

Une théologie de la présence de Dieu au monde pour penser les exigences de l'éthique sociale : découvrir ou redécouvrir H. Richard Niebuhr

(Paru dans la revue *Théophilyon* 2008 XIII-2, pp. 345-369)

Helmut Richard Niebuhr (1894-1962) demeure un théologien trop méconnu en Europe et particulièrement en France. Il est pourtant considéré, outre-Atlantique, comme un penseur majeur du vingtième siècle et ce, sur plusieurs plans. H. R. Niebuhr occupa de fait, avec son frère Reinhold Niebuhr, une place importante dans le débat public et politique sur les questions de société aux États-Unis jusque dans les années soixante. Niebuhr est aussi connu des spécialistes comme s'étant intéressé de près à l'histoire – et à l'histoire religieuse en particulier – en ayant lui-même contribué à l'historiographie de son pays sur ce sujet. Mais il a surtout été un théologien et éthicien chrétien original. Pour le dire en une formule condensée avec un des grands théologiens d'Amérique du Nord contemporain, « Niebuhr était un théologien qui s'occupait de l'éthique uniquement parce qu'elle permettait d'expliquer l'intelligibilité des convictions théologiques relativement à leur force pratique »¹. S'il fallait encore résumer l'axe majeur vis-à-vis duquel ces convictions théologiques s'orientaient, on pourrait parler concernant Niebuhr d'une théologie de « la présence de Dieu au monde »².

Pour bien saisir l'orientation générale de la théologie de Niebuhr H. Richard Niebuhr et sa possible pertinence pour penser les exigences de l'éthique sociale – et ce, y compris dans notre contexte contemporain – il convient d'abord de prendre acte du fait que ce théologien rompit rapidement avec la théologie libérale protestante de son époque³. Celui-ci estimait qu'une telle théologie libérale en était venue à passer sous silence la présence de Dieu au monde dans l'ordre d'un salut et d'un jugement à l'œuvre dans l'histoire, pour ne connaître en fait que l'homme, dans ses réflexions en matière d'éthique sociale. Si Richard Niebuhr se démarqua par ailleurs des tenants de la néo-orthodoxie, de figures aussi emblématiques que celle de Barth, et très précisément de son frère Reinhold Niebuhr, ce fut parce que ces derniers niaient selon lui, au final, la possibilité d'une véritable présence salvifique de Dieu, présence efficace dans et à l'horizon de l'histoire humaine. Si Richard Niebuhr ne suivit pas non plus jusqu'au bout celui qui avait pourtant si largement contribué à le former dans son approche de l'histoire, Ernst Troeltsch, ce fut encore parce que la propre philosophie de l'histoire de ce dernier, jugée trop idéaliste, ne correspondait pas à la conception de la présence de Dieu au monde du théologien américain, conception qu'il estimait plus pertinente pour penser l'éthique et singulièrement l'éthique sociale dans toute son exigence.

Un ouvrage à paraître⁴ permettra bientôt au lecteur de langue française de disposer d'une présentation générale de ce théologien dans le paysage théologique de son époque, avec une présentation générale de son œuvre, de sa pensée et de son impact jusqu'à aujourd'hui. Cet article voudrait, plus modestement, offrir un premier éclairage sur la théologie de la présence de Dieu au monde chez Niebuhr et ses implications au plan d'une pensée éthique se déployant dans le champ social.

¹ Stanley Hauerwas, *Le royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, Paris, Bayard, 2006, p. 30 (édition française de *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, University of Notre Dame Press, 1983).

² Nous empruntons cette formule au titre de la thèse que nous avons consacrée au théologien : cf. Christian Pian, *La présence de Dieu au monde. Apports et limites d'une théologie de l'histoire pour penser l'éthique sociale*, Lille, ANRT, 2005.

³ Notamment sous la forme du *Social gospel*.

⁴ Christian Pian, *Helmut Richard Niebuhr*, collection Initiation aux théologiens, Cerf, 2009.

La théologie de la présence de Dieu au monde chez Niebuhr

Parmi les grands thèmes qui traversent l'œuvre de H. Richard Niebuhr, il en est trois qui sont particulièrement centraux et en étroite relation : ce que le théologien nommait une « théorie chrétienne de l'histoire », la foi en un Dieu souverain envisagé du point de vue d'un monothéisme radical, et une éthique de la réponse résultante. Le fond de la théologie de la présence de Dieu au monde de Niebuhr réside bien dans cette structure triadique dans laquelle la fonction première d'une théorie de l'histoire est d'assurer le lien entre la foi et l'éthique.

Plus même qu'un lien, la théorie chrétienne de l'histoire doit se dire comme une expression de foi et constituer, en elle-même, une aide pour l'orientation de la vie. Niebuhr convoque comme modèle d'une telle théorie de l'histoire celle qui est donnée à voir dans le Nouveau Testament et en la personne même de Jésus. Cette théorie de l'histoire

« représente, d'un côté, dans ses affirmations et ses refus, une expression de la foi en Dieu et en son gouvernement. Dieu est roi, malgré les apparences du contraire, et son gouvernement doit devenir manifeste dans l'histoire. L'éthique de Jésus repose sur la même foi en Dieu ; elle ne dépend pas de l'eschatologie [de son temps], mais il s'agit d'une éthique de la foi qui peut s'exprimer en termes de sagesse-pensée aussi bien que d'eschatologie. »⁵

Dans une confrontation publique autour de la crise de la Mandchourie⁶, qui opposa H. Richard Niebuhr à son frère Reinhold Niebuhr par articles interposés en 1932⁷, ce dernier notait très judicieusement : « Mon frère n'aime pas ces buts au-dessus et au-delà de l'histoire. Il veut que la religion et l'idéalisme social aient à faire avec l'histoire. »⁸ Or, de fait, H. R. Niebuhr en vint à affirmer la présence effective de Dieu comme absolu dans l'histoire, en tant que « structure dans les choses » et que « source de toute signification »⁹. Ces articles révélaient une divergence profonde sur la façon d'interpréter la présence de Dieu à l'histoire de la part des deux frères. Il y apparaissait alors tout particulièrement que l'opposition se cristallisait sur la question de la possibilité même de parler d'une présence de Dieu au monde comme absolu dans l'histoire.

⁵ « Reflections on the Christian Theory of History », texte non daté (mais postérieur à 1931). Publié dans H. Richard Niebuhr, *Theology, History, and Culture: Major Unpublished Writings*, JOHNSON (William Stacy) [éd.], Yale University Press, 1996, p. 84-90 (p. 84 pour la citation).

⁶ En septembre 1931, l'armée japonaise envahissait la Manchourie, créant une menace directe pour le gouvernement chinois et une instabilité dans la région entière. Les options qui se présentaient aux responsables occidentaux, et notamment au président des Etats Unis, consistaient à intervenir ou à soutenir une intervention militaire, à adopter des sanctions économiques ou à ne rien faire. La position que soutint H. R. Niebuhr fut celle d'une retenue patiente alors que Reinhold Niebuhr avec d'autres pacifistes préconisaient le recours à un embargo économique ou un boycott.

⁷ Cet échange au sujet de la crise de la Mandchourie se tint dans les colonnes de *The Christian Century*. Il consista en trois courts articles parus en mars et avril 1932. Il consiste en deux articles – introductif et conclusif – de H. Richard Niebuhr : « The Grace of Doing Nothing » (*Christian Century*, 49, 1932, p. 378-380), et « The Only Way Into the Kingdom of God » (*Christian Century*, 49, 1932, p. 447), avec l'article de réponse intermédiaire de Reinhold Niebuhr « Must We Do Nothing? » (*Christian Century*, March 30, 1932, p. 415-417). Stanley Hauerwas revient longuement sur cet échange qui sert de base au chapitre conclusif de son ouvrage *Le Royaume de paix* : « Tragédie et joie : la spiritualité de la paix » (p. 231-255).

⁸ « Must We Do Nothing », *op. cit.*, p. 417.

⁹ « The Only Way into the Kingdom of God », *op. cit.*, p. 228.

Mais la meilleure source pour évaluer ce que recouvre l'interprétation proprement théologique de l'histoire pour H. Richard Niebuhr lorsqu'il s'agit de considérer Dieu dans l'histoire se trouve dans une contribution intitulée « Reinhold Niebuhr's Interpretation of History »¹⁰. Cet essai, qui s'inscrit dans la continuité des articles qui opposèrent les frères Niebuhr sur la crise de la Mandchourie, est en effet tout autant révélateur de l'interprétation de l'histoire de Reinhold Niebuhr que de celle de H. Richard Niebuhr lui-même. Or, ce que H. Richard Niebuhr reproche ici essentiellement à son frère c'est de ne pas faire suffisamment droit à l'ensemble des composantes de l'action de Dieu dans l'histoire et de ne pas honorer, en particulier, la bonté de Dieu à l'oeuvre dans l'histoire de ce monde comme elle devrait l'être.

H. Richard Niebuhr tient certes comme son frère que la croix est dressée au milieu de l'histoire des hommes pour la juger. Ses articles sur la seconde guerre mondiale¹¹ en témoignent amplement. Mais ces mêmes articles affirment tout autant que, si le jugement de Dieu est à l'oeuvre dans la croix des guerres, le salut miséricordieux l'est aussi, par l'intermédiaire notamment de la souffrance vicariante telle que l'envisage H. R. Niebuhr. Il y a une victoire de la croix qu'il convient d'honorer et qui doit qualifier ces temps qui sont ceux des chrétiens entre la première venue et la seconde venue du Christ comme n'étant pas seulement et d'abord ceux d'une passion continuée mais ceux d'une résurrection inaugurée. La résurrection empêche pour lui de traiter Dieu comme « caché et voilé », comme un « *Deus Absconditus* ». Dieu est maintenant un « *Deus Revelatus* », révélé de façon ultime en Jésus Christ mort et ressuscité. Pour H. R. Niebuhr, il est clair que sa justice visible dans l'histoire n'est, dès lors, « pas celle des récompenses et des punitions » mais qu'elle est « de pardon ».

« A la lumière de la révélation, l'histoire est éclairée non seulement comme la scène du péché et des puissances ambiguës qui gouvernent l'homme mais comme l'action dans laquelle nous sommes créés, châtiés et pardonnés. Elle est éclairée comme le lieu où Dieu gouverne maintenant et le fait avec précision. »¹²

Au total, le recours à l'histoire qui est celui de H. R. Niebuhr dans sa théologie ressortit bien, en termes de motivation et de fonction, du besoin de disposer d'un cadre nécessaire à son éthique théologique. Il permet de soutenir les deux caractéristiques majeures de cette éthique théologique : être une éthique sociale conversioniste ou transformationniste et ce – deuxième aspect – parce qu'elle est d'abord une éthique théologique de la réponse sur l'arrière plan d'un monothéisme radical de la présence de Dieu au monde. Au conversionisme de la foi que Niebuhr appelle de ses vœux correspond un conversionisme ou transformationnisme social avec lequel il ne fait qu'un et dont il ne fait pas de doute qu'il constitue la position que le théologien américain privilégie dans son livre phare *Christ and Culture*.

« Pour le conversionniste, l'histoire est l'histoire des actes tout puissants de Dieu et des réponses de l'homme à ces derniers ». Il vit un peu moins 'entre les temps' et un peu plus dans le 'maintenant' divin que ne le font ses frères chrétiens. Le futur eschatologique est

¹⁰ Publié dans H. Richard Niebuhr, *Theology, History, and Culture*, op. cit., p. 91-101. Cette contribution fut préparée à l'occasion de la parution du livre de Reinhold Niebuhr *Faith and History* (New York, Scribner, 1949), auquel H. R. Niebuhr se réfère pour sa critique. Il s'appuie aussi sur un second ouvrage majeur de Reinhold Niebuhr pour la question de l'interprétation de l'histoire : *Human Destiny*, le second volume des *Gifford Lectures* que celui-ci donna sous le nom de « The Nature and Destiny of Man » (Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, vol. 2, *Human Destiny*, New York, Scribner, 1943).

¹¹ « War as the Judgment of God », (*Christian Century*, 59, 1942, p. 630-633), « Is God in the War ? » (*Christian Century*, 59, 1942, p. 953-955) et « War as Crucifixion » (*Century*, 60, 1943, p. 513-515).

¹² « Reinhold Niebuhr's Interpretation of History », dans *Theology, History, and Culture*, op. cit., p. 100.

devenu pour lui un présent eschatologique. L'éternité signifie pour lui moins l'action de Dieu avant le temps et moins la vie de Dieu après le temps, et plus la présence de Dieu dans le temps. La vie éternelle est une qualité de l'existence dans l'ici et le maintenant ».¹³

Dans cette perspective, le royaume de Dieu en vient à être identifié avec la culture transformée en vue de laquelle œuvre le transformationisme de la foi tout autant qu'éthique :

« Le royaume de Dieu est la culture transformée, parce qu'il est avant tout la conversion de l'esprit humain de l'absence de foi et du service de soi à la connaissance et au service de Dieu. Ce royaume est réel car, si Dieu n'avait pas gouverné, rien n'aurait existé ; et s'il n'avait pas entendu la prière pour la venue du royaume, le monde de l'humanité serait devenu depuis longtemps un repaire de brigands. Chaque moment et toute période est un présent eschatologique, car à chaque instant les hommes ont à faire à Dieu ».¹⁴

La nécessité d'un recours à l'histoire tel que Niebuhr l'envisage pour une éthique de la réponse sur fond d'un monothéisme radical de la présence de Dieu au monde trouve logiquement, en régime chrétien, sa référence ultime en Jésus Christ. Un des essais annexés à *The Responsible Self* permet de prendre la mesure de cette référence ultime¹⁵. Dans la tentative qui doit être celle des chrétiens de chercher à se comprendre comme des « sujets répondants » dans l'histoire, le Christ apparaît à cette occasion, pour le théologien américain, comme un « paradigme de la responsabilité ». Pour rendre compte de cette responsabilité du Christ comme sujet répondant, dans ses paroles et ses actes, Niebuhr s'intéresse à la position de Jésus telle qu'elle apparaît face au temps et à l'histoire en général, et face au futur en particulier. Or, de façon significative, Niebuhr affirme que « l'insistance évidente » dans les enseignements du Christ concernant le futur « ne réside pas tant dans le facteur temps que dans le facteur Dieu »¹⁶. C'est qu'en effet, si nous suivons les évangiles,

« le gouvernement divin, l'action divine en toute chose que les hommes ne perçoivent et ne comprennent que de façon indistincte actuellement dans leur rencontre avec les événements créateurs et destructeurs, seront clairement révélés au moins à la fin. Ce qui doit devenir clair à la fin n'est toutefois pas quelque chose de nouveau. C'est actuellement une circonstance d'actualité qui est en train d'arriver. L'actualité du présent doit devenir cet événement naissant. Dieu dont le gouvernement est caché et dont le gouvernement deviendra manifeste gouverne en ce moment, malgré tout ce caractère caché. L'eschatologie réalisée est la théologie réalisée. »

Le théologien propose ainsi de résumer « l'ethos de Jésus » – qui est tout autant son ethos – par la formule selon laquelle « il interprète toutes les actions qui lui adviennent comme des signes de l'action divine de création, de gouvernement et de salut et ainsi leur répond comme s'il s'agissait de répondre à une action divine ». L'histoire telle que l'envisage Niebuhr est ce cadre nécessaire pour percevoir, à la suite du Christ, « les voies de Dieu non pas dans les événements surnaturels mais dans les événements historiques »¹⁷. Elle est bien cette condition de possibilité pour penser une éthique qui consiste à « répondre à son intention

¹³ H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, Harper & Row, 1951, p. 195.

¹⁴ *Ibid.*, p. 228-229.

¹⁵ « Responsibility and Christ », H. Richard Niebuhr, *The Responsible Self*, New York, Harper & Row, 1951, p. 161-178.

¹⁶ *Ibid.*, p. 167 (cette citation et les suivantes).

¹⁷ *Ibid.*, p. 170 (cette citation et les suivantes).

présente dans, au-delà et à travers toutes les intentions finies ». L'histoire dans l'éthique théologique de Niebuhr est ce qui ouvre la voie à une « responsabilité universelle », parce qu' « il n'y a aucune action dans toute l'étendue de l'actualité dans laquelle l'intention universelle, le sens de l'Un au-delà du pluriel, ne soit pas présent ». Mais l'histoire n'est pas que le cadre permettant l'ouverture potentielle à l'universel comme ouverture à l'Absolu. Si cet ethos est hérité du peuple juif, le théologien voit la spécificité propre aux chrétiens dans le fait que, pour eux, une telle position ne relève plus d'une simple aspiration et d'une simple espérance. L'aspiration et l'espérance en vue de l'accession à une responsabilité universelle sont devenues réalité en un répondant dans cette histoire : « que cette aspiration et cette espérance se sont réalisées dans l'histoire humaine et qu'elles se réalisent dans la vie individuelle est pour les chrétiens relié de façon inséparable avec Jésus Christ »¹⁸. De ce fait, l'histoire selon Niebuhr est ce qui permet de penser une éthique non pas de la résignation et du ressentiment, mais de la réconciliation avec Dieu et avec le monde parce qu'il est vraiment tenu que le salut y est à l'œuvre.

« Le mouvement au-delà de la résignation vers la réconciliation est le mouvement inauguré et maintenu chez les chrétiens par Jésus Christ. Par Jésus Christ, les hommes ont été et sont autorisés à devenir fils de Dieu – non pas comme ceux qui sont sauvés d'un monde qui est en train de périr, mais comme ceux qui savent que le monde est en train d'être sauvé. Que son existence soit sauvée de la destruction, cela implique l'éradication d'une quantité infinie d'œuvres humaines qui ne sont que des tape-à-l'œil, cela implique la guérison d'un océan miasmatique de maladie, la résurrection de la mort, le pardon des péchés, la conversion au bien d'un nombre infini d'irresponsabilités, sachant qu'une telle conversion au bien n'est pas obtenue sans qu'il n'y ait des serviteurs souffrants qui souvent ne connaissent pas le nom du Christ bien qu'ils portent son image – tout ceci, les chrétiens le savent. Mais, néanmoins, ils avancent vers leur fin et vers la fin de toutes choses comme ceux qui, connaissant des défaites, ne croient pas en la défaite. »¹⁹

Voilà ce qui rend l'éthique théologique niebuhrienne si spécifique en lien avec la théologie de l'histoire – ou la théorie de l'histoire, pour utiliser ses propres termes – qui l'accompagne. Les commentateurs les plus avisés de H. Richard Niebuhr n'ont d'ailleurs pas manqué de souligner que c'est à ce niveau que devaient être cherchées la forme originale de la théologie de cet auteur et la raison de son relatif isolement parmi les théologiens américains de l'époque. Il en est ainsi de Hans Frei, qui resitue bien la position tout à fait singulière de H. R. Niebuhr entre théologie libérale et néo-orthodoxie :

« Dans la quête pour comprendre l'existence contingente comme manifestation de la gloire divine en tant que pure grâce, Niebuhr fut infiniment plus impliqué que les théologiens anti-libéraux, néo-orthodoxes classiques et habituels qui, de tant de façons, demeuraient en fait viscéralement des théologiens libéraux. »²⁰

¹⁸ *Ibid.*, p. 176.

¹⁹ *Ibid.*, p. 177.

²⁰ Hans W. Frei, « H. Richard Niebuhr on History, Church and Nation », dans Ronald F. Thiemann [éd.], *The Legacy of H. Richard Niebuhr*, Harvard Theological Studies, n° 36, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 1-23 (p. 9 pour cette citation).

Les impacts d'une telle théologie pour une approche de l'éthique sociale

A l'origine, l'intérêt de H. Richard Niebuhr pour les questions d'éthique sociale s'ancre en grande partie dans une expérience remontant à la confrontation à la grande dépression du début des années trente aux États-Unis et aux conséquences sociales qui lui furent liées. Cette crise a provoqué une rencontre de l'injustice qui fut déterminante pour le théologien dans son ouverture à la question sociale. Il est aussi très probable que le terreau familial fut favorable, et le fait que son frère Reinhold Niebuhr s'engagea aussi – et en un sens plus que lui – au plan socio-politique n'est évidemment pas fortuit dans la perspective de cet héritage. En fait, le programme de recherche de H. R. Niebuhr en tant que théologien moraliste trouve non seulement son point de départ puis la logique de son déploiement avec la question de la pertinence sociale du christianisme face à la question sociale dans toute sa généralité, mais il est traversé de part en part de questions plus applicatives relevant du vaste champ de l'éthique sociale. Celles-ci peuvent être réparties selon trois pôles : l'approche de l'international avec ses crises et ses guerres, la démocratie et la justice sociale.

Compte tenu du contexte historique dans lequel vécut H. R. Niebuhr, il est compréhensible que les questions d'éthique sociale les plus récurrentes auxquelles il fut confronté concernent l'approche de l'international dans un contexte de crises et de guerres. La première puis surtout la seconde guerre mondiale importèrent tout spécialement dans son parcours. Il en fut de même avec l'épisode de la crise de la Mandchourie et, à plusieurs décennies de distance, avec la guerre froide. Si Niebuhr n'était pas disparu aussi prématurément, nous pouvons considérer qu'avec la guerre du Vietnam celui-ci aurait connu l'ensemble des événements majeurs des trois premiers quarts du vingtième siècle qui ont touché les États-Unis au plan international. Les débats éthiques auxquels Niebuhr participa sont, dans ce contexte, conditionnés par la place très particulière qui fut celle des États-Unis dans le champ international et, bien sûr, par sa propre situation dans ce pays. Concernant ce dernier point, il ne fait pas de doute que l'origine de Niebuhr, qui en faisait un immigré allemand de la deuxième génération, joua dans ses motivations, au moins, si ce n'est dans l'appréhension des situations. Concernant la position des États-Unis, l'originalité de cette dernière touchait au fait que leur sanctuaire national était toujours à distance des conflits et qu'en même temps leur puissance militaire les mettait en position d'intervention, avec en arrière-plan cette tension permanente que constitua la contre-puissance de l'Union Soviétique. Une problématique récurrente fut donc celle de l'intervention et de ses modalités dans les crises et les conflits mondiaux de la part des États-Unis. Celle-ci s'accompagna de deux questions éthiques majeures sous-jacentes : l'articulation du nationalisme et de l'internationalisme d'une part et, d'autre part, la question du pacifisme face à la position coercitionniste. Au plan factuel, les positions de Niebuhr sur l'intervention des États-Unis, ne furent aucunement dogmatiques. La position du théologien fut le non-interventionisme dans le cas de la crise de la Mandchourie. En revanche, celui-ci ne s'opposa pas aux perspectives de l'intervention des États-Unis dans la première puis dans la seconde guerre mondiale. Ce qui suffit à constater que Niebuhr ne fut pas un pacifiste radical mais ne clôt pas le dossier des rapports de Niebuhr avec le pacifisme.

La position de H. R. Niebuhr sur le pacifisme n'est, de fait, pas évidente à cerner. Il semble toutefois acquis que la position de Niebuhr évolua d'une attirance certaine envers le pacifisme à l'acceptation de la perspective d'une possible coercition. Il convient d'abord de bien mesurer le caractère radical de la position de Niebuhr envers ce que devrait être un pacifisme chrétien authentique selon lui. Il s'agit d'un pacifisme ayant la radicalité de la théologie du monothéisme radical de Niebuhr et de l'éthique de la réponse qui lui est liée. Il

s'agit du pacifisme historiquement ajusté à l'appel du Père dont seul Jésus Christ témoigna pleinement sans qu'il puisse y avoir le moindre doute sur un quelconque intéressement utilitariste, un pacifisme qui ne devrait souffrir aucune exception dans sa motivation :

« Un pacifisme chrétien, ou, mieux, une non-résistance chrétienne, que nous pouvons définir historiquement comme le type d'attitude que nous voyons en Jésus, rejette la position dominante de la Fellowship²¹ actuelle – le principe idéaliste d'un combat agressif pour nos idéaux, que cela soit par la langue et le boycott ou par le glaive. Il rejette l'ensemble de la foi humaniste sur laquelle cet idéalisme est construit. Il est aussi déterministe que le communisme l'est. Mais il sait qu'il y a une téléologie divine, et que l'agressivité du juste joue contre lui aussi souvent que le fait l'agressivité de l'injuste. Il voit que l'acte caractéristique de Jésus ne s'est pas déroulé dans le temple mais sur le Golgotha et il comprend qu'il n'a pas dit : 'Aimez votre ennemi afin que vous puissiez le convertir à votre point de vue', mais 'aimez vos ennemis afin qu'ils puissent être enfants de votre Père dans les cieux qui fait briller son soleil sur le méchant et sur le bon'. Il comprendra encore que le grand mot 'réconciliation' a été employé par le christianisme en lien avec le sang répandu, et non en lien avec des mots répandus, et que le lien n'était pas avec le sang répandu du méchant mais de l'innocent. Ce pacifisme chrétien comprendra aussi qu'il ne peut y avoir d'exception pour les pacifistes, et il n'en cherchera pas. »²²

La confrontation entre une vision aussi radicale de la perspective non-violente et le réalisme de Niebuhr qui se fit jour devait nécessairement produire une certaine évolution dans l'attitude du théologien. Celle-ci n'a pas tant conduit à un infléchissement de son discours sur cette question du pacifisme qu'à un silence relatif révélateur. Il reste que, par défaut au moins, le théologien montrait une évolution de sa position laissant place à la perspective d'un possible coercitionisme. Cette évolution de Niebuhr apparaît bien résumée par un observateur lorsqu'il l'analyse en ces termes :

« Sur la question du pacifisme [...] H. R. Niebuhr semble avoir évolué d'une position bien déterminée de non-résistance pacifiste à une posture qui autorisait la possibilité de la coercition. Toutefois, il ne tranche pas entre une coercition non-violente ou une coercition violente. On est ainsi laissé dans l'obscurité sur ce point de savoir jusqu'où il aurait voulu aller dans l'usage de la violence et en quelles circonstances. Dans le même temps où il développait sa propre compréhension du monothéisme radical et des implications éthiques de la souveraineté de Dieu pour la vie historique de l'homme, il semble avoir abandonné sa première position absolutiste-pacifiste en faveur d'une approche contextualiste du problème, alors même qu'il laissait de nombreuses questions spécifiques sans réponse. »²³

La question de la démocratie en tant qu'objet de réflexion pour le théologien moraliste ne se posa pas pour Niebuhr sous la pression d'une actualité très spécifique comme ce fut le cas pour le pacifisme en lien avec le dossier des relations internationales, des crises et de la guerre. Cette question s'inscrit néanmoins dans le cadre d'une tradition particulière des États-Unis en la matière sur laquelle le théologien se pencha de façon récurrente. Elle se concentre,

²¹ Allusion à un mouvement pacifiste d'alors dénommé *Fellowship of Reconciliation* (Communauté de la réconciliation) et dont la scission occasionna l'article.

²² « Inconsistency of the Majority », *The World Tomorrow*, 17, 1934, p. 43-44 (p. 44 pour la citation).

²³ T. R. McFaul, *A Comparison of the Ethics of H. Richard Niebuhr and Reinhold Niebuhr*, Ph. D. Dissertation, Boston University Graduate School, 1972, p. 258.

estime-t-il, autour de l'interrogation centrale sur la légitimité d'un pouvoir exercé par le peuple dans son rapport avec la perspective du pouvoir divin qui est à l'œuvre. Le théologien ne s'interroge donc pas sur le rapport du christianisme et de la démocratie en général, mais sur « les relations entre la foi selon laquelle Dieu, le Père du Seigneur Jésus Christ gouverne, et le dispositif politique de gouvernement par le peuple »²⁴. Sa position en la matière se résume en un certain nombre de convictions qu'il s'efforce d'articuler mais qui demeurent en tension : la nécessité de laisser toute sa place au gouvernement des hommes, le fait que toute figure de gouvernement humain doit être relativisée au nom de la suprématie du gouvernement divin et la reconnaissance d'éléments de positivité dans l'évaluation éthique de la démocratie selon une perspective théologique.

Malgré l'insistance de son monothéisme radical sur le thème de la prépondérance du gouvernement divin, Niebuhr refuse toute tentation pour le religieux de vouloir s'immiscer directement dans le gouvernement des hommes tel qu'il s'organise politiquement. Pour le théologien, une telle conviction s'ancre simplement dans la position qui est celle de Jésus en Mt 22, 21 face à l'impôt dû à César. Contre ceux qui veulent expliquer l'apparente indifférence de Jésus et du christianisme primitif à l'égard de l'organisation politique par l'attente eschatologique supposée alors régner, Niebuhr affirme toutefois que ni Jésus, ni Paul n'ont jamais donné d'interprétation explicite allant dans ce sens. La position de Jésus et des premiers chrétiens face à l'organisation temporelle de la société et de son gouvernement ne serait pas plus eschatologique dans son caractère que ne le sont les paroles du Maître sur la nécessaire non-inquiétude au regard de la nourriture et des vêtements. Dans tous les cas, cela traduirait surtout la foi en la présence naturelle de Dieu à toute chose en ce monde et la foi non moins résolue en un dessein bienveillant de Dieu pour ce monde.

« Son attitude [de Jésus] envers l'Etat est fondée non pas sur l'espérance que Dieu gouvernera bientôt mais sur la certitude qu'il est en train de gouverner actuellement. L'explication des positions de Jésus et de Paul concernant l'Etat doit être recherchée dans la prophétie plutôt que dans l'eschatologie. Comme les prophètes, ils croient que Dieu gouverne maintenant, bien qu'il agisse par le biais d'hommes et de nations mauvais ; ils insistent sur l'obéissance présente au roi divin et la fidélité présente à son royaume au sein d'une vie politique qui, malgré toutes les apparences, est sous son contrôle. [...] Jésus obéit non à une loi abstraite, mais au Père vivant qui donne sa puissance à Pilate l'injuste. [...] Dieu gouverne toujours, de quelque manière que soit caché son Royaume. »²⁵

Le second point d'insistance – la relativisation de toute figure de gouvernement au nom de la suprématie du gouvernement divin – tient dans la logique du monothéisme radical niebuhrien qui suppose la relativisation théologique de toute entreprise humaine dès lors qu'elle aurait quelque prétention à l'absoluité. La tentation pour la démocratie est de s'auto-idolâtrer et le devoir de la foi est alors de venir critiquer cette déviation au nom de l'absolu divin qu'elle confesse.

« Lorsque la démocratie, au lieu de rester un dispositif limité et pragmatique de gouvernement, devient une religion, lorsque les peuples commencent à se rendre un culte à eux-mêmes comme s'ils étaient leur propre commencement et leur propre fin, lorsqu'ils n'obéissent pas à une loi plus élevée qu'eux-mêmes mais considèrent leurs

²⁴ « The Relation of Christianity and Democracy », Texte publié dans *Theology, History, and Culture*, *op. cit.*, p. 143-158 (p. 144 pour la citation).

²⁵ *Ibid.*, p. 146.

désirs et leurs idéaux comme les sources de la loi morale, lorsque le peuple devient la mesure de toute chose – alors la foi doit contester la démocratie. »²⁶

Malgré tant de réserves, il n'en demeure pas moins que, pour le théologien, « il existe une relation intime et étroite entre ces mesures de gouvernement par le peuple, qui sont apparues dans l'histoire durant l'ère chrétienne, et la foi au Père de Jésus Christ »²⁷. Sa position est que cette foi est bien « parente » de cette forme de gouvernement par le peuple qu'est la démocratie de telle manière qu'il est possible de dire que « la foi au Père de Jésus Christ conduit à la démocratie en un sens limité et pragmatique ». *A contrario*, il n'est pas possible de dire que la démocratie hâterait la venue du Royaume, la démocratie étant simplement « un don qui est ajouté aux hommes qui cherchent d'abord le Royaume et sa justice ».

Avec le domaine de la justice sociale, nous abordons sans doute un des secteurs applicatifs de l'éthique niebuhrienne les moins reconstruits. Nous entendons par là un de ces dossiers se situant au centre de ses préoccupations au début de sa carrière, dans sa période libérale²⁸, et que le théologien a le moins repris, dans la perspective finale de son éthique de la réponse.

Notons d'abord, à ce sujet, qu'à la différence de son frère Reinhold Niebuhr qui posait une séparation nette entre la justice comme possibilité réaliste et l'amour comme idéal impossible à atteindre pour la société, H. Richard Niebuhr tenait que les deux étaient des idéaux réalisables bien que jamais sous leur forme achevée. Mais, et tout spécialement par contraste avec son frère qui écrivit beaucoup sur l'amour et la justice, H. R. Niebuhr utilise peu les mots « amour » et « justice » dans son œuvre. Si Niebuhr hésite à recourir aux catégories de la justice et de l'amour dans son éthique sociale, c'est sans doute fondamentalement parce que procéder ainsi recèle pour lui le risque de s'abstraire du contexte relationnel socio-historique concret dans lequel doit s'inscrire l'éthique de la réponse. Il ne s'agit pas pour Niebuhr de nier l'importance de ces catégories dans l'ordre d'une éthique théologique sociale, ni la nécessaire question de leur articulation, nous venons de le voir. Mais il s'agit de toujours les ordonner à la catégorie plus englobante de l'acte ajusté et qui convient, en réponse à l'appel du Dieu souverain présent à l'histoire des hommes. L'enjeu est de refuser de recourir à des normes *a priori* selon des modalités déontologiques, voire téléologiques.

Concernant la justice sociale, celle-ci est d'abord vue par Niebuhr comme relevant d'une libération de l'oppression et de la domination sociales sous toutes les formes qu'elles peuvent prendre. Une telle vision s'enracine dans la perspective transformationniste qui est celle du théologien. Si la position de Niebuhr concernant précisément le dossier de la justice sociale et de l'économie fut initialement dans les années vingt, nous l'avons vu, une critique sans nuance du capitalisme et de ses conséquences au plan de l'oppression socio-économique, on peut constater une évolution dans les appels à la réforme du théologien. L'évolution qui a été la sienne à cet égard est résumée dans son article-bilan de 1960 « Reformation: Continuing Imperative » :

²⁶ *Ibid*, p. 148 .

²⁷ *Ibid.*, p. 149 (cette citation et les suivantes).

²⁸ Ces préoccupations de début de carrière, dans la période libérale de Niebuhr, se traduisirent tout particulièrement par trois articles des années vingt : « The Alliance between Labor and Religion » (*Theological Magazine of the Evangelical Synod of North America*, 49, May 1921, p. 197-203), « Christianity and the Social Problem » (*Theological Magazine of the Evangelical Synod of North America*, 50, Jul. 1922, p. 278-291) et « Christianity and the Industrial Classes » (*Theological Magazine of the Evangelical Synod of North America*, 57, Jun. 1929, p. 12-18).

« Si mon protestantisme [...] m'a conduit dans le passé à protester contre l'esprit du capitalisme et du nationalisme, du communisme et de la civilisation technologique, il me pousse maintenant à protester contre la déification des Écritures et de l'Église [...] La réforme immédiate de l'Église pour laquelle je prie, que je recherche et pour laquelle je veux travailler pour le temps qui peut me rester est sa réforme non pas maintenant par une séparation du monde mais par une nouvelle entrée en lui sans conformité avec lui. Je crois que notre séparation est allée assez loin et que maintenant nous devons trouver de nouvelles façons de faire ce pourquoi nous avons été créés. »²⁹

Le problème des effets du capitalisme en vient à être analysé en termes d'atteinte à l'ordre relationnel et au monothéisme radical qui insiste sur le principe d'un Dieu comme centre de toute valeur. La question de la justice sociale est replacée dans celle plus vaste de l'adéquation de notre être au monde comme sujets éthiques relationnels devant répondre à leur environnement ultime en ce temps de l'histoire :

« La foi s'est confrontée de tout temps à la question de nos relations avec notre environnement ultime. Il s'agit de notre environnement comme êtres qui vivons dans un univers plus que naturel et plus que social. [...] Nous ne pouvons poser la question au sujet de ce qui est bon si ce n'est une question sur ce qui est bon universellement. [...] Ce que la foi confesse est ceci : il y a une profonde inadéquation, un profond manque de foi, une défiance, une infidélité de notre part envers notre environnement ultime. L'inadéquation peut en fait être celle de notre immaturité. L'homme n'a pas encore assez grandi vers une pleine citoyenneté dans sa demeure spirituelle, mais notre immaturité ne peut être blâmée pour notre défiance. Notre problème est plus profond. L'inadéquation est celle d'une aliénation et c'est aussi celle d'une corruption. [...] Nous construisons continuellement pour nous-mêmes de faux univers et de faux environnements dans lesquels nous multiplions nos rebellions. [...] La question à laquelle nous sommes confrontés n'est pas d'abord celle d'une survie physique, mais celle de notre continuation morale et spirituelle. [...] Lorsque nous appréhendons le malaise moral de notre époque comme étant si critique, alors nous commençons à nous demander avec un sérieux auquel nous n'avions pas fait appel avant, 'Que devons-nous faire ?' »³⁰

La fécondité de la pensée de H. Richard Niebuhr pour penser l'éthique sociale aujourd'hui

Dans un texte comme celui qui vient d'être cité, l'enjeu théologique de l'éthique de la réponse selon Niebuhr devient clairement celui d'agir à la racine de ce qui conduit la société mondiale à être telle qu'elle est, c'est-à-dire sujette à une oppression socio-économique et à une injustice structurelle bien particulière. C'est en fait à une interrogation sur la modernité et ses effets – plus que jamais d'actualité³¹ – que semble nous inviter le théologien américain. Comme le suggérait déjà de façon pertinente un commentateur il y a quelques années :

« La critique socio-économique se déplaçant du centre à la périphérie, elle devient périphérique au regard de l'exploration du contexte et de l'orientation, de la façon

²⁹ « Reformation: Continuing Imperative », *Christian Century*, 77, 1960, p. 248-251 (p. 250 pour la citation).

³⁰ « The Ethical Crisis », *Universitas*, 2, 1964, p. 41-50, p. 48-49 pour la citation.

³¹ Avec la conjonction de l'exploitation de l'homme et de l'environnement qui a conduit à la situation mondiale que l'on connaît.

d'être sous-jacente qui se traduit en de telles formes d'oppression. Il en vient à se rendre compte que critiquer les effets du capitalisme, aussi important que cela soit pour l'éveil de la conscience, n'engendrera pas finalement un changement majeur dans le système [...] Il cherche à aller aux racines non seulement du capitalisme mais de la modernité, son contexte générateur, pour parvenir à une transformation de toute une façon d'être. Portant notre attention plus loin que les systèmes d'oppression maintenus par le capitalisme, il cherche une transformation de la conscience qui nous fera dépasser la modernité. »³²

Aucune des critiques qui ont pu être portées à l'approche de l'histoire de H. Richard Niebuhr comprise comme lieu de réponse de l'homme à Dieu et à ses implications éthiques ne peut aller jusqu'à disqualifier le potentiel de ressources théologiques qu'elle recèle pour fonder une véritable éthique de la responsabilité originale dans le champ social. Une telle affirmation ne prend toutefois vraiment sens pour le lecteur du théologien américain que s'il accepte d'entrer dans les perspectives de l'auteur, conditionnées par sa théologie de la présence de Dieu au monde, nous l'avons déjà largement laissé entendre. Les mêmes commentateurs qui soulignent les limites et les ambiguïtés qui demeurent dans les élaborations niebuhriennes se retrouvent d'ailleurs pour insister sur leurs potentialités. Toute la question est de ne pas se méprendre sur la pointe de l'apport de Niebuhr en termes de ressources fondationnelles pour une éthique sociale car cet apport ne tient pas uniquement, ni même d'abord, dans ses propositions en matière d'éthique, et d'éthique sociale tout particulièrement, en un sens conventionnel³³. C'est bien, en effet, dans sa théologie de la présence de Dieu au monde et l'articulation à laquelle elle conduit entre théorie chrétienne de l'histoire, foi religieuse et éthique théologique de la réponse qu'il faut chercher la pointe de l'apport niebuhrien pour penser une éthique de la responsabilité sociale. C'est pourquoi nous nous rangeons du côté de ceux pour lesquels la fécondité de l'approche de Niebuhr dans le champ social est réelle pour penser, comme chrétiens, notre mission en ce monde où Dieu est présent :

« la vision théologico-éthique de Niebuhr n'est pas simplement un appel à la passivité et à une attente dans la foi. Elle demande aussi des initiatives et un engagement pro-actif. [...] La position de Niebuhr exige des personnes et des communautés qu'elles produisent des incarnations prophétiques et pionnières de la foi radicale, à la fois en tant que modes d'existence responsables et en tant que modèles qui puissent enrichir les imaginations morales appauvries de compagnons dans un temps non eschatologique. Quand et où ces choses se produisent, aurait dit Niebuhr, il y a l'Église véritable. Et là, au milieu d'eux, Niebuhr le croyait, sera Jésus Christ, le pionnier et celui qui accomplit la foi radicale dans le Dieu souverain. »³⁴

Christian Pian
*Enseignant en théologie morale
Institut Catholique de Paris*

³² R. Melvin Keyser, *Roots of Relational Ethics: Responsibility in Origin and Maturity in H. Richard Niebuhr*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1996, p. 167-168.

³³ Un sens conventionnel qui serait celui des tenants d'une théologie libérale typiquement. Or, ce point de vue est implicitement et spontanément adopté par plusieurs commentateurs de Niebuhr lorsqu'ils critiquent le caractère insuffisamment prescriptif de son éthique ou la passivité et le fatalisme supposés qui s'y rattachent.

³⁴ James W. Fowler, *To See the Kingdom: The Theological Vision of H. Richard Niebuhr*, Nashville and New York, Abingdon Press, 1974, p. 268-269.