et de la réconciliation »[2]. La fin des temps est, dans l'ensemble de l'œuvre de notre auteur, l'horizon et le critère de toute action, spéculative ou sociale soit-elle. « La fin sans fin » est retenue par notre auteur parmi les fondements de sa foi et de ses convictions[3].

Lawrence J. Terlizzese et Maurice Weyembergh ont été particulièrement attentifs à cet aspect de la théologie de Jacques Ellul. Nous avons eu moyen de présenter l'« eschatological view of history »

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit.*, p. 168.
[2] Jacques Ellul – Madeleine Garrigou-Lagrange, *A temps et à contretemps*, *op. cit.*, p. 187.
[3] Jacques Ellul, *Ce que je crois*, *op. cit.*, pp. 191-290.

que le chercheur américain reconnaît dans l'œuvre de notre auteur[1], aussi bien que l'analyse de son collègue belge, remarquant que l'utopie est la fin de l'espoir de la même manière que la récapitulation est celle de l'espérance[2].

Le discours est très articulé, et nécessiterait une recherche spécifique : effectivement, Ellul s'est montré intéressé à la question de l'*eschaton* sous plusieurs points de vue : théologique et exégétique ; historico-philosophique ; éthique, et même poétique.

La première perspective comprend deux aspects : celui plus strictement en lien avec la lecture et l'interprétation du texte biblique[3] ainsi que celui dans lequel l'auteur pose les fondements de sa lecture théologique du thème de la fin des temps et du jugement final[4]. La deuxième perspective, historique-philosophique, intéresse Ellul à partir justement de la question toujours présente dans ses écrits du sens du temps et de l'histoire : c'est ici que notre auteur se met en discussion avec Vahanian à propos du thème et de la critique de l'idée d'utopie. En ce sens, la théorie de la « récapitulation » telle qu'Ellul la formule trace un arc entre la lecture théologique et celle historique-philosophique de son œuvre. La troisième perspective résulte des deux premières, et consiste en la lecture attentive des interpellations éthiques de la question eschatologique[5]. En marge, ou plutôt en réélaboration artistique de toute la réflexion, Jacques Ellul est aussi auteur de deux petits recueils de poèmes publiés après sa mort, entre le commentaire en vers et la profession de foi, dont l'un est inspiré par les figures des quatre chevaliers de l'Apocalypse de Jean[6].

Sans doute, le dialogue de Jacques Ellul avec Gabriel Vahanian a apporté un approfondissement particulier à la question de la fin des temps - et du temps de la fin, aurait souligné ce dernier -, et est à l'origine d'une littérature secondaire assez nourrie, qui voit les recherches de Weyembergh,

---

[1] Lawrence J. Terlizzese, *Hope in the thought of Jacques Ellul*, *op. cit.*, p. xiii. Le deuxième chapitre de l'essai de Terlizzese étudie la « Eschatological view of history » de notre auteur. Nous remarquons ici un détail que l'on pourrait approfondir dans une recherche sur la réception et l'interprétation des écrits d'Ellul : Terlizzese déclare dès l'introduction à son œuvre une différence importante entre sa lecture et celle de Darrel Fasching, auteur entre autres de *The thought of Jacques Ellul : a systematic exposition*, *op. cit.*, et de « The dialectic of Apocalypse and Utopia in the Theological Ethics of Jacques Ellul », *Research in Philosophy and Technology*, ed. Paul T. Durbin, vol. 10, pp. 149-165, Greenwich, Conn., JAI, 1990. « My aim, dit-il, differs from Fasching's because he understands Ellul as utopian, whereas I interpret Ellul in his own terms as a Christian Realist. His position may also be termed *Eschatological Realism* ».

[2] Maurice Weyembergh, « Espoir et espérance chez Jacques Ellul », art. cit., p. 201. Très attentif à l'horizon eschatologique de l'œuvre d'Ellul, et sans oublier la thèse de la récapitulation, Weyembergh envisage pourtant la possibilité que le professeur bordelais cède à l'apocalyptique, ou plutôt à une certaine démagogie apocalyptique : « Ellul ne succombe-t-il pas à la tentation de l'apocalyptique, ne vise-t-il pas, consciemment ou inconsciemment, à détruire l'espoir pour mieux nous préparer à nous tourner vers l'espérance ? » (pp. 203-204).

[3] Jacques Ellul, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, *op. cit.*, et *Conférence sur l'Apocalypse de Jean*, *op. cit*.

[4] A côté des deux œuvres déjà citées, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville*, *op. cit.*

[5] Dans ce cadre, les textes les plus intéressants sont *La raison d'être* et les deux tomes de *Le vouloir et le faire*, qui fonctionnent comme une sorte de «fondement » pour les œuvres plus explicitement éthiques.

[6] Jacques Ellul, *Oratorio, les quatre cavaliers de l'Apocalypse*, Opales, Bordeaux, 1997.

Terlizzese et Fasching en première ligne[1]. Dans le cadre de notre recherche, nous nous trouvons obligés de choisir et d'approfondir seulement quelques aspects du discours. Ce choix, en continuité avec le thème de l'espérance et sans perdre de vue ce qui a été dit jusqu'ici, nous conduit à donner la priorité à la confrontation entre Ellul et Vahanian, laissant de côté la littérature secondaire, et à nous concentrer sur le côté sémantique. Pour saisir l'importance et la profondeur du dialogue entre nos deux auteurs, il nous paraît nécessaire de procéder d'abord à un éclaircissement concernant les concepts d'utopie et de technique, d'*eschaton* et d'apocalyptique, dans le vocabulaire de chacun ainsi que dans la confrontation entre eux.

Ce parcours nous fournira quelques éléments pour nous mettre dans la perspective d'une deuxième actualisation : après le dialogue avec Henry Mottu, nous serons donc guidés par le vocabulaire eschatologique vers le dialogue avec le philosophe Giorgio Agamben. Le choix de cet interlocuteur naît d'un intérêt au niveau thématique, car comme nous allons le voir, *Le temps qui reste*, l'essai d'Agamben avec lequel nous allons partager quelques réflexions, offre des suggestions et des points de rencontre tout à fait stimulants et parfois inattendus. Mais, à côté de cette raison, il y en a une deuxième : l'importance de garder l'approfondissement et la recherche sur la pensée de Jacques Ellul dans une dimension interdisciplinaire. L'un des parcours les plus enrichissants dans notre recherche jusqu'ici a, effectivement, été nourri par le dialogue entre l'œuvre de notre auteur et celle de Paul Ricœur et Enrico Castelli. De plus, *Le temps qui reste*, centré sur la lecture et l'étude de l'Epître de Paul aux Romains, affronte les thèmes eschatologiques dans une perspective qui nous permet de mettre Agamben en dialogue non pas seulement avec Ellul, mais aussi avec Vahanian. Dans ce cadre aussi nous avons opéré un choix prioritaire : la thématique du temps et du temps-à-venir, ainsi que celle de la récapitulation, seront donc les deux feux à partir desquels nous lancerons nos regards en perspective.

[1] A ce propos, il faut rappeler, à côté de ce que nous avons déjà cité, l'étude de Maurice Weyembergh, « La technique et l'utopisme selon Ellul et Vahanian », *Foi et Vie*, XCIII, n°5-6, novembre-décembre 1994, pp. 137-151. Dans le cadre du renouvellement de l'attention à l'œuvre théologique de notre auteur, notamment sur la question eschatologique, il est important de signaler la récente recherche de Peter M. Anderson sur l'influence de la théologie du Royaume de Dieu sur la formulation de l'éthique sociale du christianisme : Peter Micah Anderson, *The Presence of the Peaceable Kingdom : Shaping Christian Social Ethics from Jacques Ellul and Stanley Hauerwas*, PhD dissertation, Southeastern Baptist Theological Seminary, Wake Forest, NC, May 2017. Le texte complet est disponible en ligne sur ProQuest.

2.1 L'interlocuteur : Gabriel Vahanian

Nous avons déjà présenté Gabriel Vahanian et souligné l'importance de son rôle d'interlocuteur de Jacques Ellul dans le domaine théologique. Le fait qu'il soit défini « interlocuteur » de notre auteur souligne l'existence, entre les deux savants, d'un échange de pensées, d'un aller-retour de réflexions et bien évidemment aussi de critiques mutuelles. Dans le cadre de la recherche sur la pensée et l'œuvre d'Ellul, il nous paraît que l'importance du dialogue avec le théologien strasbourgeois n'ait pas été suffisamment considérée jusque-là : si l'apport de l'échange avec Paul Ricœur est reconnu - quoique peu étudié, pour le moment - celui avec Vahanian l'est encore moins. Cela est regrettable, car le dialogue entre les deux professeurs n'est pas seulement très riche en soi, mais il comporte une importance « stratégique » fondamentale pour la réception de la pensée ellulienne aux Etats-Unis, terrain très réceptif vis-à-vis de notre auteur.

Une raison de ce déficit pourrait être identifiée dans le fait que le texte dans lequel Jacques Ellul analyse plus en profondeur l'œuvre de Vahanian est de parution récente : c'est effectivement dans *Théologie et Technique* que le professeur bordelais considère attentivement les idées de son collègue, presque sûrement à l'époque encore aux Etats-Unis[1]. Vahanian, affirme Ellul, mérite une étude approfondie : « Cette étude théologique [de Vahanian sur la technique, ndr.] a une telle importance à mes yeux, étant donné que d'une part elle est la seule originale sur la question (infiniment plus que celle de Moltmann qui a totalement échoué après l'excellent début de la *Théologie de l'espérance*), d'autre part elle effectue la critique fondamentale du ressassement habituel (en particulier des articles publiés par le COE), que je pense devoir lui consacrer un paragraphe entier »[2]. En d'autres termes, étant donné la « trahison » de la part de Moltmann ainsi que le « conformisme » de la théologie du COE, il convient de saluer la théologie critique que Vahanian a enracinée dans sa propre thèse sur la mort de Dieu dans la modernité !

Le théologien, quant à lui, depuis les Etats-Unis, appréciait l'œuvre de son collègue à partir de l'importance prioritaire qu'il attribuait à l'analyse et à la critique du rôle assumé par la technique

[1] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, pp. 85-101, présente l'analyse de l'œuvre de Vahanian. Nous disons « probablement », car ce dernier était basé à la Syracuse University – NY, avec des collaborations avec l'Université Marc Bloch de Strasbourg comme professeur associé en 1972-73, 1975-76 et 1979-1980. Il ne reviendra en France de manière définitive qu'en 1984, comme successeur de Roger Mehl (source : Philippe Aubert, *Gabriel Vahanian. Penseur de l'utopie chrétienne*, Lyon, Olivétan, 2016 [coll. Figures Protestantes]). La datation probable de la rédaction du texte de Jacques Ellul la situe après 1975-77 (Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, p. 7 et 9).

[2] *Ibid.*, p. 85.

dans la vie humaine. Cependant, il ne le suit pas vraiment par rapport à son approche de la théologie en tant que discipline[1].

Le dialogue entre les deux professeurs se développe suivant au moins trois lignes thématiques : la Technique, l'Utopie et la lecture théologique de la société[2]. Il y a, fondamentalement, désaccord entre Vahanian et Ellul par rapport aux deux premiers éléments, lorsque la question de la « mort de Dieu » et de la critique à la sécularisation constitue le cadre analytique commun aux deux chercheurs.

2.1.1 Dieu est mort

Le théologien français est souvent présenté comme étant à l'origine du mouvement théologique de la « mort de Dieu »[3], mais la plupart du temps il s'agit d'une affirmation très superficielle, qui méconnaît les *contenus* que Vahanian pose à l'appui de cette formule. *The death of God*[4], né d'une étude sur la réalité du christianisme protestant aux Etats-Unis, que Vahanian définit comme « un exemple frappant de la disqualification radicale de la tradition chrétienne dans son ensemble »[5], se donne pour but d'analyser et d'expliquer la crise profonde dans laquelle est plongé le christianisme moderne. L'analyse est présentée sous les aspects religieux et culturel, mais dès les titres des deux parties du livre il est clair que si l'on affirme que Dieu est mort, c'est en réalité le christianisme qui vit une agonie religieuse et culturelle.

La crise est déclenchée par « l'élimination progressive de la vision biblique dans le climat culturel du protestantisme », opérée sur trois niveaux. Le premier est celui d'un « passage … du concept

[1] *Ibid.*, p. 310.

[2] Nous nous bornons à indiquer pour le moment un commentaire de Vahanian récolté par Frédéric Rognon : « Gabriel Vahanian considère que Jacques Ellul est à la fois trop théologien et pas assez : 'Il est trop théologien en raison de son calvinisme, qui le situe en deçà de la pensée contemporaine, notamment des débats philosophiques. Juriste comme Calvin, il devrait savoir qu'un texte est fait pour être interprété, mais comme lui, il tient l'interprétation en laisse pour donner la primauté absolue à l'Ecriture, ou plus exactement au 'Scriptum', c'est-à-dire au texte reçu, sur la 'Scriptura', le texte à interpréter. Mais ce faisant, il n'est pas assez théologien, car il lit la Bible au premier degré, en la paraphrasant, sans tenir compte de l'évolution de la théologie depuis la Réforme, en particulier dans le domaine de la critique textuelle. Aujourd'hui on en sait trop sur les textes pour craindre à leur égard toute approche scientifique' » Frédéric Rognon, *Générations Ellul. Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, *op. cit.,* pp. 308 ss.

[3] Parmi les livres de Gabriel Vahanian, nous rappelons en premier lieu *The death of God. The culture of our post-Christian era*, New York, Braziller, 1957 (traduction en français, *La mort de Dieu, La culture de notre ère post-chrétienne*, Paris, Buchet-Chastel, 1962) ; *Dieu et l'utopie. L'Eglise et la technique*, Paris, Cerf, 1976 (traduction anglaise, *God and Utopia. The church in a technological civilization*, New York, Seabury Press, 1977) ; *L'utopie Chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.

[4] Gabriel Vahanian, *La mort de Dieu, La culture de notre ère post-chrétienne*, *op.cit.*

[5] *Ibid*., p. 28.

chrétien de l'homme nouveau au concept séculier du nouvel Adam, et par la suite, à celui de l'image du Christ » ; le deuxième suit un processus de relecture de l'idée du Royaume de Dieu rapprochée idéologiquement du Millénarisme et de l'*American Dream*, suivant un chemin d'actualisation appartenant tout à fait aux dynamiques de la propagande. Le troisième niveau identifie la concrétisation de ce processus dans la prédication et l'action du *Social Gospel* : « Prenant toute son importance dans les dernières décades du XIX[e] siècle, l'Evangile Social s'est fait l'avocat fougueux d'un *christianisme appliqué* dont on avait le plus grand besoin »[1]. Un parcours paradigmatique, sur l'analyse duquel Ellul a peu à opiner et qu'il partage. Quant à la méthode ainsi qu'au jugement sur la situation réelle, nos deux analystes se rapprochent : Vahanian décrit avec d'autres mots ce qu'Ellul appelle les effets de la déréliction dans l'Eglise, et ses contre-effets dans la société. Le parcours d'analyse proposé par *The death of God* est donc celui-ci : « Le concept de l'homme nouveau dans le Christ, dans la Bible, est remplacé par celui de l'homme Adamique séculier, et finalement par celui de l'homme Christique, et comment tout ce processus montre la sécularisation de l'événement-Christ (c'est-à-dire l'action rédemptrice *de Dieu* par l'intermédiaire de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ) »[2]. Loin d'être un texte qui vise une légitimation et une célébration de la mort de Dieu, l'œuvre de Vahanian est plutôt une dénonciation critique et véhémente non pas seulement de la sécularisation en soi, mais aussi et surtout du rôle et des responsabilités du christianisme, et du christianisme protestant notamment, dans ce processus.

Ces premières affirmations produisent une résonnance chez Ellul, qui identifie dans le couple de concepts « homme – humain » un premier point important pour comprendre le vocabulaire de son collègue[3] : « Jusqu'ici il y a eu un processus d'hominisation, mais cela n'accomplit pas le projet supérieur, l'homme n'est pas encore homme, il y a un dépassement à faire de notre situation actuelle, vers ce que Vahanian appelle (sans le définir, mais en cela il a raison, il n'a pas à établir un schéma abstrait de ce que *doit* devenir l'homme !) l'humain ». L'humain, pourrions-nous dire, est donc le *télos* de l'homme, son accomplissement. De plus, l'homme, par sa nature, a tendance à s'approprier – à *humaniser*- tout ce qui lui est étranger : c'est le chemin de la culture, tel que décrit en détail et de façon critique dans *La mort de Dieu*. Vahanian a une vision paradigmatique de l'histoire : nous sommes en train de passer, dit-il, d'un paradigme à un autre : de l'univers du mythe

[1] *Ibid.*, pp. 27-29 pour ce paragraphe.
[2] *Ibid*., p. 29.
[3] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, p. 86. Les deux autres couples d'idées sur lesquels Ellul fonde sa relecture de Vahanian sont *Novum-Eschaton* (pp. 86-88) et Théologie du Salut – Théologie du Royaume (pp. 88-89). On les retrouvera plus loin.

à celui de la technique[1]. Au cours de ce passage, l'être humain garde ses attitudes : il reformule toute expérience et tout vécu à travers le langage, la culture, les objets, et par conséquent il utilise la technique - et les techniques.

Nous arrivons alors à un nœud crucial dans la contradiction entre Jacques Ellul et Gabriel Vahanian : ce qui éloigne, bien évidemment, les deux auteurs, c'est que, selon la vision de Gabriel Vahanian, le processus d'humanisation peut être confié à la technique[2].

2.1.2 Premier désaccord : la technique

Sans doute la pierre d'achoppement la plus importante dans la confrontation entre Ellul et Vahanian concerne-t-elle le sujet de la technique. Nous remarquons au moins trois niveaux de rupture entre nos deux interlocuteurs : dès la définition du terme, en passant par l'interprétation du rôle assumé par la technique dans l'histoire et jusqu'à la société contemporaine, mais surtout au niveau de la lecture théologique du phénomène.

Gabriel Vahanian est l'auteur de l'entrée « Technique » dans l'*Encyclopédie du Protestantisme*[3]. Par la lecture de ce texte nous pouvons remarquer comment la distance entre les deux professeurs s'ouvre dès la définition du mot. Vahanian affirme : « Par technique, j'entendrai donc la vocation de l'homme à l'humanisation de ce qui lui est étranger, à commencer par l'homme lui-même »[4]. Cette définition est intégrée par la remarque que l' « apprentissage » de l'être humain à la technique se fait d'abord dans la nature, ensuite dans la société et dans l'histoire, et troisièmement dans l'esprit, « en sorte que nature et esprit fixeront le cadre de cette acculturation manifestée par la réalité humaine comme vecteur d'un destin qui va lui permettre d'assumer sa nature tout en la transcendant »[5]. De plus, selon Vahanian, « la technique est une et une seule »[6] tout au long de

[1] Gabriel Vahanian, *God and utopia. The church in a technological civilization*, *op. cit.*, p. 2 : « We are moving from the universe of myth to the universe of technique ». Cette affirmation est à la base de la *Weltanschauung* du professeur de théologie, et nous la retrouvons fréquemment.

[2] Gabriel Vahanian, « L'utopie : la religion face à la technique », *L'utopie chrétienne*, *op. cit.*, pp. 17-38, en particulier p. 21. Après avoir rapproché les deux extrêmes du jardin d'Eden et de *1984* de George Orwell, il affirme : « Car ce n'est pas l'humanisation qui dépend de l'hominisation ; c'est au contraire l'hominisation qui dépend de l'humanisation : d'une *technè*, comme aurait dit Aristote … ».

[3] Gabriel Vahanian, « Technique », Pierre Gisel et Lucie Kaennel, *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Cerf – Genève, Labor et Fides, 1995, pp. 1512-1525. Les déplacements intéressants induits par la collecte de ces données sont nombreux : dans l'*Encyclopédie*, c'est à Moltmann de signer l'entrée « Utopie » : *ibid.*, pp. 1588-1598.

[4] *Ibid*., p. 1513.

[5] *Ibid*.

[6] Gabriel Vahanian, « Utopisme chrétien : nature et culture, mythe et technique », *Utopie chrétienne*, *op. cit.*, pp. 39-58. A la p. 53, le théologien présente trois propositions sur la technique : « il n'y a qu'une et une seule technique ; elle surgit

l'histoire humaine, soit elle est un outil ou bien une méthode. Loin d'impliquer un processus d'automatisation, d'aliénation, elle soutient l'être humain dans son chemin vers son horizon utopique : l'homme s'humanise grâce à elle[1].

Tout ceci est, bien sûr, âprement critiqué par Ellul[2] : « J'ai essayé de décrire à plusieurs reprises ce qu'était véritablement, concrètement la Technique aujourd'hui. Elle n'a aucun point en commun avec ce dont parle Vahanian. Elle n'est pas technique de l'humain au sens où il le prend. … Et je suis obligé de récuser une fois de plus le mythe formulé par Mounier il y a trente ans, et repris par Vahanian, que la Technique depuis le premier caillou éclaté jusqu'à maintenant, c'est la même chose. Les déclarations de Vahanian sur la Technique ne correspondent à aucune réalité actuelle »[3].

La deuxième rupture se situe, à notre avis, sur le plan de la lecture de l'histoire et de la société : si pour Ellul la Technique a remplacé la nature, devenant par cela le nouveau milieu de l'être humain, pour Vahanian la technique est partie d'un paradigme qui est en train d'accomplir le remplacement du paradigme du mythe. Dans ces deux visions, ce qui rentre en conflit est la place attribuée au sacré : comme nous le savons, la thèse de Jacques Ellul est qu'un déplacement du sacré a eu lieu, de la nature vers la Technique. De son côté, Vahanian affirme que « dans un univers à dominante mythologique, la médiation du système symbolique s'effectue par le sacré, tandis qu'aujourd'hui elle s'effectue par l'utopisme qui caractérise le système technicien. Quant à l'environnement lui-même, autrefois il n'était pas plus *naturel* qu'aujourd'hui, il était avant tout surnaturel »[4]. Et la critique adressée à Ellul est dure : Ellul « pense ou, du moins, feint de croire, qu'à l'inverse de la pensée technicienne, 'le monde de la pensée sauvage était en accord, en concordance avec le milieu naturel' (Syst. Techn, p. 51) ». Mais ce n'est pas seulement Ellul que Vahanian vise dans sa critique : l'auteur de *La mort de Dieu* propose une remarque très incisive vis-à-vis de l'approche que la théologie moderne en général offre sur la question : suivant le leurre d'une approche de la question limitée à la critique de la sécularisation, la théologie moderne ne voit qu'une partie de l'enjeu et

avec et par la mise en question de l'homme ; l'ultime question de la technique est une question d'ordre religieux », qu'il approfondira dans la suite de l'essai.

[1] *Ibid.*, p. 54 : « La technique veut dire que l'homme qui dépasse l'homme passe par l'homme, tout comme, à l'inverse, l'homme qui passe par l'homme dépasse l'homme. Elle consiste à humaniser ce qui est étranger à l'homme, hors de lui comme en lui-même ».

[2] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, pp. 91-96, donne son résumé de la définition de la technique par Vahanian.

[3] *Ibid*., pp. 97-98. Et la critique continue : « Ce qui fait évidemment que sa construction théologique ne s'applique pas à la réalité. Autrement dit, il résout correctement le problème qu'il s'est posé à lui-même avec les données qu'il s'est choisies, mais non pas la question que la réalité technicienne nous pose aujourd'hui dans le concret ».

[4] Gabriel Vahanian, « Espérer, faute de foi ? », art. cit., p. 159.

apporte par conséquent des réponses limitées, voire fausses[1]. Une deuxième critique plus spécifiquement adressée à Ellul concerne son affirmation selon laquelle « Une culture technicienne est impossible »[2]. Reste à voir si les deux auteurs signifient la même chose lorsqu'ils parlent de « culture ».

Nous avons parlé au début de notre recherche du fait qu'il y a entre Vahanian et Ellul un accord complet à propos du processus de sacralisation de la technique, de ses risques et de ses implications[3]. Un autre point en commun est reconnaissable dans le fait que pour les deux professeurs la question de la relation entre humanité, nature et technique comporte l'enjeu de la liberté de l'être humain et de ses limites. Mais encore une fois, les réponses auxquelles les deux parviennent en approfondissant cette thématique sont totalement opposées. Si, selon Vahanian, « l'homme a partie liée avec la nature. Il lui faut pourtant s'en affranchir, s'il faut qu'il assume sa propre liberté », l'enjeu se situe dans le fait que la technique est, à son avis, le « lieu d'un affranchissement de l'humain ». Il est de plus en plus évident qu'une insurmontable différence par rapport à la conception de « technique » sépare sans possibilité de rencontre le théologien de Syracuse et son collègue bordelais. A l'origine de cette incompatibilité est le fait que selon Ellul, nous le savons, la technique a remplacé la Nature comme *milieu* de l'existence humaine. A partir de cela, il n'est pas possible que le reste de l'analyse puisse atteindre un point de contact. Pour sa part, Jacques Ellul, dans sa lecture de l'œuvre de son collègue, remarque que « Vahanian récuse les critiques d'efficacité et de l'automatisme », et aussi que celui-ci fait toujours référence à « la technique de l'humain » et non pas à la Technique en tant que telle[4]. Ce sont des mots de déception face au constat que son interlocuteur n'assume pas ses propres définitions de certains parmi les concepts principaux de sa thèse.

Mais c'est sur le troisième niveau que nous avons la certitude d'une différence insurmontable entre la conception de la technique par l'un et par l'autre : le niveau de la référence biblique. Un premier éclatement est accompli dès l'affirmation de Vahanian selon laquelle, en lien avec Jean Danielou, le

[1] Gabriel Vahanian, « Technique », art. cit., p. 1518 : « N'étant globalement abordée que sous l'angle de la sécularisation ou de l'acculturation du christianisme, la technique n'est alors perçue que comme facteur de *dépersonnalisation* de l'homme ou de *déshumanisation* de la société, ces deux mamelles de la critique socio-religieuse du phénomène technicien. … De fait, on cherche à expulser le problème au lieu de l'affronter. Sans trop savoir où le christianisme a mal, on s'empresse de voir dans la technique une variante, voire un vecteur de ce mal qu'on pense avoir identifié en l'assignant à la sécularisation de la tradition chrétienne ».

[2] *Ibid.*, p. 1518, cit. Jacques Ellul, *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988, p. 175.

[3] Voir Partie I, paragraphe 4.1 : l'accord se fonde sur l'affirmation de Jacques Ellul selon laquelle « ce n'est pas la technique qui nous asservit, mais le sacré transféré à la technique », rappelée par Vahanian, que l'on trouve dans *Les nouveaux possédés* (*op. cit.*, p. 316).

[4] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, p. 92.

théologien écrit que « la technique est l'expression même de cette vocation de l'homme [au service de Dieu, ndr]. Rien n'est plus biblique que la technique »[1]. La fracture devient une rupture ouverte, du moment que l'on rajoute à cela l'affirmation que l'on rencontre dans *God and Utopia* : « To put it in theological language, *we must not attempt to analyze technology by referring back to the Fall*: this would falsify our understanding of the one as well as the other »[2]. Non seulement la Bible parle de la technique en termes positifs et constructifs, mais surtout l'erreur de lire l'histoire de la technique dans la perspective de la Chute est absolument à éviter. Ellul est bien conscient de cette insurmontable différence : en regardant à la technique à partir de l'horizon du Royaume et non pas de l'abîme de la Chute, Vahanian « récuse donc totalement l'une des perspectives que j'adopte ici »[3].

Nous terminons cet aperçu par une dernière affirmation de Vahanian, lors d'un entretien avec Frédéric Rognon : « Au sujet de la technique, Jacques Ellul a tort. … Il ne fait pas le rapport entre l'efficacité de la technique et l'efficacité de la grâce. Et il vaut mieux que la grâce soit efficace ! … Ellul n'a pas saisi toute l'ampleur éthique de la technique, qui fait tout sauf insensibiliser, qui aiguise le sens moral »[4].

2.1.3 Deuxième désaccord : l'utopie

Nous avons déjà amorcé l'analyse de la confrontation à propos de l'utopie entre Jacques Ellul et Gabriel Vahanian[5], mais comme annoncé il nous paraît important de l'approfondir davantage. Dans ce paragraphe nous allons essayer de résumer ce que le théologien de Syracuse signifie par son vocabulaire utopique, et d'expliquer les liens entre cette idée et la technique ; par la suite, nous rappellerons ce que Jacques Ellul, de son côté, soutient. Le but est de comprendre en quoi, finalement, les deux positions ont pu néanmoins trouver un terrain de dialogue.

Les écrits de Vahanian parlent de l'utopie comme de l'objectif, du but visé par l'être humain dans le paradigme technicien : « Avec l'utopie, l'homme ne se pense plus en fonction du mythe et sa conception sacrale du monde, mais en fonction de la technique »[6]. Le théologien revendique

[1] Gabriel Vahanian, « Technique », art. cit., p. 1514.
[2] Gabriel Vahanian, *God and Utopia*, *op. cit.*, pp. 27-28.
[3] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, p. 91.
[4] *Ibid.*, pp. 308-309.
[5] Voir partie I de notre travail, paragraphe 4.1.
[6] Gabriel Vahanian, « L'utopie : la religion face à la technique », *L'utopie chrétienne*, *op. cit.*, pp. 17-38, ici p. 22.

donc un travail de réappropriation de la signification d'un mot ayant été trop utilisé et chargé d'interprétations différentes. Ce travail, affirme-t-il, peut commencer grâce au changement profond de paradigme vécu dans la société occidentale lors du passage à la société technicienne. C'est dans cette perspective que l'utopie indique à l'homme de quelle manière, en utilisant la technique, il peut opérer le passage de l'hominien à l'humain[1]. Une première caractéristique de l'utopie telle que Vahanian nous la présente est donc son caractère concret, historique : elle est une « option de travail » qui vise la réalité dans laquelle vit l'être humain, et qu'il peut changer, améliorer, à travers l'utilisation de la technique. La conséquence est que l'enjeu de la technique assume effectivement une importance prioritaire, car « à l'option du mythe pour le sacré se substitue parallèlement … l'option de la technique pour l'utopie, l'ultime nécessité de l'homme de changer le monde plutôt que changer de monde »[2]. En cela, la tâche de la transformation utopiste est très proche de celle que, selon Neher et Ellul, aurait la prophétie.

Tout en ayant un aspect concret assez inédit, l'utopie garde pourtant son côté autre par rapport au réel. C'est par cela qu'elle porte son regard sur le futur eschatologique : depuis toujours, « il n'a été pour l'homme question que de repousser les frontières de l'humain en vue d'une cité idéale, d'une humanité à la fois solidaire et spontanée »[3]. Vahanian souligne alors le fait qu'un passage est opéré de l' « hypothèse de travail » à la théorie, à la verbalisation d'un projet : l'utopie devient langage. L'utopie est « une construction de l'esprit, dont le modèle ne se trouve ni dans la nature ni dans l'histoire mais s'impose uniquement à travers le langage, cette technique des techniques de l'humain. N'est donc utopique que ce qui est réalisable »[4]. En tant que langage, elle assume aussi son rôle de porteuse de sens : « L'utopie va consister, précisément, à se garder de l'inévitable : elle ne se confondra jamais avec la barbarie de la *solution finale*. Loin de robotiser l'homme, elle le responsabilise, et le confronte au choix devenu classique depuis que l'homme, devenu homme, est au pouvoir du langage : ou la mort, ou la vie »[5]. Nous rencontrons dans ces affirmations des

[1] *Ibid*., p. 21 : « L'utopie n'est plus 'une utopie', une vue de l'esprit, inévitablement tenue en échec par la nature des choses ou la fatalité, sinon par la réalité. Ce n'est pas une fiction, mais une heuristique, une hypothèse de travail qui permet à la conversion de l'homme à l'humain de s'accomplir par une reconversion de sa propre réalité autant que par une reconversion du monde et de l'ordre social. … Aussi l'utopie n'est-elle plus une vue de l'esprit, dès lors que l'homme ne se pense plus en fonction de la nature ou de l'histoire, voire de la société … mais en fonction de cette mise en question de l'homme … qu'est, aujourd'hui, la technique ».

[2] Gabriel Vahanian, « Utopisme chrétien : Nature et culture, mythe et technique », *L'utopie chrétienne*, *op. cit.*, pp. 39-58 , ici p. 53. Ce slogan présente, chez Vahanian, non pas seulement l'utopisme de la technique, mais aussi l'eschatisme de la foi, comme nous allons le voir plus loin.

[3] Gabriel Vahanian, « Eschatologie et utopie », art. cit., p. 160.

[4] *Ibid*., p. 172.

[5] *Ibid.*

résonances de Bloch, lorsqu'il établit la distinction entre la rêverie et le « rêve éveillé » représenté par l'utopie[1]. Nous sommes là, par contre, au cœur de la dissonance entre Gabriel Vahanian et Jacques Ellul dans le cadre de la discussion sur l'utopie : pour le premier, elle « responsabilise » l'homme ; pour son interlocuteur, elle en obnubile l'intelligence.

Mais c'est à travers l'introduction du mot « utopisme » que le théologien complète sa description, en signifiant par cela le mouvement vers l'achèvement de l'utopie, et surtout en l'insérant dans le vocabulaire théologique. Selon Vahanian l'utopisme se présente sous trois formes : de la nature, de l'histoire et de la technique. Les trois modalités établissent une relation théologique avec la réalité. Dans son étude des écrits de son interlocuteur, en reprenant le chapitre IV de *God and utopia*, Ellul résume la situation de cette manière : « Ainsi l'utopisme de la nature cherche à exprimer la notion de création, l'utopisme de l'histoire cherche à exprimer la notion de rédemption, et *l'utopisme de la technique* cherche à exprimer la notion de plérôme »[2]. Nous saisissons par cela une deuxième remarque : si l'utopie est l'horizon de sens auquel toute réalité regarde et qu'elle essaye de rejoindre, l'utopisme est la description théologique de cette dynamique. Nous rencontrons une définition plus précise d'utopisme dans *God and utopia*, où Vahanian indique par « utopisme » l'idéal de l'homme à venir tel que Dieu l'appelle à devenir : la seule issue de secours, affirme le théologien, est indiquée par le Christianisme, par son « need to rethink its fidelity to divine transcendence by reassessing man's place in the world ». Le travail d'attribution à l'être humain de sa nouvelle place au sein de la création suit des critères très clairs : « In terms of the reign of God as a presupposition of salvation, rather than of salvation as a presupposition to the reign of God ; in terms of eschatology rather than soteriology »[3]. L'utopisme de la foi souligne alors la priorité de l'eschaton sur la sotériologie, du Royaume sur le salut.

Un troisième aspect de l'utopie se reconnaît dans son caractère iconoclaste. L'action iconoclaste vise les dogmatismes nostalgiques des « bons vieux temps »[4], car son but est de mettre en relation

[1] Un autre petit pont pourrait être bâti à travers ce discours : nous rappelons que Henry Mottu est auteur d'un article qui propose une réflexion sur la possibilité de considérer cette expression du *Principe espérance* comme faisant partie du lexique théologique : Henry Mottu, « Le rêve éveillé comme catégorie théologique ? », art. cit.

[2] Gabriel Vahanian, « Utopisme chrétien : Nature et culture, mythe et technique », *L'utopie chrétienne*, *op. cit.*, pp. 39-58, ici p. 94.

[3] Gabriel Vahanian, *God and Utopia*, *op. cit*., p. 28.

[4] Gabriel Vahanian, « L'utopie : la religion face à la technique », art. cit., p. 24. « Au fond, l'utopie n'a jamais été qu'une critique de tout ce qui, en vertu d'une espèce de sédimentation socio-culturelle aussi bien que religieuse, cherche à ramener l'homme à ce qu'il a été, à son passé comme norme de sa propre réalité plutôt qu'à ce qu'il pourrait être, et de fait seul en vaut la peine s'il est vrai qu'en fin de compte l'homme n'est ce qu'il est qu'en dépit de plutôt qu'à cause de son passé ».

ce que l'être humain imagine et ce qu'il vit, c'est-à-dire, son futur utopique possible et son présent à refaçonner. Vahanian affirme qu' « avec l'utopie s'effectue le point de plus grande convergence entre l'imaginaire et le réel, mais aussi qu'avec elle se manifeste la plus radicale de leur divergence. L'utopie n'est pas un but qu'il faudrait atteindre ; c'est une direction qu'il faut suivre, sans relâche »[1]. Dans ces deux définitions, le caractère iconoclaste ainsi que l'idée de quelque chose qui met l'individu en marche, il nous paraît possible de reconnaître des éléments de l'espérance selon Ellul. Quant à lui, Ellul ne laisse pas ce point de côté : « Dès lors la foi chrétienne en ce Dieu … est axée sur l'iconoclasme et l'eschatologie : iconoclaste, elle dément toute idolâtrie … ; eschatologique, elle engage le règne de Dieu quand elle s'engage dans le monde »[2].

Il est justement temps de laisser de la place à Jacques Ellul et à sa propre vision de l'utopie, ainsi qu'à ses commentaires suite aux affirmations de Vahanian. Comme nous l'avons dit, notre auteur lit le mot comme faisant partie du discours idéologique et parfois propagandiste de la pensée moderne : il ne peut donc pas le regarder d'un œil bienveillant[3]. C'est justement Vahanian qui a fait remarquer que « utopie », nous le rappelons, est le mot par lequel notre auteur remplace « mythe » dans ses écrits dès la deuxième moitié des années 1970. Dans la critique de l'utopie proposée par le professeur bordelais, trois interlocuteurs prioritaires prennent la place de Gabriel Vahanian. Il s'agit de Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich et Paul Ricœur. Nous n'allons certainement pas affronter ce discours maintenant : une très bonne présentation de cette thématique a d'ailleurs été rédigée par Frédéric Rognon[4].

Nous nous bornons à souligner qu'il est question d'utopie, dans les écrits de Jacques Ellul, dans *Trahison de l'Occident*[5], où notre auteur explique ses raisons de penser que l'utopie peut devenir « le véhicule qui permet de faire passer dans l'âme des gens l'impératif technicien »[6], mais aussi dans *Les nouveaux possédés* et *Le système technicien*[7]. Bernard Rordorf rappelle que la question de l'utopie était déjà au centre de la dispute avec Paul Ricœur dès *Fausse présence au monde*

[1] *Ibid.*, p. 27.
[2] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, p. 95.
[3] Frédéric Rognon, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, *op. cit.*, p. 313 : « L'utopie est précisément, à ses yeux, le discours de légitimation le plus pervers qui fait avaliser par les plus réticents des hommes une société technicienne qui n'est supportable qu'au prix d'une idéologie mensongère ».
[4] *Ibid.*, pp. 313-319.
[5] Jacques Ellul, *Trahison de l'Occident*, Pau, Princi Negue, 2003, 2009[2] (version originale Paris, Calmann-Lévy, 1975), pp. 134-151.
[6] *Ibid.*, p. 142.
[7] Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés*, *op.cit.*, pp. 150-151 et 183 ; *Le système technicien*, *op. cit.*, p. 268. Voir note 299, partie I paragraphe 4.1 de notre recherche.

moderne[1]. Vahanian situe aussi le discours approfondi d'Ellul sur l'utopie plutôt vers la deuxième moitié des années 1970 : selon lui le mot « utopie » paraît dans le vocabulaire de Jacques Ellul après *L'espérance oubliée,* à partir de *La Trahison de l'Occident* (1975) et *Le système technicien* (1977). Par cela, le professeur de Syracuse remarque que ceci libère certains concepts dans le dialogue avec son collègue (*Dieu et l'utopie* de Vahanian, nous le rappelons, est publié en 1976 en France et l'année suivante aux Etats-Unis) : « Le religieux n'est pas forcément lié au seul sacré, il peut aussi s'exprimer par l'utopie »[2]. Ces notes sur les datations ont leur côté suggestif : elles nous parlent entre les lignes d'un intérêt réciproque de nos deux auteurs juste après la parution de *L'espérance oubliée* et les études d'Ellul sur l'Apocalypse d'un côté, et de *Dieu et l'utopie* de l'autre. Dans ce cas, il est bien dommage que *Théologie et Technique* ait été publiée si tard : le chapitre sur la pensée de Vahanian, rédigé aux alentours de 1977 ou tout de suite après, aurait pu apporter une contribution vraiment intéressante au dialogue entre nos deux auteurs.

Pour mettre un point final à cette partie du dialogue, nous rappelons un fragment d'entretien de Frédéric Rognon avec Gabriel Vahanian :

> « Ainsi y a-t-il au moins deux acceptions au terme 'Utopie'. Jacques Ellul y voit l'enfer technicien, issu d'un progressisme échevelé. Pour ma part, je me réfère à Thomas More, qui critique la société anglaise de son époque à moyen d'une vision universaliste : il proclame qu'il pourrait en être autrement, que l'impossible seul est possible. Le mot 'Utopie' apparaît en 1516, un an avant la Réforme, et cette dernière demande une révolution culturelle qui n'a pas encore eu lieu de la part des Eglises. Pour saisir cela, il manquait à Ellul, sur un plan culturel et donc théologique, une certaine affinité, et même une certaine connivence, avec la bonté et la beauté du monde »[3].

Nous remarquons encore un détail que l'on pourrait approfondir dans une recherche sur la réception et l'interprétation des écrits d'Ellul et de Vahanian : Lawrence J. Terlizzese déclare dès

[1] Frédéric Rognon, *Générations Ellul. Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, *op. cit.,* pp. 286-287, portrait et entretien avec Bernard Rordorf. Selon Bernard Rordorf, de son poste d'observation suisse, « La polémique de Jacques Ellul envers Paul Ricœur, notamment dans *Fausse présence au monde moderne* [Paris, Les Bergers et les Mages, 1963] se cristallise autour de la notion d'utopie ». Le théologien suisse affirme encore : « L'une de ses principales orientations, liée à l'action dans le relatif, c'était la mise en lumière de toutes les idolâtries qui nous maintiennent prisonniers, et donc la mise en question de toute utopie. Jacques Ellul était convaincu que seuls les chrétiens sont capables de renoncer à donner une signification absolue aux causes pour lesquelles ils combattent et de considérer le relatif comme relatif, conformément à l'enjeu de toute la Bible, qui est justement de distinguer le vrai Dieu des idoles' ». Dans ce cadre, le texte avec lequel Ellul entre en discussion est Paul Ricœur, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 417-431.

[2] Gabriel Vahanian, « Espérer, faute de foi ? », art. cit., p. 158.

[3] Frédéric Rognon, *Générations Ellul. Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, *op. cit.,* p. 309.

l'introduction à son œuvre une différence importante entre sa lecture et celle de Darrell Fasching[1], dont la contribution à l'étude de la pensée de notre auteur aux Etats-Unis est sans doute d'importance première, et qu'il développera dans le deuxième chapitre de sa recherche. « My aim, écrit Terlizzese, differs from Fasching's because he understands Ellul as utopian, whereas I interpret Ellul in his own terms as a Christian Realist. His position may also be termed *Eschatological Realism* »[2]. La situation devient de plus en plus claire, si l'on se rappelle que Fasching avait rédigé la première version de ce qui est devenu *The thought of Jacques Ellul* comme thèse de doctorat, sous la direction de Gabriel Vahanian.

Mais ce qui rapproche plus particulièrement les deux interlocuteurs est la perspective eschatologique dans laquelle le discours de l'utopie est inséré. En étudiant le discours de Vahanian sur l'Utopie, Ellul voit bien que selon son collègue, « cette utopie vise le *Novum*, l'inattendu, l'imprévu, le Non-conditionné » et que par cela elle « est la réconciliation de la Transcendance et de l'immanence. … Elle s'exprime dans l'utopisme de la Foi, qui permet de vivre maintenant l'eschatologie de l'incarnation »[3]. C'est justement la perspective eschatologique qui appelle nos deux interlocuteurs au dialogue et à une vision sous certains aspects partagée.

2.2 Eschatologie de l'espérance

Le terrain de rencontre le plus important entre Jacques Ellul et Gabriel Vahanian est représenté, à notre avis, par l'attention particulière à ce que l'un appelait la « présence éclatante des réalités dernières », et que l'autre nomme « utopisme ». C'est la question du sens ultime, du *télos* et de l'achèvement à la fois de la nature humaine en tant que telle et de la relation entre la créature et son créateur, de la personne avec son sauveur, que nous retrouvons à la base du

[1] Darrel J. Fasching, *The Thought of Jacques Ellul : a systematic exposition*, *op. cit.*, et « The dialectic of Apocalypse and Utopia in the Theological Ethics of Jacques Ellul », *Research in Philosophy and Technology*, ed. Paul T. Durbin, vol. 10, pp. 149-165, Greenwich, Conn., JAI, 1990.

[2] Lawrence J. Terlizzese, *Hope in the thought of Jacques Ellul*, *op. cit*., p. xiii. Les différences entre *utopianism* et *Christian realism* sont, bien évidemment, notées : « Utopianism focuses on fixed ideals, while Christian Realism emphasizes the possible. The former embraces inevitable causes and seeks divine sanction. The latter believes in the God of impossible, but acts as if God will not intervene, as if everything remains up to believers in the realm of reality. Christian Realism embraces a contingent, not an inevitable, future. Ethics presents another critical difference between Ellul's realism and utopianism. Utopian ethics divides the world into strict divisions of right and wrong. Utopia leaves no room for reflection and self-criticism and culminates in stagnant societies ». Sans doute, Terlizzese n'a pas la même idée d'« utopian » que Vahanian…

[3] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit*., pp. 89-90.

dialogue entre les deux savants. Pour cela, même si d'un côté le vocabulaire les sépare sans compromis, de l'autre l'objectif final leur permet de découper un terrain de dialogue et d'intérêt réciproque. Ceci à partir de la conviction partagée que la fin est présente ici et maintenant, et que depuis le présent elle pose la question du sens et des choix, les questions qui fondent l'éthique.

A l'avis d'Ellul, le fait que Vahanian affirme que « le problème de la Technique est un problème d'ordre religieux »[1] signale que le centre du discours se situe, dans la vision du théologien, sur la question de la relation qui lie l'utopie à la technique[2]. Une lecture critique de la société technicienne et de ses enjeux est souhaitée, visant le processus d'humanisation et le rôle joué par la technique dans ce processus. Selon Vahanian, si d'un côté la technique affranchit l'être humain de la sacralisation de la Nature, elle peut aussi le conduire à la catastrophe : c'est ici que l'utopie, intervenant sur le sens, le but et les finalités de la technique, « apparaît comme ce qui empêche la Technique de créer un monde invivable »[3]. L'utopie, pouvons-nous dire, fonctionne comme critère de l'humanisation dans tout processus de la technique.

Dans la dialectique entre le déjà et le pas encore, Ellul réfléchit à l'impact de la présence du Royaume dans l'Histoire : le Jugement est en cours et le Royaume et la Résurrection sont déjà dans le présent, affirme-t-il. Par conséquent, « la fin des temps signifie que plus rien de vraiment nouveau ne peut arriver dans l'Histoire. Rien ne peut effacer la Croix et le tombeau vide. … Et rien ne peut donc effacer l'œuvre qui s'est accomplie là, à ce moment »[4]. La Révélation nous certifie que le Royaume de Dieu est là, et que le Salut nous est offert. Par cela, une sorte de court-circuit est établi : les événements centraux de l'Histoire du Salut sont achevés. En même temps, l'Histoire du monde continue. Mais, loin de ne plus avoir moyen de porter du sens, l'Histoire demeure un « sérieux avant-dernier. Il s'agira toujours d'œuvres relatives. Ce qui ne veut pas dire qu'elles ne doivent pas être faites »[5]. Le fait que le chemin du Salut ait déjà été accompli ne conduit qu'à mettre en lumière le caractère relatif de toute action et de toute œuvre humaine : ceci, loin d'anéantir l'action et l'éthique, en représente la garantie de liberté[6]. Quel est l'enjeu de l'espérance, dans cette dynamique ? Elle fonctionne comme mesure, comme critère : « Dès lors, l'Espérance, manifestée

[1] *Ibid*., p. 93.
[2] *Ibid.*, pp. 93-95.
[3] *Ibid*., p. 93.
[4] Jacques Ellul, *L'Apocalypse, architecture en mouvement*, *op. cit.*, pp. 136-137. A confirmer cela, peu après il rajoute : « Je suis désolé, rien n'a plus de sens dans l'Evangile si après la Croix et la Résurrection, il y a encore un aléa quant au salut et à la Vie » (p. 138).
[5] *Ibid.*, p. 138.
[6] Cette thèse est approfondie dans *Ethique de la liberté*, *op. cit.,* vol II, 2, III : « Le Relatif », paragraphe du chapitre « Les Catégories de la liberté pour l'Ethique », pp. 37-44.

dans l'Apocalypse, est toujours ce qui déclare sur le présent : 'Non, ce n'est pas le Royaume de Dieu, ni le règne de Christ', mais elle exige que le chrétien se situe dans le présent en fonction de ce royaume »[1]. Son action remplit une fonction tout à fait similaire à celle de l'utopie dans le système proposé par Vahanian.

Vahanian aussi souligne l'importance du « pas encore » dans l'enracinement de l'éthique chrétienne. L'inachevé présente d'importantes implications éthiques : « Man remains to be realized. Thus, both technological and Christian utopianism inaugurate an ethic of the coming man, an ethic of the 'future life'; the life which God alone can reserve for man »[2]. Par cela, les concepts d'eschatologie et d'accomplissement assument le rôle de critère et de point focal du dialogue entre l'utopisme de la technique et l'utopisme chrétien. Ce discours aboutit évidemment dans les questionnements éthiques. Les liens entre eschatologie et éthique rendent très attentif aussi Jacques Ellul : nous nous bornons à rajouter à ce que nous avons déjà dit qu'un chapitre entier de *Les sources de l'éthique chrétienne* est consacré à « une éthique eschatologique »[3].

Le chemin vers l'accomplissement de la Promesse inclut une étape importante dans le travail de déconstruction du mythe : Ellul, quant à lui, se déclare loin de Bultmann, lorsque Vahanian le cite comme exemple. Qu'on parle de démythologisation ou de démythisation, par contre, les deux savants portent leur attention sur le but important de libérer l'histoire du *fatum*, de l'idée qu'elle soit destin et, en tant que tel, impossible à changer. Nous connaissons les affirmations du professeur bordelais. De son côté, Vahanian affirme :

> « Ce n'est pas parce que, des mains de Dieu, l'apocalypse est aujourd'hui tombée entre les mains de l'homme, qu'elle a été démythologisée. On n'a rien gagné non plus si l'on n'a fait que passer d'une théodicée contestable à une anthropologie impossible. En revanche, s'il n'est d'événement historique qu'à raison d'un avenir, c'est que l'eschatologie consiste à défataliser l'histoire, de même que la création consiste à désacraliser la nature. … D'une façon ou de l'autre, la solution finale a toujours fasciné l'homme et donc été à sa portée. L'eschatologie situe l'homme hors du champ d'une telle solution, là où précisément celle-ci ne saurait avoir lieu, dans un monde que Dieu aime au point d'en faire l'utopie de son règne »[4].

[1] Jacques Ellul, *L'Apocalypse, architecture en mouvement*, *op. cit.*, p. 74.
[2] Gabriel Vahanian, *God and utopia*, *op. cit.*, p. 28.
[3] Jacques Ellul, *Les sources de l'éthique chrétienne*, *op. cit.*, chapitre 7, pp. 165-184.
[4] Gabriel Vahanian, « Eschatologie et utopie », art. cit., p. 166.

Dans l'interprétation ellulienne, la tâche de déconstruire les mythes et de libérer de l'*ananké*, du destin, le chemin et l'histoire de l'individu, est attribuée à l'espérance[1]. Espérance et *eschaton* s'appartiennent mutuellement.

Le sens et le critère ; l'achèvement ; le dégagement d'un destin inévitable : sur ces trois points de contact entre les deux perspectives, la conscience eschatologique du présent ouvre aux enjeux de la liberté et de l'espérance/utopie. Cette ouverture se confronte à deux autres idées : la distinction fondamentale entre *eschaton* et salut, et l'importance du concept de *novum* dans la proclamation de l'accomplissement de la Promesse, enraciné dans l'eschatique selon Vahanian, dans la récapitulation selon Ellul.

2.2.1 Le Royaume et le salut

Ellul et Vahanian soulignent l'existence d'une différence profonde entre la dimension sotériologique et la dimension apocalyptique : dans la vision et la réflexion à propos des « choses futures », il faut toujours garder séparées l'idée de salut et celle du Royaume, car l'on ne peut jamais oublier que les deux ne coïncident pas forcément. C'est pour cela que, comme nous l'avons remarqué, l'idée d'« achèvement » – ou plutôt, le fait qu'il existe un chemin d'achèvement de la Promesse et de la nature humaine – intéresse chacun de nos deux auteurs : l'*eschaton* implique des contenus, un message, une réalité « autre » à venir qu'il est important d'atteindre. Pour Ellul comme pour Vahanian, l'*eschaton* est prioritaire sur le sotériologique et le Royaume sur le salut. Il nous paraît possible d'affirmer que nos deux auteurs suivent un parcours similaire : un travail de critique historique et sociologique les amène à affirmer que bien trop de malentendus, instrumentalisations et radicalisations ont été opérés sur les différentes visions du jugement final et du choix des sauvés et des damnés. Ceci est à la base de la religiosisation non seulement de la foi chrétienne, mais de la société humaine en ses différentes réalités. A partir de cette thèse, l'affirmation de la priorité de l'*Eschaton*, de l'*à-venir*, sur les différentes idées de salut est affirmée. Le fait qu'un futur, un

[1] Selon Ellul, l'espérance dans la perspective du Royaume confirme ses liens avec la liberté : *L'Apocalypse, architecture en mouvement, op. cit.*, p. 78 : « L'Espérance est vraiment ce qui s'affirme comme contrepoint de l'homme à la liberté de Dieu. … Et si Dieu n'est pas libre, tel que l'Apocalypse le montre, alors l'homme ne peut compter sur rien. C'est la Fatalité, le Destin qui sont les maîtres. Et si l'homme n'espère pas la gloire de Dieu, alors il se soumet au Destin. Et si l'homme n'est pas libre dans son œuvre d'espérance, alors Dieu n'existe pas ; ou encore toute l'œuvre entreprise par Dieu au commencement, en tête des jours, est un échec, parce qu'il n'y a aucun avenir. C'est en face de ces deux angoisses que l'Apocalypse apporte la Révélation triomphante. Et nous apercevons à quelle profondeur, l'Espérance est conjointe à l'Apocalypse sans en être d'ailleurs ni le thème ni le but ».

adventum, existe, est en soi la garantie de liberté, de possibilité, même d'impossibles possibilités – et par conséquent, d'espérance selon Ellul ou d'utopie selon Vahanian.

Du côté de la lecture critique de l'interprétation de l'idée de Royaume, *La mort de Dieu* représente ici une lecture incontournable. La description du processus de « religiosisation » de l'idée de Royaume proposée par Vahanian dans cette œuvre est très proche des remarques de Richard Niebuhr [1] : «justifier comme utopie » le Royaume conduit à ce que celui-ci subisse une transformation en religion sociale et politique. La théologie millénariste de la fin du XIX[e] siècle, selon Vahanian (et selon Niebuhr), a fait que « le Royaume de Dieu est conçu comme assurant progressivement les changements effectués par les révolutions de ce monde »[2]. Nous pouvons reformuler la thèse de Vahanian ainsi : ce qui était autrefois le chemin de l'immanent et de l'incarnation s'est transformé, dans la société technicienne, en un chemin de sécularisation. Celui-ci comporte bien évidemment des effets à la fois sur l'idée d'homme-humain, de Dieu et de l'avent du Royaume. « C'est ce qu'il faut entendre quand par la mort de Dieu j'indique, non la fin de la religion, mais son déplacement du sacré sur l'utopie, du salut sur le règne de Dieu. Dit en termes savants, il faut qu'à nouveau, comme dans la tradition biblique, la sotériologie soit soumise à l'eschatologie, cette ultime critique des totalitarismes »[3]. Si dans l'univers du mythe on parlait de sacré, dans celui de la technique on parle d'utopie. La religion dans la société technicienne a donc sacralisé l'utopie et fait coïncider le Royaume de Dieu sur terre avec le salut. Ce déplacement est le signal de ce que le professeur de théologie définit comme « mort de Dieu ». L'appel qui s'ensuit est alors à ce que la théologie arrive à soumettre la sotériologie à l'eschatologie, le salut aux choses ultimes, car la seule critique possible des radicalismes et des totalitarismes est justement l'eschatologie. Nous avons rencontré la même analyse critique chez Ellul, lorsqu'il accuse les théologies modernes et contemporaines d'avoir accompagné et fourni des justifications théologiques aux dogmatismes de la Technique et à leurs promesses, suivant les règles de la propagande.

Réagissant aux affirmations de son collègue, Ellul en propose une lecture à travers la question de la Technique. Il affirme alors que « la mise en situation théologique de la Technique place celle-ci

[1] Gabriel Vahanian, *La mort de Dieu. La culture de notre ère post-chrétienne*, *op. cit.*, p. 36, voici ce que Niebuhr affirme dans *The Kingdom of God in America*, New York, Harper Torchbooks, 1959, p. 142, cité par Vahanian : « Il s'ensuit que le Royaume du Seigneur est désormais une possession humaine, et non une révolution permanente ».
[2] *Ibid.*, p. 34.
[3] Gabriel Vahanian, « Utopisme chrétien : Nature et culture, mythe et technique », *L'utopie chrétienne*, *op. cit.*, pp. 39-58 , ici p. 53.

forcément en relation avec l'*eschaton*, et aussi avec la fin des Temps. La technique de l'humain est donc, en somme, la possibilité actualisée d'un événement de l'*eschaton* et comme nous avons vu que la foi en Jésus-Christ est nécessairement eschatique, il y a corrélation entre la foi et la Technique »[1]. Pour nous dégager encore un peu du stéréotype d'un Jacques Ellul ennemi féroce de tout ce qui est technicien, nous soulignons que notre auteur, jusque-là, est probablement d'accord avec son interlocuteur. Ellul est tout à fait conscient du fait que la Technique puisse avoir un rôle dans la préparation des événements à venir : il s'agit d'une présence qui interpelle et qui appelle à une prise de conscience et de position. La Technique représente *effectivement*, dans la vision du monde à venir, un enjeu inévitable. De plus, elle peut contribuer à l'importante œuvre de dégagement des mythes : « La Technique met en question la foi traditionnelle, met fin à la conception 'mythologique' de la transcendance, élimine les présupposés en vertu desquels Dieu fait l'objet d'une expérience humaine, mais n'exclut pas la possibilité d''articuler' la transcendance de Dieu, sous la forme de l'altérité radicale de Dieu, dont l'homme sera le répondant, mais en étant vraiment 'lui-même' » [2]. Dernier point, on ne peut pas oublier que, suivant la thèse de la récapitulation, la Technique ne sera pas, dit Ellul, évacuée ou rejetée, mais assumée et, d'une certaine sorte, transfigurée par le travail divin de réappropriation – récapitulation.

La rupture entre les deux interlocuteurs se produit lorsque Vahanian inclut la technique dans le processus eschatologique : c'est à partir du moment où l'on constate que la Technique *remplace* le sacré de la Nature que la rupture se déclenche. Une remarque qui a ses racines dans l'interprétation des événements historiques et sociaux proposée par le sociologue bordelais : après la révolte, une fois l'ancien régime évacué, un nouveau régime, souvent plus totalitaire de celui qui l'a précédé, se met en place. Ainsi s'effectue la domination de la Technique après celle de la Nature.

A partir de ces analyses, les deux savants sont en accord en disant qu'il faut récupérer la priorité de l'*eschaton* sur le salut et libérer la proclamation du Royaume des fantasmes totalitaires. Le fait qu'en théologie on doive se réapproprier la certitude que « rien ne s'explique par la chute, mais tout doit être vu dans la perspective (et la réalité) du Royaume »[3], conduit à ce que l'on se trouve dans une situation d'*aut-aut* : Théologie du Salut – qui implique la Chute comme point de départ et clé de lecture – ou bien Théologie du Royaume, centrée sur la Grâce divine. La Chute – et là nous touchons à la différence fondamentale entre les deux professeurs – est, selon Ellul, la clé de

[1] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit*., p. 94.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 88.

lecture pour interpréter les dynamiques qui ont conduit à la sacralisation du processus technicien : dans le discours de la venue du Royaume et du Salut universel *qui en dérive*, et non pas le contraire, ce sont sans doute la grâce et la liberté de Dieu qui ont la priorité.

C'est maintenant à Gabriel Vahanian de nous conduire à la prochaine étape, en faisant le lien, dans *God and Utopia*, entre le Royaume de Dieu, porteur du Salut, et le *novum.* « By the term salvation – affirme-t-il - Christianity understands the imminence, or, better still, the immanence of God who rules in the world so that the world becomes the advent of the *novum*, the impossible possibility of the 'fallen' world. Only insofar as it is new does the world escape chaos ; it endures, as irresistible as hope when even hoping has been played out ». Le Salut est l'avent du *novum*[1], porté et annoncé par la venue du Royaume de Dieu.

2.2.2 L'eschatique, en vue du *novum*

Vahanian choisit de parler d' « eschatisme de la foi » plutôt que d'eschatologie : à son avis, « l'eschatologie telle qu'en rend compte le discours traditionnel a, en quelque sorte, été happée par la sotériologie, par l'au-delà »[2]. Le théologien s'insère par cela sur les traces de Bultmann et de Schweitzer, dans la distinction entre eschatologie sotériologique et sotériologie eschatologique, et affirme la victoire de l'eschatologie sur la sotériologie[3]. Ce parcours est confirmé lors d'un entretien avec Frédéric Rognon :

> « Pour Gabriel Vahanian, la version catastrophiste de l'utopie est à mettre au compte d'une fascination pour l'eschatologie et l'apocalypse, qu'il croit repérer chez Jacques Ellul, 'en cela barthien jusqu'au bout des ongles'. Afin de bien marquer qu'il récuse cette idéologisation de l'eschatologie, fille ou parente pauvre d'une certaine apocalyptique, notre théologien a préféré créer un néologisme, et parler d''eschatisme' pour signifier l'instant *hic et nunc* qui n'attend pas la fin des temps pour vivre l'utopie dans le séculier : 'En Christ, l'éternel est le moment présent, qu'on ne vit qu' "une fois pour toutes ". L'eschatique l'emporte définitivement sur le sotérique de la sotériologie. La dimension sotériologique a échoué, reste à sauvegarder la dimension eschatique. Cela implique, à l'encontre de la position de Jacques Ellul, un regard ouvert et positif porté sur l'utopie' »[4].

[1] Gabriel Vahanian, *God and Utopia*, *op. cit.,* p. 6.
[2] Gabriel Vahanian, « Eschatologie et utopie », art. cit., p. 161.
[3] *Ibid*., pp. 161-166.
[4] Frédéric Rognon, *Générations Ellul. Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, *op. cit.,* pp. 309-310.

En relisant cette longue citation, il nous paraît important de souligner trois points : premièrement, la critique portée par Vahanian sur la « fascination » d'Ellul pour l'Apocalypse, à l'origine de sa phobie à l'adresse de l'idée d'utopie ; ensuite, l'affirmation que par le mot « eschatisme » Vahanian veut signifier la présence vivifiante du Crucifié Ressuscité ; le troisième élément, fruit des deux premiers, conduit le théologien à montrer que cette présence comporte le triomphe de l'*eschaton* sur le Salut.

Les formules utilisées par Vahanian d'« eschatisme de la foi » et d'« utopisme de la technique » visent le même horizon : la première se réfère au milieu de la foi chrétienne et à son système de valeurs, et la deuxième en est la traduction sociologique et historique[1]. « L'eschatisme de la foi et l'utopisme de la technique sont, tous deux, axés sur l'action dans le monde bien plutôt que sur la contemplation d'un autre monde ; sur la nécessité de changer le monde plutôt que de changer de monde »[2], affirme-t-il. Lorsqu'il parle d'eschatisme, Vahanian fait simplement une transposition théologique de ce que par ailleurs il appelle « utopisme », une lecture théologique du processus d'humanisation. Dans l'Histoire, le lien ontologique entre Dieu et l'être humain implique que la transcendance de Dieu agisse sur le devenir de l'homme[3]. L'eschatisme serait, alors, tout simplement, l'utopisme chrétien. Par conséquent, notre théologien peut parler de l'Eglise en tant que communauté eschatique, qui vit et habite la terre : « La volonté de Dieu est à accomplir par ceux qui ne cherchent pas le salut hors du monde et pour qui, justement, il n'y a pas de salut hors de l'Eglise, hors de la transfiguration du monde, hors de la Cité terrestre comme enjeu de la Cité de Dieu. Du provisoire comme enjeu de l'éternel, de l'ultime, de l'eschatique »[4]. Il est évident que Jacques Ellul ne peut que partager une pareille vision de la présence du christianisme au monde moderne.

---

[1] Gabriel Vahanian, « Eschatologie et utopie », L'*utopie chrétienne*, *op. cit.*, pp. 155-174, ici p. 158 : « J'emploie *eschatique* de préférence à *eschatologique* – affirme-t-il – pour des raisons analogues à celles qui nous font distinguer, par exemple, *social* et *sociologique*. Sa résonance utopique en est aussi mieux soulignée ».

[2] *Ibid.* « En d'autres termes, l'eschatisme de la foi n'apparaît plus comme étant foncièrement étranger à l'action politique ou à l'activisme économique ; l'existence eschatique n'a pas pour but la seule contemplation du dessein de Dieu, elle s'accomplit également en collaborant à l'œuvre de Dieu » (*Ibid*. p. 160). Dans cette dernière affirmation il y a une autre sérieuse friction avec Ellul : pour le professeur bordelais il n'est pas question que l'être humain puisse « collaborer » avec Dieu à l'accomplissement de son Royaume.

[3] Gabriel Vahanian, *God and utopia*, *op. cit.*, p. 26 : « In the same way that creation valorizes an utopian conception of nature, the incarnation emphasizes an utopian conception of history, and in particular of the very historicity of the human condition. Man needs no longer return to the sources in order to finally become that which he is ; he can henceforth become that which he is not, namely, here and now the condition of divine transcendence. In Christ, man becomes that which he is not : he becomes a new creature for whom everything becomes new, that is to say, an event of the God who reigns".

[4] Gabriel Vahanian, « Utopisme chrétien : Nature et culture, mythe et technique », art. cit., p. 57.

La présence de l'*eschaton* implique et appelle celle du *novum* : le Plérôme est composé des deux. Essayons de prendre encore un petit temps pour détailler brièvement cette idée dans la pensée de nos deux auteurs.

Dans la *Weltanschauung* du théologien de Syracuse, le *novum* est le contenu de l'annonce de l'utopie tel qu'en parle l'avent du Royaume de Dieu. Il est l'achèvement du chemin, de la vocation de l'homme à l'humain. Un accomplissement jamais encore arrivé, saisi grâce aux indications de l'utopie. Le *novum* est le fruit de l'avent du Royaume : « C'est que le Règne de Dieu draine comme une double subversion : de la nature, par la création ; de l'histoire, par le destin ou rédemption. Aux clivages de l'ici-bas et de l'au-delà, du déjà et du pas encore, il substitue la dialectique de l'*eschaton* (l'ultime) et du *novum* (l'impossible comme seul possible). Ce qui l'est une fois pour toutes »[1]. Le *novum* est « sans précédent » et unique. Pour le dire avec la définition de Jacques Ellul, le *novum* dont parle le théologien de *La mort de Dieu* est « l'inattendu, l'imprévu, le Non-conditionné : ce qui rompt avec les conditionnements de l'Histoire et de la Nature, c'est-à-dire de l'Economie, de la Politique et du Sociologique »[2]. Et, en mettant en relation tous les mots-clefs que nous avons soulignés jusque là, «si l'homme est l'événement de Dieu, l'Utopie est l'événement du Royaume, et le *Novum*, l'événement de l'eschatologie »[3]. La relation dialectique entre *eschaton* et *novum*, pouvons-nous résumer, porte une sorte de réconciliation, d'apaisement entre les fractures entre déjà et pas encore, entre l'ici et l'au-delà. En même temps, il présente des éléments et une présence qui font penser au *hiatus* concernant la résurrection et l'accomplissement de la Promesse divine dont parle Ricœur.

Le chapitre 7 de l'étude de Jacques Ellul sur l'Apocalypse[4] nous donne des éléments fondamentaux pour mieux comprendre le sens que notre auteur attribue à l'idée de *novum* et pour approcher la thèse de la récapitulation. Le *novum*, selon Ellul, est le contenu et la modalité de l'action de récapitulation accomplie par Dieu dans son œuvre sotérique de la fin des temps. Premièrement, le *novum* porté par la venue du Règne est, comme pour Vahanian, unique : l'image de la « nouvelle Jérusalem », par contre, nous dit clairement qu'il y a rupture, qu'il ne peut pas y avoir continuité entre l' « avant » et l' « après » de l'avent du Royaume. La lecture de Jacques Ellul est alors antithétique à celle de son interlocuteur : « La cité de Dieu n'est pas au bout du progrès des

[1] Gabriel Vahanian, « Eschatologie et utopie », art. cit., p. 173.
[2] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.,* p. 89.
[3] *Ibid.*, p. 90.
[4] Jacques Ellul, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, *op. cit*., pp. 257-279.

hommes, au bout de l'histoire par une sorte d'accumulation des œuvres de l'homme ; à ce bout on ne trouve que Babylone »[1]. Au contraire, tout est *nouveau*, après la Parousie. D'une nouveauté qui implique la rupture, la souffrance, la mort. Et qui les dépasse, les défait. Ceci nous parle non pas seulement de la qualité du *novum* de la nouvelle création, mais aussi de Celui qui, seul, peut produire des « choses nouvelles » et de son Eternité : « L'Eternité de Dieu n'est pas une immobilité, c'est un perpétuel commencement, une nouveauté toujours naissante, une absence d'habitude, de nécessité, de destin, une absence de répétition »[2]. De plus, la Jérusalem céleste nous parle de l'accomplissement de la Promesse divine : l'enchaînement des événements témoigne du passage « de la prophétie … à l'accomplissement apocalyptique de cette prophétie ». Cette ville nouvelle, « fondée et habitée par Dieu », est « l'inverse de Babel »[3]. Tout ceci prépare l'énonciation de la thèse ellulienne de la récapitulation, selon laquelle « Le Dieu biblique n'est pas ce Dieu abstrait qui, ayant eu une idée au début, la maintient envers et contre tout et refait un jardin parce qu'au début c'était son plan. … Dieu n'annule pas l'histoire et l'œuvre de l'homme, mais au contraire l'assume »[4]. Le *novum* eschatologique, selon Jacques Ellul, est donc le produit de l'action récapitulative de Dieu, qui assume l'œuvre humaine et la transforme. Ceci ne peut se faire qu'en passant par le jugement, par le crible qui sépare le produit des mains de l'être humain de l'action et de l'influence des puissances. Cette interprétation nous explique aussi les raisons pour lesquelles Gabriel Vahanian arrive à parler d'une fascination, de la part d'Ellul, liée à l'apocalyptique. Reste, en conclusion de cette lecture, la proclamation, chez Jacques Ellul, de la « guérison de la finitude » opérée par l'avent du *novum* apocalyptique[5].

La grande différence entre les deux perspectives, se rencontre par rapport à l'œuvre de l'être humain : Vahanian, plus classique, suit la direction d'un progrès par paradigmes, selon lequel l'être humain est partie prenante de la construction du Royaume, grâce aussi à l'application de la technique et des techniques (le langage ayant ici une place d'importance primaire). Ellul, par sa

[1] *Ibid*., p. 259.
[2] *Ibid.*, p. 260.
[3] *Ibid.*, p. 267.
[4] *Ibid*., pp. 267-268.
[5] *Ibid*., pp. 277-278 : la guérison, dans le texte de l'Apocalypse, est apportée par les feuilles de l'arbre de la vie qui fleurit en plein centre de la Jérusalem céleste. « Dès lors, la guérison en question, c'est la guérison de la finitude. L'homme n'est toujours pas, ici pas plus que dans la Genèse, égal de Dieu, identique à Dieu. … L'homme, même dans cette résurrection, même dans cette glorification, reste créature. Et quoi que Dieu soit avec lui, il reste une distance infinie entre le Créateur et l'homme ressuscité ». L'être humain reste fini, mais comme la mort n'est plus, « nous sommes en présence d'une créature qui en tant que telle doit finir, mais qui en tant que recevant la vie même de Dieu ne peut pas finir par la mort : la guérison que portent alors les feuilles de l'arbre de la vie, c'est exactement la réparation *toujours* recommencée de la finitude ».

thèse de la récapitulation, parle d'un enchaînement des événements qui implique le passage par la rupture radicale : tout travail, toute œuvre humaine, est et sera « récapitulée », acquise et transfigurée par Dieu, en une œuvre finale d'amour et de réconciliation qui, par contre, ne « sanctifie » la Technique d'aucune manière.

2.3 En dialogue avec Giorgio Agamben

Le dialogue entre Jacques Ellul et Gabriel Vahanian offre un éventail de perspectives possibles : la critique des théologies « de la mort de Dieu », la réflexion sur le rôle et l'utilisation de la technique, et par conséquent sur une éthique de l'ère technicienne, par exemple. Mais nous avons choisi d'avancer sur l'axe de la théologie eschatologique et de la fin des temps : cela nous paraît particulièrement prioritaire, car de plus en plus, nous semble-t-il, dans la société et dans la vision du monde de l'anthropocène la question du futur se pose avec urgence, et de manière particulièrement polyédrique. Nous partageons le souci du théologien protestant italien Sergio Rostagno :

> « Il paraît que la question du futur … a été confiée aux scientifiques, les seuls qui parlent encore de façon crédible de nouvelles possibilités. La science, qui avait procédé à pas de géant dans le siècle dernier…, promet aujourd'hui d'aller au-delà de la nature elle-même, en laissant entrevoir par cela aux êtres humains la chance de survivre de justesse aux crises globales. … Mais si l'être humain demeure au centre, c'est finalement à lui d'assumer ses responsabilités. Par conséquent, c'est pour l'homme inventeur et créateur que le message du jugement et de l'espérance pourra constituer un accompagnement continu »[1].

Nous avons donc choisi notre interlocuteur sur le terrain de l'*eschaton* parmi les philosophes de notre temps. Nous l'avons dit : cela veut souligner l'importance d'un dialogue interdisciplinaire, un choix significatif au temps des spécialistes et d'une certaine tendance « technicienne » à la pratique de la recherche par compartiments étanches. Ce sera avec Giorgio Agamben que nous allons nous mettre en dialogue, et en particulier avec une étude de la théologie paulinienne : *Le temps qui reste*[2]. Dans ce texte, fruit d'une série de présentations lors de plusieurs séminaires entre l'Europe et les Etats-Unis, le philosophe analyse l'œuvre paulinienne à partir du verset d'ouverture de l'Epître aux Romains, en soulignant dès les premières lignes que les écrits de l'apôtre représentent un

[1] Sergio Rostagno, « Escatologia : questione alla teologia », Claudio Ciancio, Maurizio Pagano, Ezio Gamba (éd.), *Filosofia ed escatologia*, Milano-Udine, Mimesis, 2017, pp. 609-632, ici p. 632 (Traduction E. Ribet).
[2] Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Epître aux Romains*, *op.cit.*.

« texte messianique fondamental pour l'Occident »[1]. Ce n'est pas un *hapax*, d'ailleurs, que la philosophie du XXI[ème] siècle s'intéresse à la fin des temps et à l'*eschaton* : par exemple, en italien, une œuvre datée de 2017, *Filosofia ed escatologia*[2], fruit du travail du Centro Studi Filosofico-religiosi « Luigi Pareyson » de Turin, offre un intéressant ensemble d'essais à ce sujet. Elle présente un panoramique complet et approfondi des formes différentes du discours sur les « choses dernières » : nous y voyons une allure de reprise du Colloque Castelli de 1971, où l'on affrontait le thème « Herméneutique et eschatologie »[3]. Nous l'avons évoqué car ce fut la première fois que Jacques Ellul y participait avec, entre autres, Vahanian et Ricœur, et, paraît-il, il revint de cette rencontre avec des idées importantes en vue de la rédaction de *L'espérance oubliée*.

Dans *Le temps qui reste* nous avons choisi deux thèmes à notre avis particulièrement intéressants dans le cadre d'une réception en perspective de la pensée ellulienne : le concept de récapitulation et celui de « racheter le temps », que le philosophe italien reconduit et présente à partir de leurs importance dans la théologie de l'apôtre Paul[4]. Ce que nous ne trouverons pas chez Agamben, disons-le tout de suite, c'est une réflexion sur la situation actuelle de la pensée occidentale, notamment sur la question de la sécularisation, la crise, la mort de Dieu, peu importe comment on l'appelle : nous travaillons sur un texte, sur ce côté très théorique. L'autre silence concerne l'utopie : c'est un concept que l'étude du philosophe italien ne peut effectivement pas rencontrer dans le strict vocabulaire paulinien. Par contre, il est d'abord important que l'on se synchronise avec Agamben par rapport aux fondements du vocabulaire eschatologique : c'est à partir de là que nous aurons moyen de tracer ce deuxième arc en perspective.

2.3.1 La venue du Messie et ses implications

Nous avons déjà vu de quelle manière Ellul et Vahanian utilisent des mots-clés du vocabulaire eschatologique, et souligné notamment le fait que les deux auteurs s'accordent sur l'idée qu'une

[1] *Ibid.*, p. 9.

[2] Claudio Ciancio, Maurizio Pagano, Ezio Gamba (éd.), *Filosofia ed escatologia*, *op. cit.*.

[3] Enrico Castelli (éd.), *La théologie de l'histoire (I). Herméneutique et eschatologie*, *op. cit.* ; Enrico Castelli (éd.), *La théologie de l'histoire (II). Révélation et histoire*, *op. cit.*

[4] Il y aurait en effet d'autres points de rencontre et de dialogue intéressants à approfondir, entre cette lecture de Paul et les écrits de Jacques Ellul : un clin d'œil à la différence entre révolution et révolte (pp. 58-59) que nous rencontrons dans le cadre de la réflexion sur le vocabulaire de la *klēsis* paulinienne et de la *Klasse* du vocabulaire marxien (pp. 54-63) ; le discours qui traverse l'ensemble du livre à propos du possible et de l'« impotentiel », de la possibilité, la puissance et la faiblesse ; sur la « raison d'être » du droit et du *nomos* là où règne la grâce (pp. 176-189).

tâche prioritaire de la théologie au temps de la sécularisation est celle de restituer à l'eschatologie et au Royaume leurs états prioritaires par rapport à la sotériologie et à l'Apocalyptique.

Dans le cadre du lexique, il nous paraît maintenant important de partager la définition qu'en donne Giovanni Filoramo, dans sa contribution à l'œuvre polyphonique des chercheurs italiens[1]. Le mot, né dans le cadre de la dogmatique luthérienne du XVII^{ème} siècle, est devenu, au cours du XIX^{e} siècle, « un moment essentiel de la théologie et de la philosophie de l'histoire chrétienne ». Ce parcours a abouti, avec la *Comparative Religion*, au résultat d'un « mot-parapluie, visant à désigner l'ensemble des croyances et des représentations concernant à la fois la fin de l'individu (eschatologie individuelle), de l'humanité (eschatologie collective ou universelle) et du cosmos (eschatologie cosmique), et plus en général avec référence à l'au-delà, c'est-à-dire aux scenarii *post mortem* créés par l'imaginaire collectif des peuples et des différentes traditions religieuses »[2]. Ainsi, « eschatologie » fait aujourd'hui partie du métalangage de la science des religions[3], mais ce concept a assumé une nature très générique et par conséquent assez ambivalente. Il s'ensuit qu'il est important, nous dit Filoramo, de distinguer l'eschatologie de l'apocalyptique et de la théologie de l'histoire. L'apocalyptique appartient à la catégorie des genres littéraires, et concerne « le dévoilement du plan divin de l'histoire, culminant dans la description de la fin catastrophique du monde » ; la théologie de l'histoire, quant à elle, essaye de répondre à la question du sens de l'Histoire, à partir notamment de la perspective chrétienne. Les deux « se différencient de l'eschatologie dans le fait que celle-ci vise primairement à designer non pas seulement la globalité des événements de la fin, mais surtout et en particulier ce qui va arriver *après* les événements dont parlent l'apocalyptique et la théologie de l'histoire »[4].

Cette distinction cruciale est effectivement présente aussi chez Ellul et Agamben. Essayons d'en approfondir les énonciations.

Dans la partie introductive à son étude sur l'Apocalypse, nous remarquons qu'Ellul souligne au moins trois points très importants : le fait que le message de l'Apocalypse de Jean soit destiné en

[1] Giovanni Filoramo, « L'escatologia : una prospettiva comparata », Claudio Ciancio, Maurizio Pagano, Ezio Gamba (éd.), *Filosofia ed escatologia*, *op. cit.*, pp. 49-60.
[2] *Ibid.*, p. 51 (tr. E. Ribet).
[3] *Ibid.* : « Più che denotare un oggetto specifico di credenza, esso rimanda alla necessità di pensare in modo sistematico l'insieme, di per sé estremamente variegato e diversificato, delle concezioni relative alla fine cogliendone persistenze e strutture, e contruendo tipologie adeguate alla luce di teorie interpretative in grado di dar conto in modo appropriato delle scelte compiute ».
[4] *Ibid*.

priorité à des croyants chrétiens et qu'il soit codifié en conséquence[1] ; que la relation particulière présente dans ce livre entre « réel » et « vrai » constitue une possibilité de lecture et d'interprétation du présent et de l'histoire[2] ; le fait que cette interprétation du présent ait sa clé de lecture dans l'eschatologique[3]. Par conséquent, Ellul plaide pour une lecture du présent à partir des « choses ultimes »[4]. Cela nous parle, comme nous l'avons vu par ailleurs, d'une vision de l'histoire chez notre auteur, dans laquelle la perspective eschatologique se situe, grâce à la révélation, comme étant à la fois une clé de lecture de la réalité présente, des événements passés et un fondement pour l'éthique chrétienne[5]. En même temps, la révélation apocalyptique est toujours encore un fragment, une intuition de ce que l'*eschaton* achèvera. La révélation du Transcendant et l'annonce de l'accomplissement de sa Promesse sont ce que les Ecritures appellent « les prémices » du plérôme : le présent est et demeure entre le « déjà » et le « pas encore », et par cela il est le lieu de la révélation et de la relecture. Par conséquent, le présent est le lieu de l'espérance. Le présent vécu dans l'espérance ouvre la compréhension de ce qui est passé à travers la lumière de la Promesse et du plérôme à venir, mais pleinement annoncé et pressenti. En ce sens, pour Jacques Ellul, l'apocalyptique est aussi une théologie de l'histoire.

La lecture de la théologie eschatologique paulinienne conduit Giorgio Agamben à souligner une distinction fondamentale :

> « Le plérôme messianique est donc une abréviation et une anticipation du plérôme eschatologique. … Ce qui est décisif, c'est que le plérôme des *kairoi* soit ici compris comme la relation de chaque instant avec le messie. Comme l'avait bien vu Ticonius dans le chapitre 'De recapitulatione' de ses *Regulae*, chaque temps est le 'maintenant' messianique … et le messianique n'est pas la fin chronologique du

[1] Jacques Ellul, *L'Apocalypse, architecture en mouvement*, *op. cit.*, p. 20, note 1 : « Il faut retenir sur le terme 'Apocalypsis' le très intelligent résumé fait par J.M. Saint à propos de Tillich … : l'Apocalypsis en tant que révélation prend un sens particulier dans la tradition chrétienne, apportant surtout une interprétation de la réalité. Elle présuppose que les auditeurs soient déjà des croyants ».

[2] *Ibid*., p. 26 : « Dans l'Apocalypse il y a relation étroite entre les deux : le Réel fournit à la Vérité le moyen de s'exprimer, la Vérité transfigure le réel en lui donnant un sens qu'il n'a évidemment pas de lui-même ».

[3] *Ibid.*, p. 35-36.

[4] *Ibid*. : « Ces choses dernières, elles sont présentes, actuelles ; c'est en fonction d'elles, désormais révélées, donc discernables que nous avons à lire notre actualité. … L'Apocalypse … nous révèle la profondeur permanente de l'historique : c'est donc, pourrait-on dire, un discernement de l'Eternel dans le Temps, l'action de la Fin dans le Présent, du découvrement de l'Eon Nouveau, non pas au but du temps, mais dans cette histoire-ci, du Royaume de Dieu caché dans ce monde. … elle montre le *Telos*, c'est-à-dire le but, qui est ici, et la *Conclusion*, le terme qui est inclus dans l'histoire ».

[5] Voir notre dialogue avec Christophe Chalamet dans la première partie de notre travail : « Ellul est, là, plutôt sur la ligne de Martin Buber et de Ricœur : le Dieu de la Promesse est aussi le Dieu qui bâtit l'histoire, et qui accompagne l'humanité tout au long de sa propre histoire », remarquions-nous. Voir aussi Jacques Ellul, *L'espérance oubliée, op. cit.*, p. 170-171, que nous rappelions à ce moment.

monde mais le présent comme exigence d'achèvement, comme ce qui se donne 'a titre de fin' »[1]. Cela nous suggère deux remarques : la première par rapport à l'existence de deux plérômes différents, la deuxième par rapport à l'utilisation par le philosophe du mot « messianique »[2].

Le thème de l'achèvement, du plérôme, est divisé en deux éléments : il y aurait donc un premier plérôme, messianique, dont les caractéristiques seraient une sorte d'annonce, de *typos*, du deuxième, le plérôme eschatologique. Le premier se situe plutôt du côté de l'histoire et de l'événementiel, et interpelle par conséquent les individus et les communautés dans les questions éthiques. Si nous l'avons bien compris, ce plérôme aurait donc des points en commun avec l'eschatisme de Gabriel Vahanian. Face à celui-ci se situe le plérôme eschatologique, l'achèvement final à venir.

Il est important alors qu'on en vienne à la deuxième remarque, concernant une fois de plus la terminologie : Agamben prend le temps de clarifier la différence entre messianique et apocalyptique.

« Le discours apocalyptique se situe au dernier jour, au jour de la colère : il voit la fin advenir et il décrit ce qu'il voit. Le temps que vit au contraire l'apôtre n'est pas l'*eschaton*, ce n'est pas la fin du temps. Si l'on voulait réduire à une formule la différence entre le messianisme et l'apocalypse, entre l'apôtre et le visionnaire, je crois que l'on pourrait dire – pour reprendre les mots de Gianni Carchia – que le messianique n'est pas la fin du temps, mais *le temps de la fin*. Ce qui intéresse l'apôtre, ce n'est pas le dernier jour, l'instant dans lequel le temps finit, mais le temps qui se contracte et qui commence à finir … ou, si vous préférez, le temps qui reste entre le temps et sa fin »[3].

Deux éléments différents sont juxtaposés : d'un côté l'apocalyptique, qui est une *narration*, un discours. De l'autre, le messianique, qui est un *temps*, un vécu. L'apôtre vit le temps messianique, et il est appelé à en partager le développement et les enjeux avec les autres croyants, à la lumière du temps eschatologique. Il y a là l'enjeu de la compréhension du temps et des temps, d'importance primordiale chez le philosophe mais aussi chez notre auteur. Nous en reparlerons tout à l'heure.

[1] Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Epître aux Romains*, *op. cit.*, pp. 134-135.
[2] *Ibid.,* p. 37 : après avoir rappelé que dans le vocabulaire paulinien, *christos* n'est certainement pas un nom propre, un appellatif de Jésus, mais plutôt simplement la traduction du *mašiah* hébreu, Agamben revendique le choix de ne pas utiliser le mot « Christ » mais plutôt « messie ».
[3] *Ibid.*, pp. 110-111.

2.3.2 Récapitulation

En regardant à la fin des temps, Jacques Ellul met face à face deux idées : celle d'utopie et celle de récapitulation. Maurice Weyembergh, dans l'étude que nous avons présentée[1], approfondit de manière détaillée cette juxtaposition, dont nous retenons le constat : l'utopie est le *climax* de l'espoir, lorsque « l'espérance culmine dans la récapitulation »[2]. Nous avons aussi rencontré ce concept lors de l'approfondissement des enjeux entre les idées de Vérité et de Réalité[3]. Fondamentalement, Ellul décrit la récapitulation comme l'action à la grande valeur symbolique par laquelle Dieu « assume » l'œuvre humaine, en choisissant la Jérusalem céleste comme lieu de l'*eschaton*, ainsi que comme le temps dans lequel la Vérité coïncide, enfin, avec la Réalité. Il est maintenant opportun de reprendre ce discours sous la perspective eschatologique.

Jacques Ellul résumait ainsi son idée de « récapitulation » à la Conférence de l'AREFPPI[4] :

> « Cela signifie que Dieu prend en compte toute notre Histoire, car récapituler les villes humaines dans la Jérusalem céleste, cela veut dire que Dieu ne va pas annuler notre Histoire. Et c'est cela, vous comprenez, l'important de la différence avec le jardin. S'il nous était promis, à la fin, le jardin, cela voudrait dire : vous avez vécu cinq cent mille ans, ça n'est rien, cela ne compte pas, moi j'annule, je mets un trait dessus, et on recommence à zéro. Pas du tout, pas du tout, à la fin, c'est la ville, et la ville c'est le désir de l'homme, tout au long de son Histoire. Et par conséquent Dieu tient compte de notre Histoire, et non seulement il tient compte de notre Histoire, mais le chapitre XXII nous dit : 'Tous les royaumes y apporteront leur gloire', et puis plus loin : 'Toutes les nations y apporteront leurs œuvres'. Autrement dit, cette ville parfaite n'est pas fabriquée par Dieu dans le ciel, puis Il vous l'expédie comme cela, elle est faite avec ce qui pouvait être une gloire de l'homme, une vraie, ce qui pouvait être une œuvre de l'homme, retenue. Et Dieu reprend tout cela, récapitule tout ce que l'homme a fait dans le cours de son Histoire, et le condense, le récapitule dans cette ville ».

Suivant les définitions proposées par Giovanni Filoramo, la lecture eschatologique de la récapitulation proposée par Ellul appartient sans doute à l'eschatologie cosmique : « Origine et fin, alpha et oméga des choses sont effectivement d'un point de vue mythique, tissées : elles se supportent mutuellement »[5]. Mais cela va plus loin : l'idée de récapitulation ne parle pas seulement des détails « narratifs », et donc apocalyptiques, de la fin des temps. Elle témoigne d'un Dieu qui est

[1] Maurice Weyembergh, « Espoir et espérance chez Jacques Ellul », art. cit., voir partie I, paragraphe 4.2.
[2] *Ibid.*, p. 201.
[3] Voir partie II, paragraphe 2.1.2.
[4] Jacques Ellul, *Conférence sur l'Apocalypse de Jean*, *op. cit.*, pp. 91-92. Une illustration plus ample de ce même discours se trouve dans *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, *op. cit.*, pp. 265-272.
[5] Giovanni Filoramo, « L'escatologia : una prospettiva comparata », art. cit., p. 52.

présent tout au long de l'histoire et du chemin de l'être humain, et qui choisit, à la fin des temps, de mettre en acte une réconciliation, une reprise de tout ce qui a été. Par cela, la récapitulation est aussi la révélation du *télos*, du sens de l'histoire et de la vocation de l'homme, et rentre de droit dans le langage eschatologique.

Agamben enracine sa réflexion sur la récapitulation dans Eph 1 : 10, qu'il traduit par « toutes les choses se récapitulent dans le messie »[1]. De la même manière par laquelle le messie est le point focal de la création, le temps messianique est le temps de la récapitulation :

> « Certains textes fondamentaux de la culture occidentale – la doctrine de l'apocatastase chez Origène et Leibniz, celle de la reprise chez Kierkegaard, l'éternel retour chez Nietzsche et la répétition chez Heidegger – ne sont que des fragments de cette explosion. … Le temps messianique dans la mesure où l'achèvement des temps se joue en lui … opère une récapitulation, une sorte d'abréviation par grandes lignes de toutes les choses. … Cette récapitulation du passé produit un plérôme, un remplissement et un achèvement des *kairoi*… qui anticipe le plérôme eschatologique, quand 'Dieu sera tout en tous' »[2].

Suivant ce qu'il disait par rapport à l'existence de deux plérômes, Agamben parle ici de deux types de récapitulation : messianique et eschatologique. Chacune d'entre elles est productrice d'un plérôme qui lui correspond. La dernière, unique et ultime, serait par conséquent caractérisée par le plérôme définitif, par la présence de Dieu « tout en tous ». Mais avant celle-ci, une récapitulation messianique vient, qui a pour but celui de révéler le *telos*, le sens de l'histoire : « C'est précisément par la récapitulation messianique que les événements du passé acquièrent leur vrai sens et deviennent alors susceptibles d'être sauvés ». L'affirmation du philosophe est donc très proche de celle de Jacques Ellul que nous venons de rappeler.

Mais il y a un pas de plus à faire : le discours proposé par Agamben sur la récapitulation ramène une fois encore l'attention sur la question du temps et du sens de l'histoire. Nous soulignons un autre passage : « La récapitulation, l'*anakephaloiōsis*, signifie au contraire pour Paul que *ho nun kairos* est une contraction du passé et du présent, et qu'au moment décisif, c'est surtout avec le passé que nous devrons régler nos comptes »[3]. En résonnance à ces considérations, il est impossible de ne pas

[1] Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Epître aux Romains, op. cit.*, p. 74, donne aussi une définition plus détaillée de la venue du messie : cela « signifie que toutes les choses … sont prises dans le *comme non* [le *hōs mē* de I Cor 7 : 29 ss, la formule de la vocation messianique], appelées et révoquées dans le même mouvement ». Le messie, en d'autres termes, réunit et récapitule tout.
[2] *Ibid.*, pp. 132-133.
[3] *Ibid.*, p. 136.

penser à la *méditation sur l'Ecclésiaste* ellulienne : face au constat que « Seul nous reste le présent »[1], notre auteur rappelle la réponse de Qohelet 3 : 15 : « Ce qui fut est, et ce qui doit être a déjà été et Dieu recherche ce qui fuit » ; et il commente : « Le temps oublié, ces œuvres perdues, cette fuite de tout, voici que Dieu reprend et recueille. Ce qui fuit est dans le passé, ce qui fuit dans l'avenir. Dieu recueille. Il recherche et certes, lui, il trouve. Ce souvenir de Dieu est une constante fondamentale … Dieu est celui en qui rien n'est jamais perdu »[2]. Le souvenir divin de la Bible juive, soutient Ellul, est le correspondant de la récapitulation dans le Nouveau Testament. En d'autres termes, dans la vision de Jacques Ellul, le présent de Dieu contient le souvenir de l'histoire passée et la certitude de la promesse, et représente par cela le mouvement de la récapitulation. En reprenant la méditation de Qohelet 3 : 15, Ellul affirmera encore que ce que le verset proclame « achève le grand texte sur 'il y a un temps pour tout' »[3]. Agamben relance la réflexion, justement à partir de Qohelet 3 : selon le philosophe, la vocation-*klēsis* messianique, énoncée à travers la formule du *hōs mē* - comme non - de la première épître de Paul aux Corinthiens (I Cor 7 :29 *et passim*), se situe en face de Qohelet 3. En ces versets, « *Qohélet* distingue clairement les temps que Paul fond ensemble », autrement dit, « Paul définit la condition messianique en superposant simplement, à travers le *hōs mē*, le temps que *Qohélet* sépare »[4]. Le présent, vécu dans l'espérance, devient le prisme qui permet à la fois de saisir le sens de l'histoire et de se fonder sur le futur eschatologique. Ellul voit dans Qohelet 3 : 15 l'achèvement des versets énonçant les « temps pour chaque chose », et Agamben en retrouve une reprise et un renouvellement dans les formules de la vocation messianique paulinienne. Reste, dans les deux cas, l'affirmation que Dieu est le seigneur du temps et des temps, et que c'est grâce à son œuvre que le sens de l'existence humaine est retrouvé. Et c'est sur le temps que nous allons encore rester pour quelques remarques, avant de terminer notre dialogue avec Giorgio Agamben.

[1] Jacques Ellul, *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, *op. cit.*, p. 81 : « Ainsi, il ne nous reste que le présent pour vivre, mais sans prétention à affirmer orgueilleusement que nous avons dans le présent l'Etre lui-même, ni l'éternité, selon la banale et classique formule que l'éternité réside dans l'instant ».

[2] *Ibid*.

[3] *Ibid.,* pp. 298-299. Cela continue ainsi : « Dieu met au cœur de l'homme e désir de l'éternité. Ce désir est un don. Mais jamais l'homme ne peut le combler et le satisfaire. Ce sera Dieu qui répondra à ce désir en cherchant ce qui a fui. Tout ce qui a échappé à l'homme dans cette succession de temps se retrouve dans la mémoire de Dieu. Rien de ce qui nous fuit n'est perdu. Le 'ce qui a été sera. Ce qui est, a déjà été' ne produit pas le désespoir si nous savons que *tout* est repris en Dieu. Tout, pas forcément conservé pour le Royaume de Dieu. Mais tout de nouveau présent. Et ce 'Dieu recherche ce qui fuit' s'incarne dans le don dernier, à savoir la Jérusalem céleste qui remplira la totalité de notre attente et assumera la totalité de notre œuvre au cours de cette histoire étrange et déroutante de l'humanité ».

[4] Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Epître aux Romains*, *op. cit.*, p. 49.

2.3.3 Racheter le temps : pour une éthique eschatologique

Dès ses dix premiers mots, affirme Agamben, l'Epître de Paul aux Romains parle du « vivre en Jésus » comme de la condition de vie de tout témoin, desquels Paul est l'exemple. Se présentant comme *Paulos doulos Christou Iēsou, klētos apostolos aphōrismenos eis euaggelion theou* (Rm 1 : 1), l'apôtre offre, dit le philosophe italien, une « récapitulation » de l'ensemble non pas seulement de la lettre, mais de sa théologie et de son éthique. De plus – et c'est en cela que le discours nous intéresse particulièrement – le point de départ et l'objectif de l'Epître sont de témoigner de la foi en Jésus-Messie, en proposant par cela une idée de ce que l'expression « vivre dans le messie » peut signifier[1]. Effectivement, il est normal que les côtés eschatologiques des religions aient des répercussions éthiques importantes[2]. Cette éthique, suivant la lecture d'Agamben, se fonde sur la conception du temps que l'apôtre propose, et sur la conscience du statut de « reste » assumé par les croyants en Jésus-Christ.

La théologie paulinienne, dans la lecture que Giorgio Agamben interprète, nous présente deux réalités de « reste » : le reste du temps, le reste du peuple de Dieu. « Dieu n'a pas répudié le peuple qu'il avait choisi - affirme-t-il - mais de même qu'aux temps d'Elie, face aux accusations que le prophète portait contre Israël, il s'était réservé sept mille hommes, 'de même, dans le temps de maintenant (*en tō nun kairō,* expression technique pour le temps messianique), il s'est produit un reste par l'élection de la grâce' (*Rm* 11 : 5) »[3]. Dans les temps messianiques, la relation avec Dieu est limitée à un « reste » des personnes. Aux temps de la déréliction, ceux qui ont pu garder une relation avec le Transcendant sont bien peu nombreux, et leur *typos* est le peuple d'Israël et son *incognito*. Et ce n'est pas la seule assonance avec les affirmations de Jacques Ellul : « Le reste est donc à la fois un excès du tout par rapport à la partie et de la partie par rapport au tout, et il fonctionne comme une machine sotériologique très particulière. … Dans le *telos*, quand Dieu sera 'tout en tous', le reste messianique n'aura plus aucun privilège particulier et aura épuisé son sens pour se perdre dans le plérôme … Mais dans le temps de maintenant, qui est le seul temps réel, il n'y a que le reste »[4]. Ne semble-t-il pas un écho des mots d'Ellul qui rappellent que la fonction des croyants doit être celle, évangélique, du sel et du levain ?

[1] *Ibid.*, pp. 33-37 : « Que signifie vivre dans le messie, et qu'est-ce que la vie messianique ? Et quelle est la structure du temps messianique ? »
[2] Giovanni Filoramo, « L'escatologia : una prospettiva comparata », art. cit., p. 54.
[3] Giorgio Agamben*, Le temps qui reste. Un commentaire de l'Epître aux Romains, op. cit.,* p. 95.
[4] *Ibid.*, p. 100.

Le « reste » du temps, de l'autre côté, est celui dont parle I Cor 7 : 29 : le temps s'est « contracté », dit Paul. Et Agamben de commenter que ce temps-ci, « le temps messianique est par excellence le temps que nous avons »[1]. Car le temps messianique est bien « le temps qui reste » : Paul est héritier de la vision juive des deux éons. « Mais le temps messianique, le temps que l'apôtre vit et qui seul l'intéresse, ce n'est ni le *olam hazzeh*, ni le *olam habba*, ni le temps chronologique, ni l'*eschaton* apocalyptique : c'est encore une fois un reste, le temps qui reste entre ces deux temps quand l'on divise avec une césure messianique ou une coupure d'Apelle la division même du temps »[2]. Le temps qui reste est le temps vécu dans la conscience qu'il est ce qui nous accompagne vers la parousie et la fin des temps – et qui, par cela, nous pose avec force les questions du sens et de la responsabilité. C'est pour cela, à notre avis, qu'il faut le saisir, le « racheter », et faire cela non pas dans l'esprit du *carpe diem* horatien - *quam minimum credula postero*, en ne croyant point au futur, mais justement *parce que* l'on croit au futur dans lequel est annoncé l'*adventus* du Royaume. Ce n'est pas pour rien que le mot choisi par Paul (*exagorazomenoi*, en cette forme, paraît deux fois chez Paul : Eph 5 : 16 et Col 4 : 5) est bien plus que « récupérer » le temps : il plonge ses racines dans l'acte de saisir des esclaves pour leur rendre la liberté, la même action que Jésus opère à l'adresse de l'être humain (I Cor 7 : 23 ; Gal 3 : 13 ; Mc 10 : 45, Mt 20 : 28)[3].

Agamben affirme que « chez Paul, le messianique n'est pas un troisième éon entre les deux temps, mais plutôt une césure qui divise la division entre les temps et introduit entre eux un reste, une zone d'indifférence inassignable à l'intérieur de laquelle le passé est déplacé dans le présent et le présent entendu au passé »[4].

Il y a là une différence importante entre la vision du philosophe italien et celle du professeur bordelais : tant, pour le premier, ce qui pèse sur le futur est le passé, l'histoire, tant pour le deuxième, porté par l'espérance, ce qui importe est le lien du présent avec ce qui viendra. L'espérance, affirme Ellul, en s'appuyant sur le concept castellien de « temps invertébré », « est ordonnatrice du temps … constructive de temps vrai ». C'est grâce à l'action ordonnatrice de

[1] *Ibid*., p. 121.
[2] *Ibid.*, p. 111.
[3] *Ibid.*, p. 121, le philosophe se demande : « Qu'avons-nous quand nous avons le *kairos*? » et il rappelle la définition d'Hippocrate du *kairos* en relation au *chronos* : « Le *chronos* est ce en quoi il y a le *kairos*, et le *kairos* est ce en quoi il y a peu de *chronos* ». Mais « le *kairos* … ne dispose pas d'un autre temps : ce que nous saisissons quand nous saisissons un *kairos* n'est pas un autre temps, mais seulement un *chronos* contracté et abrégé. Le texte d'Hippocrate continue ainsi : 'La guérison survient parfois par le *chronos*, d'autres fois par le *kairos*'. Il est évident que la 'guérison messianique' a lieu dans le *kairos* ; mais celui-ci n'est rien d'autre qu'un *chronos* saisi ».
[4] *Ibid.*, p. 131.

l'espérance que le temps invertébré retrouve une structure, un sens[1]. En ce sens, l'espérance rend présentes les choses dernières, en soulignant où et de quelle manière l'éternité se révèle dans l'aujourd'hui : « L'espérance est alors ce qui établit la relation exacte entre un futur … et un présent, en même temps qu'elle est la force par laquelle la puissance eschatologique de l'éternité vient à nous et intervient dans ce présent »[2]. Nous sommes ici à la base de « l'éthique eschatologique » de notre auteur, car « si les chrétiens savent vivre l'espérance, alors cela peut donner naissance à un renouvellement du temps ». Ce renouvellement démarre de ce qu'Ellul aussi identifie dans l'action de « racheter le temps », action révolutionnaire dans le milieu technicien, car dans le temps technicien on ne peut que procéder du passé vers le futur, de manière automatique et causale.

C'est finalement dans le discours du temps et des relations entre l'*eschaton*, le présent, le passé et le « temps qui reste », en conclusion, que nous pouvons reconnaître un important arc thématique et d'actualisation qui, lancé par Vahanian dans le dialogue avec notre auteur, fait appel à Agamben. Un arc double, qui connecte nos trois auteurs du côté des contenus ainsi que de celui des enjeux éthiques. Par rapport aux contenus, à la définition des temps différents, le rôle crucial du présent est tel parce que c'est seulement dans le présent qu'il est possible de distinguer les racines du passé, l'horizon eschatologique, et les mettre en relation avec le temps messianique, afin de retrouver une structure *sensée* et significative de l'histoire. Dans le présent seulement, en deuxième lieu, l'horizon de « l'humain » à atteindre est montré et reconnaissable, et en tant que tel il est en mesure de jeter les fondements d'une éthique eschatologique.

Nous terminons en nous interrogeant sur l'éventualité qu'il puisse y avoir, entre l'idée vahanienne d'humanisation comme *télos* de l'homme et celle paulinienne reprise par Agamben du *hōs mē* interpretée comme condition messianique de l'existence dans l'histoire, un parcours similaire et potentiellement fructueux. Ce qu'Agamben définit comme « plérôme messianique » ne serait-il pas très proche de l' « eschatisme de la foi » de Gabriel Vahanian ? Et l'espérance « présence éclatante des réalités dernières », ne ferait-elle partie du tableau ?

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit.*, pp. 224-225 : « L'espérance est en effet un mouvement remarquable dans le temps. Elle ne consiste pas … à prolonger dans le futur, et en lui donnant une issue heureuse, la situation du présent. Mais elle ne consiste pas davantage à tabler sur le futur en soi. Tout cela peut être l'espoir sans plus. L'espérance implique déjà une relation extra-temporelle, car elle est jonction du futur et de l'éternité (celle-ci n'étant évidemment pas comprise dans le sens d'un temps indéfini ou infini). L'espérance exige une sorte de préemption de l'éternité dans le futur, et d'assomption du futur par l'éternité. Mais cette implication et cette exigence étant vécues dans le présent, c'est-à-dire que l'espérance fait intervenir la relation 'futur-éternité' dans l'instant *et* dans l'actualité ».
[2] *Ibid.*

3 Entre prophétie et eschatologie

Nous avons atteint la conclusion de la troisième et dernière partie de notre travail. Les deux grandes thématiques de la prophétie et de l'*eschaton*, que nous avions indiquées comme prioritaires dans le cadre du discours théologique sur l'espérance, nous ont conduits à tracer deux arcs, qui se rencontrent dans le point crucial, la clé de voûte de l'espérance.

En conclusion, « nous parlerons donc de l'espérance ». D'une espérance que nous avons appris à définir de plusieurs manières, et que nous appelons ici « passion de l'impossible », « certitude du *Peut-être* », fondée sur la promesse du Plérôme. Elle est liée, d'un côté, à l'*eschaton*, à travers la Promesse, la révélation et la récapitulation, et à la prophétie par le moyen de la critique, de la dialectique et de la liberté. L'*eschaton*, lu à travers le prisme de l'espérance, appelle à ce que l'on en revendique la priorité sur le sotériologique et l'apocalyptique : il est bien plus que la narration des choses à venir et du jugement. Il n'est pas seulement que des mots, du parlé : il doit être vécu, partagé, mis en action ; l'*eschaton* interpelle l'éthique chrétienne, il en constitue le fondement. Nous avons appris à en reconnaître le caractère messianique, appelé par Agamben relatif au « temps qui reste » et par Vahanian « eschatisme de la foi ». Ces deux expressions contribuent à indiquer le *télos* de l'existence et à définir davantage la dialectique de l'achèvement des Promesses divines.

Par ailleurs, la prophétie, par son attitude critique et dialectique par rapport au réel, libre car propre à l'être humain libéré par Dieu, habite le présent et regarde au futur – historique et eschatologique – à partir de ce qui a été dans l'histoire. C'est dans l'histoire que la prophétie agit, et cette action a la capacité de bâtir des liens entre le temps et l'Eternité. En ce sens, la « présence au monde » du christianisme est appelée à se fonder sur une éthique à la fois eschatologique et prophétique : une éthique de l'espérance.

Le lien entre prophétisme et eschatologie nous avait été indiqué clairement par Jacques Ellul. Par les temps de silence de Dieu, « quand la parole de Dieu se fait rare, intransmissible, incompréhensible, alors on se trouve rejeté vers l'eschaton, et la théologie de l'espérance devient essentielle »[1], nous avait-il dit. Seule une parole prophétique peut trouver la voix aux temps sombres du silence de Dieu, et seul un message qui ait la puissance d'ouvrir au futur déjà présent de la Promesse y peut être porté, et fleurir. Preuve en est, en négatif, la facilité avec laquelle les fausses prophéties et les propagandes séduisent facilement, en temps de difficulté, en promettant

[1] *Ibid.*, p. 173.

des « futurs meilleurs » non définis. A partir de ceci, *eschaton* et prophétie, fondés sur la certitude du *Peut-être*, sont à la base d'une éthique eschatologique dont l'un des résultats les plus importants est celui de s'inscrire en contraste vis-à-vis de toute forme de totalitarisme, historique et idéologique.

Aux temps que nous vivons, l'espérance opère donc ce que Jacques Ellul avait défini comme une « énorme remise en question »[1] de sa propre réalité et des outils dont elle dispose, à notre avis au moins sous trois perspectives : une remise en question de la lecture de la Bible, mais aussi de la pratique de la prière et du/des langages liturgiques, et plus en général, de la « présence au monde post-moderne » du christianisme. Deux questions de départ pourraient nous guider : quelle est la forme actuelle de la « déréliction » ? Où se situent la souffrance, l'abandon que vit l'humain de la postmodernité ? A quel genre de silence appartient le silence de Dieu du troisième millénaire ? Et face à cela, quelle non-puissance, et en quelles formes, pourrions-nous choisir et mettre en pratique ?

Il y aurait plusieurs réponses à esquisser, qui pourraient donner lieu à des nouvelles études, mais nous avons atteint la fin de cette partie de notre recherche. Nous souhaitons terminer par une dernière provocation que Jacques Ellul adresse à ses lecteurs, en les interpellant par rapport à la vocation que chacun et chacune reçoit à être « témoin » :

> « Ainsi, le témoin de Jésus-Christ est d'abord celui qui, dans le mouvement clos, nécessaire, d'un déroulement inéluctable, comparable à une procédure, vient et fait entrer quelque chose qui n'était pas prévu, qui n'appartient pas à cette procédure. … il apporte une non-nécessité, une indépendance par rapport à ce mouvement de l'Histoire. … Le témoin renvoie à ce qui est hors de la pièce. … Le témoin est le lieu exact où se rencontrent le Transcendant et le *Hic et Nunc*. … Par conséquent le témoignage, parce qu'il s'enracine hors du système du monde, est la forme, et le lieu, et l'expression (la seule) de la liberté de l'homme dans l'Histoire »[2].

[1] Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*, *op. cit*., p. 105, voir paragraphe 1.3.1 de cette section.
[2] Jacques Ellul, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, *op. cit.*, pp. 193-194.

CONCLUSIONS

A notre tour de faire un travail de récapitulation et de « reprise » de tout ce que nous avons vu jusqu'ici.

Dans la partie I de notre travail, la lecture approfondie de *L'espérance oubliée* nous a donné les éléments de base pour constater l'existence d'une reprise constante de l'attention à ce texte, et de manière plus générale au discours ellulien sur l'espérance, et la nécessité d'un approfondissement ultérieur du discours.

Aux quatre premières définitions d'espérance que nous avons soulignées chez notre auteur s'en sont rajoutées deux, fruits de deux parmi les multiples dialogues soutenus avec des interlocuteurs très intéressants. Les quatre premières définitions étaient les suivantes : l'espérance est le contraire de la résignation, la réponse au silence de Dieu, et par conséquent une provocation adressée à Dieu ; en tant que telle, elle est « présence éclatante des réalités dernières ». Grâce au dialogue avec Paul Ricœur nous avons accueilli la définition de « hiatus » entre réel et possible ; le fruit du dialogue avec Kierkegaard nous a fait savourer l'idée d'espérance comme « passion de l'impossible ».

Par la suite, à partir du constat que l'écart entre la vérité et la réalité ouvre le champ de l'espérance, il nous a été possible de montrer les principaux enjeux du mouvement de l'espérance. Un premier domaine est celui de ce qu'Ellul appelle la *prise de conscience*. Celle-ci conduit à la distinction entre espoir et espérance, réel et vrai, utopie et *eschaton* : travail qui a pour résultat l'ouverture eschatologique de la théologie et de l'éthique ainsi que la restitution du sens à l'histoire (pour reprendre le vocabulaire de Johannes Metz, revenir au *geschichtlich* sans s'arrêter à l'*historisch*). Le deuxième enjeu se fonde sur l'action de *choisir l'espérance* : le fait de choisir en tant que tel conduit à constater qu'il y a des limites aux fondements éthiques, qu'il est important de réfléchir au rôle et à l'importance de l'individu dans l'éthique : en un mot, aux enjeux de la liberté du croyant. A cette même liberté de gérer l'appel paulinien à « racheter le temps », exhortation fondamentale pour une foi vécue aux temps de la Technique. Le but final de tout ce chemin, nous dit Ellul, serait celui d'« offrir à l'être humain une chance de narration ».

La partie II nous a vus approfondir la caractéristique principale du discours de Jacques Ellul, à savoir la construction de l'analyse et de l'énonciation sur la base du binôme déréliction – espérance. Ceci nous a conduits non pas simplement à évacuer le soupçon selon lequel notre auteur serait un pessimiste radical, ennemi farouche de la technique, mais surtout à mettre en évidence le fait que

le binôme déréliction – espérance est le fruit d'un parcours articulé d'analyse et de critique sociologique et théologique qui l'a amené au choix précis d'utiliser ce couple, et non pas un autre, ou un mot seulement.

Le jugement théologique porté par le professeur bordelais sur la situation historique de son temps naît d'une analyse dialectique de la réalité et du texte biblique, de l'utilisation de ce dernier comme clé d'interprétation de la réalité socio-historique : cette analyse trouve son origine et se développe dans un cadre, dit notre auteur, d' « irréconciliabilité entre la Révélation et le Monde ». Un des aspects les plus forts de ce dualisme se rencontre dans l'étude du conflit entre liberté et nécessité : par le biais de cette interprétation l'on peut aboutir à la revendication de la liberté de l'individu et de l'importance de l'affranchissement de la nécessité vue comme un destin inéluctable, mais aussi à la justification, parfois même théologique, des dynamiques et des automatismes de la Technique. C'est justement sur ce terrain qui se joue le combat de l'espérance : celle-ci peut servir pour opérer une distinction essentielle entre la foi et les croyances, entre la propagande et la Révélation : c'est l'espérance qui pose, avec force, la question du Sens, dans un contexte qui ne reconnaît de la valeur qu'à la pratique de la loi de Gabor.

L'autre question posée par l'espérance, à côté de celle du Sens, est celle du Sacré. Nous en avons vu l'importance à partir de la centralité de la référence au Transcendant dans l'ensemble de l'œuvre de notre auteur. L'action de l'espérance face à la Technique, « nouveau sacré » de la modernité, doit être, par conséquent, une action de désacralisation, d'iconoclasme, qui naît du « hiatus » de la pierre roulée, de la brèche qui casse les automatismes et réintroduit l'aléa dans l'histoire.

C'est pour ces raisons que l'importance de reconnaître, de nommer et d'affronter la déréliction est prioritaire : l'action de l'espérance commence par le dévoilement des illusions et des idolâtries post-modernes, afin de pouvoir s'adresser à la déréliction. D'ailleurs, le fait que le *climax* de la déréliction ait été vécu par Jésus sur la croix n'enlève rien à la déréliction vécue par l'individu et par la société, de la même manière par laquelle le fait que la Promesse ait été achevée par la résurrection n'a rien enlevé à l'importance fondamentale des responsabilités éthiques de l'être humain.

Dans la partie III, les éléments principaux que nous avons rencontrés dans notre recherche ont été repris à leur tour et lus à la fois dans le dialogue entre notre auteur et ses interlocuteurs prioritaires, et dans un travail (bien évidemment, fruit de constats personnels et par cela limités) que nous avons appelé de « mise en perspective ». Prophétie et eschatologie sont, à notre avis, deux thèmes-boîtes inutilisables sans un travail d'encadrement et de mise en contexte. Pour cela, nous avons tracé deux arcs thématiques : le premier, basé sur les textes d'André Neher ayant eu un rôle de source primaire

pour certaines parmi les plus importantes réflexions d'Ellul, a rejoint le théologien suisse Henry Mottu et approfondi le thème de la prophétie et du geste prophétique. Le deuxième a repris le débat entre Jacques Ellul et Gabriel Vahanian par rapport à l'utopie et à son rôle dans le cadre de l'eschatologie, pour atteindre la réflexion sur *le temps qui reste* paulinien d'après le philosophe italien Giorgio Agamben.

Cela nous a conduits à nous focaliser sur quelques concepts : la dimension messianique de la prophétie ; l'importance de distinguer à nouveau l'*eschaton* de la sotériologie ; les liens entre ces deux premiers concepts et celui d'espérance. Affirmer que la prophétie a eu et doit avoir un rôle messianique nous conduit à mieux définir cet adjectif ainsi que le don et la vocation propres du prophète. Ce dernier est, peut-on résumer, un « é-veilleur » des témoins de la présence divine : à lui de porter la Parole pendant les temps de la crise, et d'indiquer l'horizon de la grâce. C'est justement en ceci que l'on en reconnaît le caractère « messianique » : dans le fait que la prophétie est une parole de continuité offerte aux êtres humains, une parole-récit qui rappelle les temps de communion avec Dieu, exhorte à ne pas perdre la confiance dans le présent en vue d'un nouveau temps de partage et de présence du Transcendant parmi les humains. Par cela, la prophétie est à la fois mémoire, consolation et surtout exhortation à la lutte contre les *exousiai* dans le présent, insérée dans une perspective de salut, mais d'un salut à la lumière de l'*eschaton*.

L'*eschaton*, nous l'avons vu, doit être « racheté » : libéré de la tendance à le faire coïncider avec le jugement et la seule dynamique sotériologique. L'enjeu eschatologique va bien au-delà de la « fin des temps » : il concerne le « temps de la fin », ce *temps qui reste* dans lequel, par exemple, une reprise de la confrontation entre Vahanian et Ellul sur l'utopie et l'utopisme pourrait porter de bons fruits. De plus, si la théologie de l'espérance arrive à rendre à l'*eschaton* son rôle d'horizon ultime, la « présence éclatante des choses dernières » pourrait être révélée en toute sa puissance et ses implications.

La prophétie doit être eschatique ; l'*eschaton* doit garder son côté prophétique. Par cela, ces deux éléments peuvent constituer la base d'une éthique de l'espérance : une éthique eschatologique, dont le critère de base peut être celui de la non-puissance. Affronter les puissances par la non-puissance, donc, et le faire à travers l'analyse et la proclamation des multiples nuances du *Peut-être* : telle est la présence de l'espérance aux temps de la déréliction dans la société technicienne. Nous comprenons très bien, par cela, la raison pour laquelle, selon Ellul, aux temps de la déréliction, on se trouve « rejeté vers l'*eschaton* », et par conséquent le discours de la foi et de la théologie ne peut que démarrer et s'orienter vers l'espérance.

Entre la deuxième et la troisième partie de notre parcours, nous avons pris le temps d'un *Intermezzo*. Ceci non pas seulement à cause de notre origine italienne, mais car cela nous paraissait important et en cohérence, du point de vue de la construction des discours, avec le style de notre auteur. Il y a des moments à saisir pour poser les questions, et la question inéluctable, celle selon laquelle Ellul est ou non à prendre en considération lorsque l'on fait de la théologie, était à poser à ce moment-là. Avant, cela aurait été trop tôt dans notre discours, et après cela aurait été trop tard. Car notre question n'est pas une simple question de légitimité, ni de catalogage ou d'appartenance : les réflexions de Jacques Ellul par rapport à la Théologie dans le temps de la Technique sont à notre avis des questions prioritaires, qui affrontent des thématiques et des problèmes réels, et qui proposent des thèmes et des méthodes tout à fait intéressants.

Le discours théologique de notre auteur – on parlera en ces termes de son engagement dans ce cadre, pour à la fois respecter son refus de se définir « théologien », et garder son rôle non pas simplement d'interlocuteur des théologiens mais aussi d'auteur d'une pensée théologique – peut être défini, à notre avis, comme un discours fondé sur une « eschatologie futurique », proche à celle de Moltmann. Un discours inséré dans une théologie contextuelle, dont le cadre est celui, bien entendu, de la société technicienne et d'une présence dialectique vis-à-vis de ce milieu : en tant que telle, elle revendique et est particulièrement attentive à la présence du Transcendant et à la relation de la foi – et de l'espérance, certes – avec celui-ci. Selon Ellul, l'enjeu fondamental de la théologie est de jouer un rôle critique et « démythisateur », posant constamment la question du sens, de l'objectif de la Technique vis-à-vis de la vie humaine. Particulièrement claire, à notre avis, est la distinction proposée entre la « théologie espérance » et la « théologie de l'espérance » : « actuellement impossible, mais réalisable demain ».

Quant aux contenus, nous avons souligné que, par rapport à la définition théologique de l'espérance, *L'espérance oubliée* offre à notre thématique deux apports strictement théologiques : l'idée de « primauté » de l'espérance, et la définition de celle-ci comme « jonction du futur et de l'éternité ». Ce discours, né avec *Présence au monde moderne*, a subi, à notre avis, une longe et constante évolution qui, passant par les années cruciales de *L'espérance oubliée*, *L'impossible prière*, *Sans feu ni lieu* et *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, ont conduit notre auteur à l'horizon de *La raison d'être*.

En conclusion, nous avons pu constater que Jacques Ellul offre un discours théologique, dialectique, critique et nourri par une forte perspective éthique. Sa « raison d'être » est de retrouver le *missing link* entre la proclamation du Salut et la vie de chaque jour. Pour cela, nous plaidons en

faveur de l'importance du renouvellement de l'attention à la partie théologique de l'œuvre de Jacques Ellul, en particulier par rapport à son discours sur l'espérance.

Ceci sert au fait que la pensée du polyédrique auteur de Pessac, dont la richesse de la critique de la société technicienne est (un peu, du moins) reconnue, offre des points-clé pour un discours théologique contextualisé, non pas seulement dans la société de son époque, mais aussi pour la société « virtuelle » de nos jours. Parmi ceux-ci, se trouvent des éléments délicats, faciles à être repris de manière acritique et utilisés pour argumenter des discours idéologiques extrémistes et fondamentalistes. L'importance d'un renouvellement de l'attention à l'œuvre de notre auteur de niveau académique se situe aussi, par conséquent, dans le cadre d'une attention à une lecture de ses écrits la plus objective et contextuelle possible. Une lecture qui, par elle-même, met donc en évidence non pas seulement les éléments constructifs et innovateurs des écrits de Jacques Ellul, mais aussi ses limites, ses fondamentalismes et ses malentendus.

Nous reprenons, pour finir, trois axes thématiques qui représentent, à notre avis, des récapitulations et des ouvertures *ad postera*. Une question de contenus, une de fond, la troisième en guise d'ouverture.

Par rapport aux contenus, le parcours d'analyse de la déréliction, passant par le vocabulaire des puissances, du possible et du *Peut-être*, invite à la critique de la fascination pour le futur, et a conduit à l'importance de ce que nous appelons la « fonction utopique de l'espérance ». En effet, l'utopie telle que Vahanian en parle naît de la désacralisation du monde et de l'ouverture du possible. C'est justement sur la charnière du « possible » qu'un lien est mis en lumière entre espérance et utopie :

> « A l'inverse de la mémoire qui, elle, transcende la dialectique du sacré, c'est ici l'espérance qui transcende la dialectique de l'utopie … Entre la nature qui vous détermine et l'histoire qui vous lie, la tradition judéo-chrétienne opte pour l'espérance qui vous permet d'assumer votre passé sans cesser pour autant d'improviser votre destin. … Où la nature imposait la nécessité, et l'histoire la fatalité, l'utopie met en jeu le possible, voire l'impossible possible, elle engrène l'imaginaire dans le réel, l'universel dans le singulier, l'humain dans l'homme »[1].

[1] Gabriel Vahanian, « Espérer, faute de foi ? », art. cit., p. 161.

Ainsi, en parlant de « fonction utopique » de l'espérance, nous pourrons tracer un fil rouge entre une partie des écrits de Vahanian, Ellul et Paul Ricœur. Effectivement, Ellul refuse l'utopie au nom de l'apocalypse[1]. Mais, réagit Vahanian, « jamais il n'a été question de confondre utopie et royaume de Dieu, pas plus qu'on a confondu l'homme et la nouvelle créature ». L'enjeu de la fonction utopique de l'espérance est celui d'avancer dans la réflexion sur le sens de l'Histoire et du Temps et de la « *Geschichtlichkheit* du futur », telle que nous en avons lancé les bases grâce à la rencontre entre la pensée de notre auteur avec celles de Moltmann et de Metz.

La thématique de fond que nous aimerions souligner en conclusion est le défi lancé par Ellul pour ce que l'on ne perde pas l'attention sur la question de l'ancrage de la théologie – en particulier, pour ce qui nous concerne, de la théologie protestante contemporaine. Cela rejoint les questions posées par Moltmann concernant le « dilemme identity-involvement »[2], ainsi que, comme nous l'avions rappelé, par André Birmelé. Comme nous l'avons reçu aussi de Klauspeter Blaser, cette question entraîne celle de l'identité et de la pertinence comme « *le* problème du christianisme actuel et, d'une manière générale, une structure fondamentale de la foi chrétienne »[3].

Nous terminons par une ouverture : ce ne serait d'ailleurs pas possible de finir avec une clôture un discours sur l'espérance et sur les perspectives eschatologiques. Cette ouverture nous est suggérée par les nombreux aller- retours entre les réflexions de Jacques Ellul et d'André Neher, avec un brin d'Agamben. Elle concerne le reste, l'achevé et l'inachevé. Dans *L'exil de la parole*, Neher écrit, par rapport à l'idée de « fin des temps », d'achèvement : « C'est cela que les juifs ont refusé dans le message chrétien, l'oblitération du Reste. Ce qui importe au judaïsme, c'est l'*inachevé*, et par là même l'incessant retour de l'homme – et de Dieu – à des tâches d'autant plus harcelantes aujourd'hui qu'hier encore elles étaient imprévisibles et que demain, sans doute, elles seront périmées. Au printemps, on sème. A l'automne, on récolte. Mais aucun automne ne ressemble à l'autre, et aucun printemps, à l'autre printemps. Et chacun exige un effort nouveau »[4].
Notre question est la suivante : et si l'idée de reprise et d'assomption de la part de Dieu de toute œuvre humaine, formulée par Ellul, avait un certain héritage juif, une racine dans un certain « refus de l'achevé » ? Certes, il y a une importante différence entre l'idée de prophétisme dont parle Neher et celle dont parle Ellul : le premier évoque le prophétisme juif, pour lequel la perspective de la fin

[1] Jacques Ellul, *Théologie et Technique*, *op. cit*., p. 166.
[2] Jürgen Moltmann, *Le Dieu crucifié*, *op. cit.*, p. 14.
[3] Klauspeter Blaser, *La Théologie au XX^e siècle. Histoire, défis, enjeux*, *op. cit*., pp., 212 ss.
[4] André Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 253.

est radicalement différente de celle chrétienne à laquelle Ellul se réfère. « *Aharit hayamim*, le terme biblique désignant la fin des temps – écrit Neher - ce n'est pas, dans la portée réelle de ce terme, le point final de l'histoire, mais le lendemain de cette fin. La fin, elle aussi, se brise, se dissipe, échoue : mais c'est sous la poussée victorieuse d'une espérance qui ne s'est pas essoufflée dans la fin ; elle s'y est retrempée dans le réservoir inépuisable de l'Etre, y retrouvant un souffle nouveau »[1]. Ellul, pour sa part, résume la différence en une formule : « Le prophète dans le christianisme n'a pas à être le traducteur d'une parole de Dieu *Hic et Nunc*, parce que cette parole a été dite une fois pour toutes en Jésus-Christ, qu'en lui elle est en même temps éternelle, inchangeable et actuelle »[2].
Et pourtant, même si l'Evénement Sotériologique est accompli, le dessein de Dieu n'est pas achevé, et ceci interpelle non pas seulement la théologie, mais aussi la foi et l'éthique, et les limites et la différence ontologique entre Divin et Humain demeure, même dans les proclamations de l'Apocalypse[3]. Moltmann, rappelle Ellul, remplace par la résurrection ce qui pour le peuple juif était la promesse. Et il observe :

> « C'est justement ce que Neher souligne au sujet de son refus du christianisme : il vient 'du crédit que l'obstination juive accorde au silence et à la promesse. ''Pas encore'', s'écrie le Juif en face du messianisme chrétien. Rien n'est consommé dans l'histoire du monde, et Abraham se trouve toujours sur le Moria. Les portes restent ouvertes à l'énergie infinie du Possible et le Verbe n'a pas encore dit son premier'. Et reprenant le thème des deux statues de Strasbourg, l'Eglise triomphante, la Synagogue humiliée, il atteste que, les yeux bandés, elle voit et elle entend, 'comme Abraham entendait, entouré de silence, non pas comme Prométhée en philosophe pour vaincre ou échouer, ni comme Jésus pour mourir puis ressusciter, mais en Patriarche juif pour *espérer*'. Peuple totalement centré sur l'espérance, ne vivant que par elle, à la fois toujours accomplie et jamais réalisée, peuple accoutumé au silence de Dieu, connaissant sa déréliction, mais cependant vivant d'espérance, et le seul espérant en ce monde, voici qu'Israël nous donne le modèle de ce temps-ci : depuis sa rupture en tant que peuple, il s'est enfoncé dans l'incognito »[4].

[1] André Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 259.
[2] Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puisance*, *op. cit*., p. 349.
[3] Jacques Ellul, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, *op. Cit.*, p. 278. : « Seul Dieu est le Vivant, l'Eternel, le 'Je suis', l'Etre, le donneur de Vie, ou de quelque nom que l'on veuille le nommer en ce sens. Seul Dieu : c'est là toute la distance ». La vie de l'homme « est maintenant éternité … mais une éternité constamment reçue, donnée, accordée ».
[4] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, *op. cit*., p. 280.

BIBLIOGRAPHIE

Ensuite, c'est l'élément clé : le constat sociologique du monde dans lequel nous vivons est assez désespérant ; alors, à l'homme moderne – sans espérance, livré au bonheur immédiat et à l'angoisse inconsciente du lendemain -, de proclamer l'espérance dans la foi en Christ et dans la possibilité d'un amour véridique.

Jacques Ellul, 13 novembre 1993

1 Livres de Jacques Ellul

Présence au monde moderne : problèmes de la civilisation post-chrétienne, Genève, Roulet, 1948 ; Lausanne, Ouverture, 1988[2] ; *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991,* Paris, La Table Ronde, 2007[3], pp. 19-116.

Le livre de Jonas, Paris, *Foi et vie,* 1952 ; *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991,* Paris, La Table Ronde, 2007[2], pp. 117-198.

La technique ou l'enjeu du siècle, Paris, Colin, 1954 ; Paris, Economica (coll. Classiques des sciences sociales), 1990[2] ; 2008[3].

Fausse présence au monde moderne, Paris, Les Bergers et les mages, 1963.

Le Vouloir et le faire : recherches éthiques pour les chrétiens, Genève, Labor et Fides, 1964 ; *Le Vouloir et le faire. Une critique théologique de la morale*, Genève, Labor et Fides, 2013[2].

Exégèse des nouveaux lieux communs, Paris, Calmann-Lévy, 1966 ; Paris, La Table Ronde (coll. La petite Vermillon), 1994[2] ; 2004[3].

Prayer and modern Man, New York, Seabury Press, 1970 ; Eugene – OR, Wipf and Stock, 2012[2].

The meaning of the City, Grand Rapids - MI, Eerdmans 1970 ; Eugene – OR, Wipf and Stock, 2011[2].

L'impossible prière, Paris, Le Centurion, 1971 ; 1977[2] ; *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991,* Paris, La Table Ronde, 2007[3], pp. 641-751.

De la révolution aux révoltes, Paris, Calmann-Lévy, 1972 ; Paris, La Table Ronde (coll. La petite Vermillon), 2011[2].

L'espérance oubliée, Paris, Gallimard, 1972 ; Paris, La Table Ronde (coll. Contretemps), 2004[2] ; Traduction en italien, ZARRI Adriana, *La speranza dimenticata*, Brescia, Queriniana, 1975.

Les nouveaux possédés, Paris, Fayard, 1973 ; Paris, Mille et une Nuits, 2003[2].

L'éthique de la liberté, 2 tomes, Genève, Labor et Fides (coll. Nouvelle série théologique n. 27 et 30), 1973 et 1975.

Trahison de l'Occident, Paris, Calmann – Lévy, 1975 ; Pau, Princi Negue, 2003[2] ; Pau, Monein-PyréMonde- Princi Negue, 2009[3] ; Pau, Cressé-PRNG, 2014[4].

Sans feu ni lieu : signification biblique de la Grande Ville, Paris, Gallimard, 1975 ; Paris, La Table Ronde (coll. La petite Vermillon), 2003[2].

L'Apocalypse : architecture en mouvement, Paris, Desclée, 1975 ; Genève, Labor et Fides (coll. Essais bibliques), 2008[2].

Le système technicien, Paris, Calmann-Lévy, 1977 ; Paris, Le Cherche Midi (coll. Documents), 2012[2].

La foi au prix du doute : « Encore quarante jours… », Paris, Hachette, 1980 ; Paris, la Table Ronde (coll. Contretemps), 2006[2].

A temps et à contretemps. Entretiens avec Madeleine Garrigou – Lagrange, Paris, Le Centurion (coll. Les interviews), 1981.

La parole humiliée, Paris, Seuil, 1981 ; Paris, La Table Ronde (coll. La petite Vermillon), 2014[2].

La subversion du christianisme, Paris, Seuil, 1984 ; Paris, La Table Ronde (coll. La petite Vermillon), 2001[2] ; 2011[3].

Conférence sur l'Apocalypse de Jean, Nantes, Ed. de l'AREFPPI, 1985.

Ce que je crois, Paris, Grasset, 1987.

La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste, Paris, Seuil, 1987 ; (coll. La couleur des idées) 1995[2] ; (Coll. Points sagesses) 2007[3] ; 2016[4].

Le bluff technologique, Paris, Hachette, 1988.

Oratorio. Les quatre cavaliers de l'Apocalypse, Pessac, Opales, 1997.

Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991, Paris, La Table Ronde, 2007.

Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques, Pau, Éditions Pyrémonde /Princi Negue, 2007.

Ellul par lui-même. Entretiens avec Willem H. Vanderburg. Présentation et notes de Michel

Hourcade, Jean-Pierre Jézéquel et Gérard Paul. Postface de Willem H. Vanderburg, Paris, La Table Ronde (coll. La petite Vermillon), 2008.

Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance, Genève, Labor et Fides, 2014.

Nous sommes des révolutionnaires malgré nous. Textes pionniers de l'écologie politique, Paris, Seuil, 2014 (Avec Bernard CHARBONNEAU).

Les sources de l'éthique chrétienne, (*Le Vouloir et le Faire*, vol. II), Genève, Labor et Fides 2018.

2 Articles de Jacques Ellul

« Chronique des problèmes de civilisation », *Foi et Vie*, 44ème année, n° 6, septembre 1946, pp. 678-687.

« On demande un nouveau Karl Marx ! Problèmes de civilisation II », *Foi et Vie*, 45ème année, n°3, mai-juin 1947, pp. 360-374.

« Le réalisme politique (Problèmes de civilisation III) », *Foi et Vie*, 45ème année, n° 7, novembre – décembre 1947, pp. 698-734.

« Conformisme au siècle présent (1) : Le jugement impossible », *Réforme*, n° 237, 1er octobre 1949, pp. 1+3.

« Réalisme et révolution », Réforme, no 251, 7 janvier 1950, pp. 1+3.

« Engagement et dégagement », *Réforme*, n° 253, 21 janvier 1950, pp. 1+3.

« L'évolution de l'idée de liberté depuis 1936 », *Évidences. Revue mensuelle publiée par l'American Jewish Committee*, n° 8, février 1950, pp. 1-5.

« Le personnalisme et Mounier : Pourquoi je me suis séparé de Mounier », *Réforme*, n° 265, 15 avril 1950, pp. 6-7.

« Tableau pessimiste », *Le Protestant d'Aquitaine*, 4ème année, n° 35, février 1952, p. 4.

« Propagande et vérité chrétienne », *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, vol. 4, n° 2, mars 1952, pp. 1-10.

« Espérances Chrétiennes et Espoirs Humains », *Le Protestant d'Aquitaine*, 4e année, n° 38, mai 1952, p. 2.

« Réflexion de détail sur l'article de A. Jacques » [réponse à André Jacques], *Le Protestant d'Aquitaine*, 4e année, n° 39, juin 1952, p. 5.

« Sur le pessimisme chrétien », *Foi et Vie*, 52ème année, n° 2, mars-avril 1954, pp. 164-180.

« La liberté chrétienne », session de Septembre 1955 à Villemétrie, notes non publiées, archive J. M. Hanks, pp. 1-8.

« Ethique de l'espérance », Session de Septembre 1955 à Villemétrie, notes non publiées, archive J. M. Hanks, pp. 9-17.

« Le pessimisme et la présence au monde », *Le Semeur*, vol. 55, n° 2, 1956-57, pp. 51-54.

« La technique et les premiers chapitres de la Genèse », *Foi et Vie*, 59e année, n° 2, mars – avril 1960, pp. 97-113.

« Technique et civilisation », *Free University Quarterly*, vol. 7, n° 2, August 1960, pp. 72-84.

« Foi chrétienne et réalité sociale », *Free University Quarterly*, vol. 7, n° 2, August 1960, pp. 166-177.

« Notes en vue d'une éthique du temps et du lieu pour les chrétiens », *Foi et Vie*, 59ème année, n° 5, septembre – octobre 1960, pp. 354-374.

« Le sens de la liberté chez St. Paul », *Foi et Vie*, 61ème année, n° 3, mai-juin 1962, pp. 3-20 (réédition d'un article de 1951).

« Le Sacré dans le monde moderne », *Le Semeur*, n° 2, 1963, pp. 24-36.

« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », *Réforme*, n°1148, 18 mars 1967, pp. 5 et 6.

« La civilisation à l'épreuve. Les chrétiens dans l'aventure technicienne », *France catholique*, n° 1257, 15 janvier 1971, p. 20.

« Conscientisation et témoignage intérieur du Saint-Esprit », *Cahiers de Villemétrie*, n° 87, septembre – octobre 1971, pp. 3-28.

« Un monde clos », *France catholique – Ecclesia*, n° 1363, 26 janvier 1973, p. 20.

« Une jeunesse triste », *France catholique – Ecclesia*, n° 1364, 2 février 1973, p. 20.

« La perversion des valeurs », *France catholique – Ecclesia*, n°1365, 9 février 1973, p. 20.

« Du texte au sermon : Les talents, Matthieu 25/13-30 », *Études Théologiques et Religieuses*, 48ème année, 1973, n° 2, pp. 125-138.

« Verses et controverses. Jacques Ellul répond à André Dumas », *Réforme*, n° 1469, 12 mai 1973, pp. 10.

« L'espérance déformée » [réponse à Jean Onimus], *Le Monde*, 5 juillet 1973, p. 7.

« Recension de : Jürgen Moltmann, *L'espérance en action* », *Foi et Vie*, 72ème année, n° 5-6, septembre – décembre 1973, pp. 98-100.

« Recension de : Jacques Sarano, *Le défi de l'espérance* », *Foi et Vie*, 73ème année, n°1, janvier-février 1974, pp. 73-74.

« L'espérance et la mort : Résurrection, notre accomplissement », *Réforme*, n° 1544, 19 octobre 1974, p. 18.

« Un pas de plus », *Le Monde*, 8 novembre 1975, p. 7.

« Recension de : Jürgen Moltmann, *Traduction historique et politique de l'Évangile* », *Foi et Vie*, 74ème année, n° 5-6, décembre 1975, pp. 112-114.

« Dieu », *Etudes Théologiques et Religieuses*, n° 4, 1977, pp. 471-487.

« Préface », VIALLANEIX Nelly, *Ecoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la Parole*, 2 Tomes, Paris, Cerf, 1979, pp. I-XVIII.

« Vivez l'espérance », *Paix et Liberté*, volume 79, n° 20, 9 novembre 1979, pp. 4-5.

« Le fanatisme et la religion », *Sud-Ouest dimanche*, 2 décembre 1979, p. 5b (réédité dans *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques*, Pau, Éditions Pyrémonde /Princi Negue, 2007, pp. 41-42).

« Quelquefois de bonnes nouvelles », *Sud-Ouest dimanche*, 16 décembre 1979, p. 5 (réédité dans *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques*, Pau, Éditions Pyrémonde /Princi Negue, 2007, pp. 42-43).

« L'espérance et la mémoire », *Sud-Ouest dimanche*, 30 décembre 1979, p. 5 (réédité dans *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques*, Pau, Éditions Pyrémonde /Princi Negue, 2007, pp. 45-47).

« L'espoir et la mémoire », *Sud-Ouest dimanche*, 13 janvier 1980, p. 5 (réédité dans *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques*, Pau, Éditions Pyrémonde /Princi Negue, 2007, pp. 47-48).

« How I discovered Hope », *Other Side*, n° 102, March 1980, pp. 28-31.

« The Ethics of Non-Power », KRANZBERG Melvin (ed.), *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder CO, Westview Press, 1980, pp. 204-212.

« The Power of Technique and the Ethics of Non-Power », WOODWARD Kathleen (ed.), *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, Madison WI, Coda Press, 1980, pp. 242-247.

« Un illusoire espoir », *Sud-Ouest dimanche*, 18 mai 1980, p. 5 (réédité dans *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques*, Pau, Éditions Pyrémonde /Princi Negue, 2007, pp. 60-62).

« « Charbonneau : l'éternel et l'actuel » (recension de *Je fus : essai sur la liberté »*), *Le Monde*, 6 septembre 1980, p. 2.

« Le défi et le nouveau », *Sud-Ouest dimanche*, 21 septembre 1980, p. 5 (réédité dans *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques*, Pau, Éditions Pyrémonde /Princi Negue, 2007, pp. 76-77).

« On Dialectic », CHRISTIANS Clifford J. and VAN HOOK Jay (ed.), *Jacques Ellul: interpretive essays*, Urbana-Chicago-London, University of Illinois Press, 1981, pp. 291-308.

« L'absurdité de la "Realpolitik" », *Ouest-France*, 29 septembre 1983, p. 2 (réédité dans *Supplément aux "Cahiers de la Réconciliation"* : *Non à la bombe atomique : l'espérance chrétienne contre la bombe*, 53e année, juin 1986, pp. 19-20).

« Crise de la société et espérance chrétienne », *Tychique*, n° 46, novembre 1983, pp. 13-16.

« Israël : un signe d'espérance pour une Église en exil spirituel », *Hashomer Israël*, n° 28, 3e trimestre 1984, pp. 17-26 (réédité dans *Israël, chance, de civilisation. Articles de journaux et de revues 1967-1992*, Paris, Éditions Première Partie, 2008, pp. 350-358).

« Tant de défis : mais il y a encore l'amandier qui fleurit », *France Catholique – Ecclesia*, n° 2000, 19 avril 1985, p. 5.

« Pessimisme et espérance », *Réforme*, n°2161, 13 septembre 1986, p. 12.

« Un monde sans espoir ? », *Sud-Ouest dimanche*, 27 décembre 1987, p. 12 (réédité dans *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques*, Pau, Éditions Pyrémonde /Princi Negue, 2007, pp. 256-258).

« Think globally, act locally. A "World Christian" Interview with Jacques Ellul », *World Christian*, February 3, 1989, pp. 23-27.

« Postface », TROUDE CHASTENET Patrick (dir.), *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux, L'Esprit du Temps, 1994, pp. 357-359, aussi sous le titre « Dévoiler l'homme », *Foi et vie*, vol. 93, n° 5-6, décembre 1994, pp. 169-171.

3 Livres sur Jacques Ellul

ABEL Olivier, *Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu*, Genève, Labor et Fides 2013.

Association Internationale Jacques Ellul (éd.), *Les années personnalistes, Cahiers Jacques Ellul. Pour une critique de la société technicienne*, n.1, Bordeaux, 2003.

CHRISTIANS Clifford J. et VAN HOOK Jay (éd.), *Jacques Ellul: interpretive Essays*, Urbana-Chicago-London, University of Illinois Press, 1981.

CLENDENIN Daniel B., *Theological Method in Jacques Ellul*, Lanham - New York – London, University Press of America, 1987.

DRAVASA Etienne, EMERI Claude et SEURIN Jean-Louis, *Religion, société et politique. Mélanges en hommage à Jacques Ellul*, PUF, 1983

FASCHING Darrel J., *The Thought of Jacques Ellul: a systematic Exposition*, New York, Mellen, 1981.

GILL David W., *The Word of God in the Ethics of Jacques Ellul*, Metuchen, N.J., ATLA, 1984.

HANKS MAIN Joyce, *Jacques Ellul, a comprehensive Bibliography*, Greenwich – CT, JAI Press, 1984.

HANKS MAIN Joyce, « Jacques Ellul: an annotated Bibliography of primary Works », *Research in Philosophy and Technology*, suppl. 5, Stamford - CT, JAI Press, 2000.

LAVIGNOTTE Stéphane, *Jacques Ellul. L'espérance d'abord*, Lyon, Olivétan (coll. Figures Protestantes), 2012.

MANZONE Giovanni, *La libertà cristiana e le sue mediazioni sociali nel pensiero di Jacques Ellul*, Milano, Glossa, 1993.

PORQUET Jean-Luc, *Jacques Ellul. L'homme qui avait (presque) tout prévu. Vache folle, OGM, nucléaire, propagande, terrorisme...,* Paris, Le Cherche Midi (coll. Documents) 2003[1], 2012[2].

RODES Michel (dir.), « Jacques Ellul : la jeunesse, les intuitions prophétiques », *Foi et Vie*, Paris, Mars 2012.

RODES Michel (dir.), « Jacques Ellul : la maturité, la force des engagements », *Foi et Vie*, Paris, Juillet 2012.

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

ROGNON Frédéric, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 2007, 2013[2].

RORDORF Bernard *et al*., *Jacques Ellul. Une théologie au présent*, Le Mont-sur-Lausanne, Ed. Ouverture, 2016.

TERLIZZESE Lawrence J., *Hope in the Thought of Jacques Ellul*, Eugene -OR, Cascade Books, 2005.

TOLY Noah J., GREENMAN Jeffrey P. et MERCER SCHUCHARDT Rea, *Understanding Jacques Ellul*, Eugene – OR, Cascade Books, 2012.

TROUDE-CHASTENET Patrick, *Lire Ellul. Introduction à l'œuvre socio-politique de Jacques Ellul*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1992.

TROUDE-CHASTENET Patrick (dir.), *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux, L'esprit du Temps, 1994.

TROUDE-CHASTENET Patrick, *Entretiens avec Jacques Ellul*, Paris, La Table Ronde, 1994 ; *A contre-courant*, Paris, La Table Ronde (coll. La petite Vermillon), 2014[2].

TROUDE-CHASTENET Patrick (dir.), *Comment peut-on (encore) être ellulien au XXI[e] siècle ?*, Paris, La Table Ronde, 2014.

VAN VLEET Jacob E., *Dialectical Theology and Jacques Ellul : an introductory Exposition*, Minneapolis, Fortress press, 2014.

4 Articles sur Jacques Ellul – interviews

ANONYME, « Dieu parle encore aujourd'hui », *Ichthus*, n° 51, avril 1975, p. 30.

BARESTA Luc, « Briser les idoles », *France Catholique – Ecclesia*, n° 1384, 22 juin 1973, p. 3.

BLANC Jean-Luc, « Jacques Ellul et la dialectique », *La Revue Réformée*, Tome LXI, n° 165, 1990/3, juillet 1990, pp. 35-45.

CASANOVA Nicole, « Jacques Ellul, théologien de l'espérance », *Le Quotidien de Paris*, 27 janvier 1981, p. 35.

CHALAMET Christophe, « L'espérance comme provocation et comme invocation », RORDORF Bernard *et al*., *Jacques Ellul. Une théologie au présent*, Le Mont-sur-Lausanne, Ed. Ouverture, 2016, pp. 53-73.

COMTE Gilbert, « Diagnostic de Jacques Ellul », *Le Monde*, 5 juillet 1973, p. 7.

COMTE Gilbert, « Les religions du XX^{e} siècle », *Le Monde*, 5 juillet 1973, p. 7.

COMTE Gilbert, « Entretien avec Jacques Ellul : "Je crois que nous sommes dans une période de silence de Dieu" », *Le Monde*, 8 novembre 1977, pp. 1-2.

COMTE Gilbert, « Entretien avec Jacques Ellul (2) : "C'est au moment où il n'y a plus d'espoir qu'il faut commencer à espérer" », *Le Monde*, 9 novembre 1977, p. 2.

CRUSE E., « Recension de : Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés* », *Foi et Vie*, 73ème année, n° 1, janvier 1974, pp. 86-89.

ELLER Vernard, « Ellul and Kierkegaard: closer than Brothers », in CHRISTIANS Clifford J. and VAN HOOK Jay (ed.), *Jacques Ellul: interpretive Essays*, Urbana-Chicago-London, University of Illinois Press, 1981, pp. 52-66.

FASCHING Darrel J., «The Dialectic of Apocalypse and Utopia in the theological Ethics of Jacques Ellul », *Research in Philosophy and Technology*, vol. 10, Greenwich, CT, JAI, 1990, pp. 149-165.

GARDIOL Maurice, « Prendre le temps de lire Jacques Ellul », *Ichthus*, n° 53, juin-juillet 1975, pp. 31-32.

GILL David W., « Jacques Ellul's View of Scripture », *Journal of the Evangelical Theological Society*, 25/4, December 1982, pp. 467-478.

GILL David W., « Jacques Ellul : Answers from a Man who asks hard Questions (1984) », *Christianity today*, 28.7 (April 20, 1984), pp. 16-21.

GILL David W., « Introduction », Jacques Ellul, *Hope in times of Abandonment*, Eugene – OR, Wipf & Stock, 2012 – aussi sur le site web www.davidwjill.org

GOURE Claude, « Conversation avec Jacques Ellul : l'Occident se trahit », *Panorama aujourd'hui*, n° 96, novembre 1976, pp. 16-20.

JACQUES André, « Espérances chrétiennes et espoirs humains » [réponse à Jacques Ellul], *Le Protestant d'Aquitaine*, 4e année, n° 38, mai 1952, p. 2.

HEDDENDORF Russell H., « Christians in the World, but not of the World. An Interview with Jacques Ellul », *Presbyterian Journal*, vol. 44, n° 36-37, 1st and 8 January 1986, pp. 6-8.

ILLICH Ivan, « Préface », TROUDE CHASTENET Patrick (dir.), *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux, L'esprit du Temps, 1994, pp. 11-17.

LAGARRIGUE Georges, « De la connaissance oubliée à l'espérance vécue. Remarques critiques sur la pensée et la spiritualité chrétiennes de Jacques Ellul », *Ichthus*, n° 46, octobre 1974, pp. 8-12 ; 21-24.

LAGARRIGUE Georges, « Pilotage des Eglises dans les brumes du politique, sur trois propositions de Jacques Ellul », *Ichthus*, n° 54, août-septembre 1975, pp. 2-5 ; 21-23.

MARTIN A. G., «Recension de : Jacques Ellul, *L'impossible prière* », *Foi et Vie*, 71ème année, n° 1, janvier-février 1972, pp. 76-79.

MAUREL Jean-Pierre, « Retrouver l'authentique espérance, Une interview de Jacques Ellul », *France Catholique – Ecclesia*, n° 1388, document n°148, 20 juillet 1973, pp. 7-10.

MONDIN Battista, « La théologie de l'espérance et le message chrétien », *Bulletin de Théologie biblique*, Tome II, n° 1, février 1972, pp. 42-63.

MONTOUR Remi, « Si on ne veut pas mourir du totalitarisme », *France Catholique – ecclesia*, n° 1920, 30 septembre 1983, pp. 3-4.

NEVILLE David J., « Dialectic as a Method in Public Theology : recalling Jacques Ellul », *International Journal of Public Theology*, n° 2, 2008, pp. 163-181.

SICHEL Berta, « New Hope for the technological Society. An Interview with Jacques Ellul », *Et cetera*, Summer 1983, pp. 192-206.

ROGNON Frédéric, « Jacques Ellul et Lanza del Vasto. Regards croisés sur deux témoins de l'espérance au cœur d'un monde sans issue », TROUDE CHASTENET Patrick (dir.), *Comment peut-on (encore) être ellulien au XXIe siècle ? Actes du Colloque des 7, 8 et 9 juin 2012*, Paris, La Table Ronde, 2014, pp. 211-226.

ROGNON Frédéric, « Liberté et responsabilité dans le labyrinthe de la technologie. Le regard de Jacques Ellul », *La responsabilité et ses équivoques*, Strasbourg, PUF (coll. Chemins d'Ethique), 2015, pp. 71-84.

ROGNON Frédéric, « L'identité théologique de Jacques Ellul », RORDORF Bernard *et al*., *Jacques Ellul. Une théologie au présent*, Le Mont-sur-Lausanne, Ed. Ouverture, 2016, pp. 7-36.

ROGNON Frédéric, « Critique des théologies techniciennes », RORDORF Bernard *et al*., *Jacques Ellul. Une théologie au présent*, Le Mont-sur-Lausanne, Ed. Ouverture, 2016, pp. 95-112.

RORDORF Bernard, « Préface », ELLUL Jacques, *Présence au monde moderne*, Lausanne, Ouverture, 1988, pp. 5-13.

RORDORF Bernard, « Jacques Ellul : l'espérance oubliée », *Perspectives protestantes*, n° 5, avril 2017, pp. 36-43.

TROUDE-CHASTENET Patrick, « Il comunismo critico ed eretico di Jacques Ellul », POGGIO Pierpaolo (dir.), *L'altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, Milano, Editoriale Jaca Book, vol. II, *Il sistema e i movimenti* (Europa : 1945-1989), 2011, pp. 755-770.

TROUDE-CHASTENET Patrick, « Ellul from 1973 to the Future », *The Ellul Forum*, n° 50, Fall 2012, p. 7.

VAHANIAN Gabriel, « Espérer, faute de foi ? », DRAVASA Etienne, EMERI Claude et SEURIN Jean-Louis, *Religion, société et politique. Mélanges en hommage à Jacques Ellul*, Paris, PUF, 1983, pp. 153-167. English text, FASCHING Darrel J., *The Thought of Jacques Ellul : a systematic exposition*, New York, Mellen, 1981, pp. xv-xxxviii.

VAHANIAN Gabriel, « Sacré, technique et société », TROUDE CHASTENET Patrick (dir.), *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux, L'esprit du Temps, 1994, pp. 299-320.

VAHANIAN Gabriel, « Anarchie et Sainteté ou l'illusion du Sacré », *Foi et vie*, vol. 93, n° 5-6, décembre 1994, pp. 153-167.

VAN DEN BOSSCHE Marc, « Technique, esthétique et métaphysique. L'art et la technique chez Ellul et Heidegger », TROUDE CHASTENET Patrick (dir.), *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux, L'esprit du Temps, 1994, pp. 251-270.

VAN DEN BOSSCHE Marc, « Ellul et Heidegger : entre oui et non à la technique », *Foi et vie*, vol. 93, n° 5-6, décembre 1994, pp. 125-135.

WEYEMBERGH Maurice, « Espoir et espérance chez Jacques Ellul », LEGROS Robert *et al*., *L'Expérience du temps. Mélanges offerts à Jean Paumen*, Bruxelles, Ousia, 1989, pp. 199-226.

WEYEMBERGH Maurice, « J. Ellul et M. Heidegger, le prophète et le penseur », TROUDE CHASTENET Patrick (dir.), *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux, L'esprit du Temps, 1994, pp. 75-100.

WEYEMBERGH Maurice, « La technique et l'utopisme selon Ellul et Vahanian », *Foi et vie*, vol. 93, n° 5-6, décembre 1994, pp. 137-151.

WEYEMBERGH Maurice, « J. Ellul. Notice », *Archives de philosophie du droit*, vol. 39, 1995, pp. 7- 14.

5 Recherches académiques sur la théologie de Jacques Ellul

ADAPPUR Abraham, *The Churches Confronting the Cultural Crisis in India and the West : An Ecumenical Inquiry*, thèse de Doctorat, troisième cycle, Faculté de théologie catholique, Université de Strasbourg, 1981, 2 volumes.

ANDERSON Peter Micah, *The Presence of the Peaceable Kingdom: Shaping Christian Social Ethics from Jacques Ellul and Stanley Hauerwas*, Ph. D. dissertation, Southeastern Baptist Theological Seminary, NC, 2017.

BLANC Jean-Luc, *Destin et finalité de la création selon Jacques Ellul : une description et une analyse de sa théologie de l'histoire*, mémoire de Maîtrise, Faculté Libre de Théologie Réformée, Aix-en-Provence, 1986.

CHRISTIANS Clifford G., *Jacques Ellul's* La Technique *in a Communications Context* , Ph. D. dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign, IL, 1974.

DAWN Marva, *The concept of 'The Principalities and Powers' in the Work of Jacques Ellul*, Ph. D. dissertation, University of Notre Dame, IN, 1992.

DANROC Gilles, o.p., *En sereine rupture : proclamation de la création : éthique et Technique selon Jacques Ellul*, mémoire de Maîtrise, Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Toulouse, 1982.

DUJANCOURT Sylvain, *Introduction à la pensée juridique de Jacques Ellul*, mémoire de Maîtrise en théologie protestante, Université de Strasbourg 2, 1989.

DUJANCOURT Sylvain, *Etude théologique et éthique du Droit dans la Société technicienne*, Ph. D. sous la direction de Gabriel Vahanian, Université de Strasbourg 2, 1996.

FASCHING Darrel, *The Thought of Jacques Ellul*, Ph. D. dissertation sous la direction de Gabriel Vahanian, University of Syracuse, NY, 1978.

GILL David, *The Word of God in the Ethics of Jacques Ellul*, Ph. D. dissertation, University of South California, CA, 1979.

GODDARD Andrew, *Living the Word, resisting the World: the life and thought of Jacques Ellul*, Carlisle, Columbia, UK, 2002.

GORRINGE Timothy J., *A Theology of the Built Environment: Justice, Empowerment, Redemption*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2002.

INGRAND Jean-Sébastien, *Genèse d'une œuvre : Essai sur la pensée de Jacques Ellul au moment de la parution de "Présence au monde moderne" (1948)*, mémoire de Maîtrise, Institut protestant de théologie, Montpellier, 1998.

INGRAND Jean-Sébastien, *Principes herméneutiques et commentaires bibliques dans l'œuvre de Jacques Ellul*, mémoire de Diplôme d'études approfondies, Faculté de théologie protestante, Université de Genève, 2003.

LEE Bong-Seok, *Critique du néo-libéralisme du point de vue d'une éthique protestante*, Ph. D. sous la direction de Frédéric Rognon, Faculté de Théologie Protestante, Université de Strasbourg, 2011.

METZGER Pierre F., *Jacques Ellul : Présentation critique de sa conception de la morale et de la liberté*, mémoire de Maîtrise, Université de Strasbourg, 1991.

TEMPLE Katherine, *The Task of Jacques Ellul : a Proclamation of biblical Faith as Requisite for understanding the Modern Project*, Ph. D. dissertation, McMaster University, ON, 1976.

RICHARDSON Hedy L., *Hope in an age of Despair: the social Thought of Wendell Berry and Jacques Ellul*, Ed. D. Dissertation, Pennsylvania State University, PE, 1997.

ROLLISON Jacob D., *Presence in the postmodern World: a new Reading of Jacques Ellul*, travail en cours de finalisation, University of Aberdeen.

VAN VLEET Jacob, *Technology and Hope in the Thought of Jacques Ellul*, M.A. thesis, Graduate Theological Union, CA, 2004.

ZORN Jean-François, *Deus ex machina (le Dieu machine) : présentation et interprétation de la pensée sociologique et théologique de Monsieur Jacques Ellul*, Licence en théologie, IPT Montpelllier, 1971.

6 Recensions de L'espérance oubliée

Auteurs

BROWN Harold O.T., « A somewhat gloomy Comforter », *Christianity Today*, vol. 17 n° 25, 28 September 28, 1973, pp. 31-34.

CHANTRAINE G., *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 96 n° 1, janvier 1974, pp. 103-104.

DAYTON Donald W., *Library Journal*, 98, 15 April 1973, pp. 1295-1296.

DUMAS André, « Deux essais sur l'espérance : Jacques Ellul – Roger Garaudy », *Réforme*, n° 1454, 27 janvier 1973, pp. 10-11.

FOGER C. E., « Jews are a Model of Hope amid Abandonment », *National Catholic Reporter*, vol. 10, December 1973, p. 13.

GILL David W., « Hope », *Right On*, vol. 5, n° 6, issue 54, December 1973, p. 8.

GLOWA SJ Ks. Stanislaw, *Collectanea Theologica*, vol. 1, année 44, 1974, p. 160.

HOLLOWAY James Y., *Religion in life*, vol. 43 n° 3, Autumn 1974, pp. 379-381.

LECLERC Gérard, « L'espérance oubliée », *Arsenal*, n° 6, mai 1973, pp. 35-38.

MANEN Henri, « L'espérance oubliée », *Evangile et liberté*, vol. 88 n° 12, 10 juin 1974, pp. 15-16.

MANEN Henri, « L'Espérance oubliée », *Evangile et liberté*, vol. 88, n° 13, 24 juin 1974, pp. 8-11.

MARLE René, *Etudes*, tome 338, avril 1973, p. 480.

MARTY Martin E., « Religious Books », *The Critic*, vol. 31, July-August 1973, pp. 76-77.

MCWILLIAM DEWART Joanne, *Sciences Religieuses/Studies in Religion*, Vol. 4, n° 2, 1974-1975, pp. 184-186.

MORAN James A., « The Pessimism of hope », *The Christian* Century, vol. 90, September 12, 1973, pp. 891-892.

ONIMUS Jean, « L'espérance crispée de Jacques Ellul », in *Le Monde des Livres*, 8 février 1973, p. 19.

PAILIN David A., *Religious studies*, vol. 10, Summer 1974, pp. 362-363.

PEDROLI Marco, *Choisir,* n° 173, mai 1974, pp. 49-50.

VAN HOOK Jay, *Christian Scholars Review*, vol. 4 n° 2, 1974, pp. 154-155.

WHITING Charles G., *French Review*, vol. 48 n° 2, December 1974, p. 484.

WITTIG Glenn R., *Eternity*, vol. 24 n° 12, December 1973, pp. 70-72.

Revues

Book Review Digest, 1973, p. 354.

Choice, November 1973, p. 1404.

Notes Bibliographiques : culture et bibliothèques pour tous, n° 4, avril 1973, p. 307.

Publishers Weekly, vol. 203, 23 April 1973, p. 69.

Catholica, n° 84, Eté 2004, p. 181.

Jacques Ellul briseur d'idoles. Réforme hors-série, 2004.

7 Autres Textes

Livres

AA.VV. *Recherches de « théologie politique »*, *Etudes Théologiques et Religieuses*, 49e année, 1974 n° 4.

AGAMBEN Giorgio, *Le temps qui reste : un commentaire de l'Epître aux Romains*, Paris, Payot et Rivages, 2000, 2004[2] ; original en italien, *Il tempo che resta : un commentario alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati e Boringhieri, 2000.

AMSLER Samuel, *Les actes des prophètes*, Genève, Labor et Fides, 1985.

AUBERT Philippe, *Gabriel Vahanian. Penseur de l'utopie chrétienne*, Lyon, Olivétan (coll. Figures Protestantes), 2016.

BIELER André, *Une politique de l'espérance*, Paris-Genève, Centurion-Labor et Fides, 1970.

BIRMELE André, BÜHLER Pierre *et al*., *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008.

BLASER Klauspeter, *La Théologie au XX^e siècle. Histoire, défis, enjeux*, Lausanne, L'Age de l'Homme, 1995.

BLASER Klauspeter, *Le christianisme social : une approche théologique et historique*, Paris, Van Dieren, 2003.

BLOCH Ernst, *L'esprit de l'utopie,* Paris, Gallimard, 1977.

BLOCH Ernst, *Le Principe Espérance*, 3 tomes, Paris, Gallimard, 1977, 1991[2] (originaux 1938-1947).

BLOCH Ernst, *Rêve diurne, station debout et utopie concrète. Ernst Bloch en dialogue,* Fécamp, Lignes, 2016.

BONINO José Miguez, *Christian and Marxists : the mutual Challenge to Revolution*, London, Hodder and Stoughton, 1974 (ed. italiana *Cristiani e marxisti: la sfida reciproca alla rivoluzione,* Torino, Claudiana, 1976).

BOSS Marc et PICON Raphaël (éd.), *Penser le Dieu vivant. Mélanges offerts à André Gounelle*, Paris, van Dieren, 2003.

BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, FABRY Heinz-Josef (éd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, MI – Cambridge, Eerdmans, 1999.

BURKE Patrick, DE LUBAC Henri *et al*., *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Cerf, 1967.

CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1963 (3ème édition).

CASTELLI ENRICO, *L'enquête quotidienne*, Paris, PUF, 1959 (1972[2]).

CASTELLI Enrico (éd.), *Herméneutique de la liberté religieuse*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

CASTELLI Enrico, *Le temps invertebré*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970 (originel italien, *Il Tempo invertebrato*, Padova, CEDAM, 1969).

CASTELLI Enrico (éd.), *La théologie de l'histoire (I). Herméneutique et eschatologie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

CASTELLI Enrico, (éd.), *La théologie de l'histoire (II). Révélation et histoire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

CHALAMET Christophe, *Théologies dialectiques. Aux origines d'une révolution intellectuelle*, Genève, Labor et Fides, 2015.

CHARBONNEAU Bernard, *Je fus: essai sur la liberté*, Pau, imprimerie Marrimpuey jeune, 1980.

CIANCIO Claudio, PAGANO Maurizio, GAMBA Ezio (éd.), *Filosofia ed escatologia*, Milano-Udine, Mimesis (coll. Essere e libertà), 2017.

COTTIN Jérôme, *Le regard et la Parole*, Genève, Labor et Fides, 1994.

CRESPIN Raoul, *Le Christianisme Social : des protestants engagés, 1945-1970*, Paris, Les Bergers et les Mages, 2010.

CUVILLIER Elian (éd.), *Sola fide. Mélanges offerts à Jean Ansaldi*, Genève, Labor et Fides, 2004.

DESROCHE Henri, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

DUMAS André, *Ces mots qui nous font croire et douter*, Paris-Lyon, Editions Œcuméniques, 1971.

DUMONT Fernand (dir.), Société Canadienne de Théologie, *L'espérance chrétienne dans un monde sécularisé*, Paris, Beauchesne, 1972.

FLEG Edmond, *Nous de l'espérance*, Angers, Masque d'or, 1949 ; republié dans FLEG Edmond, *Vers le monde qui vient*, Paris, Albin Michel (coll. Présences du Judaïsme), 1960, pp. 211-239.

GIBELLINI Rosino, *Panorama de la théologie au XX^{e} siècle*, Paris, Cerf, 1994.

GIRARD René, *Critique dans un souterrain*, Paris, Librairie Générale Française, 1976.

GISEL Pierre et KAENNEL Lucie, *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Cerf – Genève, Labor et Fides, 1995.

GISEL Pierre, EVRARD Patrick (éd.), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996.

HURBON Laënnec, *Ernst Bloch. Utopie et* espérance, Paris, Cerf, 1974.

JASPERT Bernd (éd.), *Karl Barth – Rudolf Bultmann Briefwechsel, 1922-1966*, Zürich, Theologische Verlag, 1971.

KIERKEGAARD Søren, *L'Alternative*, OC 3-4, Paris, Editions de l'Orante, 1970.

KIERKEGAARD Søren, *La maladie à la mort*, OC 6, Paris, Editions de l'Orante, 1971.

KIERKEGAARD Søren, *Crainte et tremblement*, OC 5, Paris, Editions de l'Orante, 1972.

KIERKEGAARD Søren, *Le concept d'angoisse,* OC 7, Paris, Editions de l'Orante, 1973.

KIERKEGAARD, Søren, *L'Ecole du christianisme*, OC 17, Paris, Editions de l'Orante, 1982.

KIERKEGAARD Søren, *La reprise*, Paris, Flammarion, 2008, (éd. VIALLANEIX Nelly).

KITAMORI Kazoh, *Teologia del dolore di Dio*, Queriniana, Brescia, 1976 (original Japonais *Kami no Itami no Shingaku*, Shinkyo Shuppansha [protestant publishing co.],Tokyo 1958).

KRANZBERG Melvin (ed.), *Ethics in an Age of pervasive Technology*, Boulder CO, Westview Press, 1980.

JOLIVET Régis, *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard*, Paris, Fayard, 1958.

LAURENTIN René, *Nouvelles dimensions de l'espérance*, Paris, Cerf, 1972.

LAURET Bernard et REFOULE François (éd.), *Initiation à la Pratique de la théologie*, tome IV, Paris, Cerf, 1983.

LEGROS Robert *et al*., *L'Expérience du temps. Mélanges offerts à Jean Paumen*, Bruxelles, Ousia, 1989.

MANEN Henri, *Au fond de l'abîme. Journal du Camp des Milles*, ed. Ampelos, Paris 2013

MOLTMANN Jürgen, *Le Seigneur de la danse. Essai sur la joie d'être libre*, Paris, Cerf-Mame, 1970.

MOLTMANN Jürgen, *Théologie de l'espérance : études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf-Mame, 1970.

MOLTMANN Jürgen, *Théologie de l'espérance II. Débats*, Paris, Cerf, 1973.

MORIN Edgard, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

MOTTU Henry, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements*, Genève, Labor et Fides, 1998.

MOTTU Henry, *Dieu au risque de l'engagement. Douze figures de la théologie et de la philosophie religieuse au XXème siècle. Suivi de la leçon d'adieu de l'auteur*, Genève, Labor et Fides, 2005.

MOTTU Henry, *Reinhold Niebuhr. La lucidité politique d'un théologien américain*, Lyon, Olivétan (coll. Figures Protetantes), 2017.

MOUNIER Emmanuel, *La petite peur du XX^{e} Siècle*, Neuchâtel-Paris, La Baconnière-Seuil, 1953 (1948[1]).

MULLER-COLARD Marion, *Le complexe d'Elie. Politique et Spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2016.

NABERT Jean, *Eléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943 (1971[2]).

NEHER André, *Notes sur Qohélèt (L'Ecclesiaste),* Paris, ed. de Minuit – Union de étudiants Juifs de France, 1951.

NEHER André, *L'exil de la Parole : du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970 (1996[2]).

NEHER André, *L'essence du prophétisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

NIEBUHR Richard, *The Kingdom of God in America*, New York, Harper Torchbooks, 1959.

POGGIO Pierpaolo (dir.), *L'altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, Milano, Editoriale Jaca Book, vol. II, *Il sistema e i movimenti (Europa : 1945-1989)*, 2011.

RICŒUR Paul, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955, 1964[2], 1967[3], 2001[4] (coll. Points, Série Essais).

RICŒUR Paul, *Essais d'herméneutique I. Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.

RICŒUR Paul, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Genève, Labor et Fides, 2016 (éd. ABEL Olivier et ROMELE Alberto).

ROULLET Yann, ROPS Daniel, *Mon Dieu, Mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné?*, Paris, Plon, 1950.

TERLIZZESE Lawrence J., *Hope in the Thought of Jacques Ellul*, Eugene- OR, Wipf and Stock, 2005.

TILLICH Paul, *L'Eternel maintenant*, Paris, Planète, 1969.

VAHANIAN Gabriel, *The Death of God. The Culture of our post-Christian Era,* New York, Braziller, 1957 (traduction en français : *La mort de Dieu, La culture de notre ère post-chrétienne*, Paris, Buchet-Chastel, 1962).

VAHANIAN Gabriel, *Dieu et l'utopie. L'Eglise et la technique*, Paris, Cerf, 1976 (traduction anglaise : *God and Utopia. The Church in a technological Civilisation*, New York, Seabury Press, 1977).

VAHANIAN Gabriel, *L'utopie Chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.

VIALLANEIX Nelly, *Ecoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la Parole*, 2 Tomes, Paris, Cerf, 1979.

WIESEL Elie, *Les portes de la forêt*, Paris, Seuil, 1985 (1964[1]).

WINLING Raymond, *La Théologie contemporaine : 1945-1980*, Paris, Le Centurion, 1983.

WOODWARD Kathleen (ed.), *The Myths of Information: Technology and postindustrial Culture*, Madison- WI, Coda Press, 1980.

Articles

BARTH Karl, « Détresse et promesse de la prédication chrétienne », *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, Je Sers, pp. 126-156, Les Bergers et les Mages, 1966, pp. 127-159.

CAPPELLE-DUMONT Philippe, « Cinquante ans de philosophie française aux Colloques Castelli », *Transversalités*, avril-juin 2012, n° 122, pp. 113-124.

EYT Pierre, « Apocalyptique, utopie et espérance », Association Catholique Française pour la lecture de la Bible, *Apocalypses et théologie de l'espérance. Congrès de Toulouse, 1975*, Paris, Cerf, 1977, pp. 441-458.

FILORAMO Giovanni, « L'escatologia : una prospettiva comparata », CIANCIO Claudio, PAGANO Maurizio, GAMBA Ezio (éd.), *Filosofia ed escatologia*, Milano-Udine, Mimesis (coll. Essere e libertà), 2017, pp. 49-60.

GAGNEBIN Laurent, « Le christianisme social », *Evangile et liberté*, 197, mars 2006 https://www.evangile-et-liberte.net/elements/numeros/197/article3.html

GERSTENBERGER Erhard, « ʻāzaḇ », BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, FABRY Heinz-Josef (éd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, MI – Cambridge, Eerdmans, 1999, vol. X, pp. 584-592.

GISEL Pierre, « La théologie face à ses héritages. Quelles reprises ? Quels déplacements et selon quelle régulation ? », BOSS Marc et PICON Raphaël (éd.), *Penser le Dieu vivant. Mélanges offerts à André Gounelle*, Paris, van Dieren, 2003, pp. 337-357.

GISEL Pierre, « Institutionnalisation du christianisme et foi théologale », CUVILLIER Elian (éd.), *Sola fide. Mélanges offerts à Jean Ansaldi*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 181-194.

LADRIERE Jean, « La théologie et le langage de l'interprétation », *Revue théologique de Louvain* 1, 1970, pp. 241-267.

LYS Daniel, « Du texte au sermon », *Etudes Théologiques et Religieuses*, 43e année, 1968 n° 3, p. 125.

METZ Johannes B., « L'Eglise et le monde », BURKE Patrick, DE LUBAC Henri *et al.*, *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Cerf, 1967, pp. 139-154.

MOLTMANN Jürgen, « Stations et signaux. Coup d'œil rétrospectif sur mon cheminement personnel de ces dix dernières années », *Etudes Théologiques et Religieuses*, 46e année, 1971 n° 4, pp. 357-363.

MOLTMANN Jürgen, « Utopie », GISEL Pierre et KAENNEL Lucie, *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Cerf – Genève, Labor et Fides, 1995, pp. 1588-1598.

MOTTU Henry, « L'espérance chrétienne dans la pensée de Jürgen Moltmann », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1967/IV, pp. 242-258.

MOTTU Henry, « De la contestation à la protestation », *Cahiers Protestants*, 1967/2, pp. 38-48.

MOTTU Henry, « La prière et les mouvements théologiques actuels », *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes*, 20, 1968/4, p. 5-33.

MOTTU Henry, « Le rêve éveillé comme catégorie théologique ? », *Cahiers Protestants*, 1978/3, pp. 5-15.

MOTTU Henry, « Espérance et Lucidité », LAURET Bernard et REFOULE François (éd.), *Initiation à la Pratique de la théologie*, tome IV, Paris, Cerf, 1983, pp. 318-355.

MOTTU Henry, « La Parole et le Geste. Les actes symboliques des prophètes et la théologie pratique aujourd'hui », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 121, 1989/III, pp. 291-306.

MOTTU Henry, « La liturgie comme geste prophétique », *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes*, 43, décembre 1991/ 8, pp. 13-23.

MOTTU Henry, « Quels sont les critères de discernement d'un mouvement prophétique aujourd'hui? », *Hokhma* 72, 1999, pp. 53-62.

RICŒUR Paul, « Vraie et fausse angoisse », *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1967 (Edition consultée, 2001[4], pp. 357-377).

RICŒUR Paul, « Approche philosophique du concept de liberté religieuse », CASTELLI Enrico (éd.), *Herméneutique de la liberté religieuse*, Paris, Aubier, Montaigne, 1968, pp. 215-252.

RICŒUR Paul, « La liberté selon l'espérance », *Essais d'herméneutique I. Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 393-415.

Ricœur Paul, « Interprétation du mythe et de la peine », *Essais d'herméneutique I. Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 348-369.

ROSTAGNO Sergio, « Escatologia: questione alla teologia », CIANCIO Claudio, PAGANO Maurizio, GAMBA Ezio (éd.), *Filosofia ed escatologia*, Milano-Udine, Mimesis (coll. Essere e libertà), 2017, pp. 609-632.

SEMPLICI Stefano, «Cinquant'anni di Colloqui Castelli», *Archivio di Filosofia*, Vol. 79, n° 2, 2011, pp. 23-31.

SYMIAN-YOFRE H., « ṇhm », BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer, FABRY Heinz-Josef (éd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, MI – Cambridge, Eerdmans, 1999, vol. IX, pp. 340-355.

VAHANIAN Gabriel, « Technique », GISEL Pierre et KAENNEL Lucie, *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Cerf – Genève, Labor et Fides, 1995, pp. 1512-1525.

VAHANIAN Gabriel, « L'utopie : la religion face à la technique », *L'utopie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, pp. 17-38.

VAHANIAN Gabriel, « Utopisme chrétien : Nature et culture, mythe et technique », *L'utopie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, pp. 39-58.

VAHANIAN Gabriel, « Eschatologie et utopie », *L'utopie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, pp. 155-174.

XHAUFFLAIRE Marcel, « Introduction à la pensée de J.B. Metz », *Etudes Théologiques et Religieuses*, n° 2, 1974, pp. 49-269.

8 Films

Jacques Ellul : le jardin et la ville. Réal. de Jean-Pierre GALLO. Interview par Michel FARIN. Bry-sur-Marne : Éd. INA-ADAV, 1972. (coll. « Voir et lire. La Pensée contemporaine » ; 6). Vidéocassette VHS, 56 mn, noir et blanc.

Jacques Ellul : portrait/entretien « Sans arme ni armure ». Réal. de Claude VAJDA. Entretien avec Olivier ABEL. Film diffusé les 6 et 13 septembre 1992 sur France 2.

Jacques Ellul : montage d'entretiens. Réal. de Véronique CHASSAING, Thierry GARDET, Serge STEYER. Image de Jacques BESSE. Montage de Nathalie HUREAU. Prod. : Cavum – Centre Georges

Pompidou – France 3 Concept – Méromédia – Productions 7 – Promenade en mer – Top concept, 1994. 80 mn.

Jacques Ellul : le devenir de l'homme face au progrès. Réal. de Serge STEYER. Vision Seuil ; Éd. Montparnasse, 1995. 132 mn.

Koyaanisqatsi : Life out of Balance, Réal. et Prod., Godfrey REGGIO, premier film de la « Qatsi trilogy », 1975-1982, voir site web.

9 Sites Web

www.jacques-ellul.com (site official de l'Association Internationale Jacques Ellul).

www.ellul.org (official website of the American Jacques Ellul Society).

www.davidwjill.org (personal website, Prof. David W. Gill).

www.jesusradicals.com (blog).

https://www.youtube.com/channel/UCgohxLMXeZAVYQqgrOes3SQ (canal Youtube « Jacques Ellul »).

www.qatsi.org (official website of the « Qatsi trilogy », Godfrey Reggio).

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE 4

INTRODUCTION 5

1 Problématique 5

2 Status quaestionis 6

3 Structure de la recherche 9

PARTIE I « Je parlerai donc de l'espérance ». Le choix de Jacques Ellul e se échos 12

1 *L'espérance oubliée* : les sources et les dialogues 12

1.1 Cadre théologique 19

1.2 Deux dialogues prioritaires : Enrico Castelli et Paul Ricœur 24

2 L'espérance oubliée : provocations 35

2.1 Diagnostic de la crise 35

2.1.1 Critique sociologique : mort de l'espérance au temps présent - errance et indices 35

2.1.2 Lecture théologique : les temps de la déréliction 38

2.1.3 Critique théologique : les signes de la déréliction dans l'Eglise 42

2.1.4 La grande nuit 43

2.2 La déréliction, lieu de l'espérance 44

2.3 Définir l'espérance ? 46

2.4 L'espoir n'est pas l'espérance 49

2.5 Et au commencement était l'espérance : la base de l'éthique chrétienne 51

3 *L'espérance oubliée* : réactions et silences 54

3.1 Panorama 55

3.2 Moltmann et Ellul : un dialogue manqué 59

3.3 La déréliction : pierre d'achoppement 61

3.3.1 Les controverses 62

3.3.2 Campagne promotionnelle contrôlée 69

3.4 Les approfondissements : Henri Manen et Georges Lagarrigue 72

3.4.1 Du côté de la théologie libérale : *Evangile et Liberté* 72

3.4.2 Du côté de la théologie évangélique : *Ichthus* 74

4 *L'espérance oubliée* : reprises et actualité 79

4.1 Gabriel Vahanian, 1983 ... 80
4.2 Maurice Weyembergh, 1989 ... 84
4.3 Lawrence J. Terlizzese, 2005 ... 88
4.4 Christophe Chalamet, 2014 ... 91
4.5 Bernard Rordorf, 2017 ... 98
5 Le discours est ouvert. Les enjeux de *L'espérance oubliée* ... 101
PARTIE II « Je n'ai jamais désespéré ». Analyse dialectique d'une époque ... 106
1 Dialectique : la méthode de Jacques Ellul ... 106
2 Entre liberté et nécessité : le cadre de l'analyse ... 111
2.1 Réel et vrai, croyance ou foi : la question du sens ... 120
2.1.1 Du côté sémantique ... 122
2.1.2 Récapitulation, synthèse eschatologique ? ... 127
2.1.3 Perspective éthique ... 130
2.1.4 Le défi de la quête de Sens ... 133
2.2 Révélation et Transcendant : le défi de la désacralisation ... 134
2.2.1 Le Transcendant révélé ... 135
2.2.2 Qu'est-ce que le Sacré ? ... 137
2.2.3 Désacralisation, le parcours de la foi ... 139
3 Le mot-clé de l'analyse critique : déréliction ... 141
3.1 Sémantique d'un mot ... 142
3.1.1 Questions de traduction : Heidegger ... 145
3.1.2 Kierkegaard et le désespoir ... 146
3.1.3 Paul Ricœur, recadrer l'angoisse ... 150
3.1.4 Les enjeux d'un choix : pourquoi « déréliction » ? ... 154
3.2 Prier dans les temps de la déréliction ... 156
3.3 « Déréliction » : la dissonance au cœur des Trente Glorieuses ... 160
4 Le parcours de l'analyse : Jacques Ellul et le « tableau » du XX^{e} siècle ... 162
4.1 Prolégomènes entre pessimisme actif et optimisme tragique ... 163
4.2 Ouverture. Le chrétien dans le monde ... 166
4.3 Réalismes ... 168
4.4 Teintes sombres ... 170

4.5 *Foi et Vie*. Un texte fondateur 172
4.6 Le pessimisme et la présence au monde 176
4.7 Technique et christianisme 178
4.8 Les enjeux de la Technique : éthique, liberté, sacré 184
4.9 *Lamma sabbactanì* ? 190
4.10 Etape finale : le Réalisme, attitude de l'espérance 192
4.11 Le réalisme chrétien, la positivité de la négativité en pratique 194
5 Déréliction et espérance : le binôme pivot de la théologie ellulienne 197
INTERMEZZO Plaidoyer pour l'espérance 202
1 Jacques Ellul, théologien ? 202
2 Question de fond : le statut de la théologie dans la société technicienne 207
2.1 Enjeux et erreurs du discours 208
2.2 Reprise et assomption : comment la Théologie peut parler de la Technique 211
2.3 Un bilan critique 214
3 Question de forme : choisir une méthode 216
4 Une « Théologie de l'espérance » par Jacques Ellul ? 220
4.1 « Et voici ce que j'ai vu : » méditer sur Qohelet, un apport final 223
4.2 Un discours théologique 228
5 Mise(s) en perspective : espérance et liberté 229
PARTIE III Perspectives : prophétie, *eschaton* et espérance 234
1 Des Prophètes 235
1.1 La source : André Neher 235
1.1.1 Le silence et Dieu 236
1.1.2 Essences prophétiques 241
1.2 Prophétie d'espérance 244
1.2.1 *Nehama* et *azav*. A la racine d'une dialectique 245
1.2.2 Qu'est-ce qu'un prophète ? 249
1.2.3 Sémantique des « Peut-être » 256
1.3 En dialogue avec Henry Mottu 260

1.3.1 L'individu pour la collectivité 264
1.3.2 La communication en crise 265
1.3.3 A chaque acte sa signification 267
2 De l'*eschaton* 270
2.1 L'interlocuteur : Gabriel Vahanian 273
2.1.1 Dieu est mort 274
2.1.2 Premier désaccord : la technique 276
2.1.3 Deuxième désaccord : l'utopie 279
2.2 Eschatologie de l'espérance 284
2.2.1 Le Royaume et le salut 287
2.2.2 L'eschatique, en vue du *novum* 290
2.3 En dialogue avec Giorgio Agamben 294
2.3.1 La venue du Messie et ses implications 295
2.3.2 Récapitulation 299
2.3.3 Racheter le temps : pour une éthique eschatologique 302
3 Entre prophétie et eschatologie 305
CONCLUSIONS 307
BIBLIOGRAPHIE 314
Livres de Jacques Ellul 314
Articles de Jacques Ellul 316
Livres sur Jacques Ellul 320
Articles sur Jacques Ellul – interviews 321
Recherches académiques sur la théologie de Jacques Ellul 325
Recensions de L'espérance oubliée 327
Auteurs 327
Revues 328
Autres Textes 328
Livres 328
Articles 333
Films 335
Sites Web 336

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Elisabetta RIBET

LA PROVOCATION DE L'ESPERANCE

Perspectives théologiques actuelles dans l'œuvre de Jacques Ellul

Résumé

Dans *L'espérance oubliée* Jacques Ellul parle d'espérance comme à la fois une réponse de la part de l'être humain au silence de Dieu et une « présence éclatante des réalités dernières ». A travers le dialogue avec entre autres Paul Ricœur et Søren Kierkegaard, en passant par Moltmann, Castelli et André Neher, notre auteur en présente les enjeux de jugement théologique sur notre situation historique, de critique envers la « déréliction » qui habite la société technicienne, et de choix fondamental pour une éthique de liberté et de non-puissance.

Notre travail vise non seulement une lecture analytique de la pensée d'Ellul sur l'espérance et de sa réception, mais aussi un examen approfondi de la dialectique interne à la théologie de notre auteur ainsi qu'un travail de mise en perspective de deux axes thématiques : la prophétie et l'*eschaton*. Notre conviction est que le discours théologique sur l'espérance présenté par Ellul peut apporter des contributions cruciales à la théologie de notre temps.

Mot-clés : Ellul - espérance - déréliction - Ricœur – Moltmann - Kierkegaard - technique – non-puissance

English summary

In *Hope in times of abandonment* Jacques Ellul talks about hope as a human reaction to God's silence as well as a "bright presence of the ultimate realities" in the present. Through the dialogue with Paul Ricœur and Søren Kierkegaard, passing through Moltmann, Castelli and André Neher, our author introduces its challenges: as a theological judgement on our historical situation, a critic to the "abandonment" which inhabits the technological society and a fundamental choice towards an ethics of freedom and of non-power.

Our aim is to present not only an analytic reading of Ellul's statements on hope, but also of the inner dialectic of his theology, leading to a perspective setting upon two main topics: prophecy and *eschaton*. We are convinced that Jacques Ellul's theological discourse on hope can bring crucial contributions to the theology of our time.

Keywords: Ellul – hope – abandonment - Ricœur – Moltmann - Kierkegaard – technique - technology – non-power