

Mal contenu et liberté ordonnée dans la pensée juridique de Luther, Hegel et Schelling *

Horst FOLKERS

Professeur à l'Université de Heidelberg

RÉSUMÉ. — I. — Introduction. II. — Droit et charité dans l'écrit de Luther sur l'autorité. — A. La thèse initiale de Luther. — B. Structure et contenu de la première partie de l'écrit sur les autorités. — C. La « pièce principale » du traité et le miroir du prince à l'usage du prince chrétien. III. — Les conséquences de la pensée juridique de Luther sur l'État moderne. — A. La position de Luther à l'égard du droit civil. — B. L'utopie juridique de Luther. — C. Luther et le concept moderne de la situation de l'homme dans la société. IV. — La réception de la doctrine luthérienne dans la pensée juridique de Hegel et Schelling. — A. La critique hégélienne de la moralité et du rapport qu'il établit entre État et société, à la lumière du traité de Luther sur l'autorité. — B. Le luthéranisme de Schelling dans sa dernière doctrine de l'État.

I. — INTRODUCTION

C'est au début de l'année 1523 que parut le texte majeur de Luther sur le droit, intitulé : « De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance ». A cette époque, Luther menait encore sa vie de moine dans son couvent des Augustins de Wittemberg, portant la bure et prenant part à la vie communautaire ¹. Pourtant les décisions qui entraînèrent l'éclatement de la chrétienté médiévale, ou, pour le dire autrement, par lesquelles la puissance de l'église médiévale du pape fut rompue pour laisser place à l'Europe des Temps modernes, ces décisions étaient déjà prises en 1523, aussi bien du côté de l'ancienne Europe que de celui de Luther.

Examinons d'abord les décisions de la vieille Europe. En janvier 1521, Luther était excommunié par une bulle du pape et mis au ban de l'Église ; il fut néanmoins convoqué à la Diète de Worms, devant l'Empereur et son royaume ; Luther alors, en adjurant la parole de Dieu dans la sainte Écriture, ne recusa en rien ses propres textes. C'est ainsi

* Texte traduit par Madame Élisabeth Kessler (Cambrai).

¹ Pour la précision historique, on peut se rapporter maintenant à la grande biographie de Luther par Martin Brecht, *Martin Luther*, en 3 volumes, Stuttgart, Calwer, 1981-87).

qu'en mai 1521, la Diète de Worms à son tour proclama Luther mis au ban de l'Empire, en l'absence de son souverain, le prince électeur Frédéric le Sage. N'importe qui avait désormais le droit et le devoir de le livrer à l'autorité, ou de le tuer. Ainsi les deux puissances de la chrétienté, celle du monde et celle de l'Église, s'étaient réunies pour exprimer la condamnation de Luther, en ce monde et dans l'autre. Luther avait été condamné de droit, mis au ban de l'empire et de l'Église, et devait le rester toute sa vie.

Mais à la vérité, et alors que personne ne pouvait le savoir à cette époque, la puissance de l'histoire du monde avait fait tomber sa décision contre les puissances condamnantes, les deux bras armés du *corpus christianum*². L'union de la puissance spirituelle avec la puissance temporelle s'est brisée à la personne de Luther et la cause qu'il défendait. L'excommunication du pape y perdit sa pointe mortelle, et le bannissement de l'Empire, qui de toute sa vie ne put être exécuté, était condamné au déclin historique. De fait depuis le jugement de Luther, et de droit depuis la paix religieuse d'Augsbourg en 1555, l'Empire abandonnait sa puissance de décision en affaires religieuses.

Ainsi dans le cas de Luther, c'est le condamné qui fit le véritable procès de ses juges – sans que lui-même ait rien fait d'autre que d'interpréter l'Écriture sainte et prêcher la Parole de Dieu. De son côté aussi les décisions étaient tombées en 1523. Ses écrits de l'année 1521 détruisaient les fondements spirituels de l'Église médiévale en tant qu'on en déduisait un droit canon contraignant. Dans l'écrit « Sur la confession », Luther exposait que la confession était bonne et utile, mais que nulle conscience ne pouvait être forcée à se confesser ; à propos des vœux monastiques, il enseignait qu'ils étaient possibles au titre d'une discipline personnelle, mais non pour atteindre un état de sainteté plus grande devant Dieu, et en ce sens ils ne liaient personne et détournaient même de la grâce de Dieu. Luther vidait ainsi les monastères, ralliait à la Réforme des hommes à l'esprit religieux et plus tard aussi des femmes. En 1521, les premiers prêtres s'étaient mariés, et le prêtre, en famille, retrouvait la forme habituelle de la vie religieuse des premiers temps de l'Église. Son écrit sur le mésusage de la Messe déclarait contraires à l'Écriture les messes dites pour sauver les morts du Purgatoire et il priva ainsi les paroisses de leur plus importante source de revenus. En septembre 1522 enfin, parut pour la première fois le *Nouveau Testament* dans la traduction de Luther. Le livre qui a contribué d'une manière unique à la formation de la nation était remis entre ses mains. Sans ce livre la formation de la langue nationale allemande est aussi inconcevable que celle de la langue française sans la cour du roi.

Ainsi en 1522 les décisions se faisaient face, la décision des deux glaives de la chrétienté, et la décision de Luther pour la vérité à partir de la seule parole de l'Écriture, *sola scriptura*. Dès la même année, quelques princes adversaires de Luther interdirent la vente de la traduction du Nouveau Testament, et les exemplaires vendus devaient être rendus. D'après le droit existant, les princes en avaient non seulement le droit mais aussi l'obligation. Luther réagit rapidement comme il l'avait fait par le passé lors de décisions prises contre lui qu'il estimait incompatibles avec le droit divin, et donc comme non valable : l'écrit *De l'autorité temporelle* fut rédigé en cette même année 1522 et parut en 1523.

² Martin Heckel, « Luther und das Recht », *Neue Juristische Wochenschrift* 36, 1983, p. 2521-2527 ; *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck, 1983.

II. — DROIT ET CHARITÉ DANS L'ÉCRIT DE LUTHER SUR L'AUTORITÉ

A. — *La thèse initiale de Luther*

Ce texte de vingt-six pages *in quarto* se divise en trois parties ³. La première, la plus étendue, contient le fondement de la puissance juridique comme tâche incombant à l'autorité gouvernementale de l'État, la deuxième considère la limite de la puissance de l'État, la troisième partie propose un miroir du prince à l'usage des princes chrétiens.

Les principales décisions sont prises dès la première partie, qui pose les fondements de l'écrit. Bien que ces quelques pages aient suscité une grande attention dans les études luthériennes de notre siècle ⁴, la compréhension des principes qui les gouvernent peut révéler bien des choses nouvelles.

Luther lia deux stratégies hétérogènes d'argumentation bien distinctes qu'il maniait avec maîtrise à une synthèse nouvelle. La force de sa pensée dans ce texte est à la fois celle d'un exégète de la Bible et celle d'un érudit scolastique. Luther possédait une méthode d'interprétation de la Bible qui, partant de la distinction augustinienne entre la *civitas Dei* et la *civitas diaboli* découvrait une signification nouvelle fondamentale de l'Écriture sainte ⁵. Il considéra la déclaration de l'apôtre disant que l'esprit vivifie, mais que la lettre tue (2, Co. 3, 6) comme règle herméneutique pour toute interprétation de l'Écriture. La parole biblique, correctement comprise, est une parole qui fait vivre dans un monde destiné à la mort. Si l'Écriture est lue comme Évangile, elle conduit à la vie, si on commet le contresens de la lire comme loi, elle tue. La deuxième méthode dont se servait Luther héritait de la conceptualisation scolastique, dont l'essence est l'art de la distinction. Si chaque concept reçoit d'abord son esquisse la plus nette en étant opposé à

³Nous citons le *Traité de l'autorité temporelle (Obrigkeitsschrift)* indiqué plus loin par la lettre O), d'après l'édition la plus accessible : Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, édités par Karin Bornkamm et Gerhard Ebeling, Bd. IV, Frankfurt am Main, Insel, 1982, p. 36-84. Nous avons cependant comparé toutes nos citations avec l'édition critique de référence : *Martin Luthers Werke* (Weimarer Ausgabe: WA. Bd. II, Weimar, 1900 p. 229-281). Partout où c'était possible, j'ai rétabli le vocabulaire originel (par ex. « hell » pour « eindeutig », « exempel » pour « Vorbild »).

⁴Johannes Heckel, *Lex Charitatis*, 1953, rééd. 1973, Köln-Wien, Böhlau ; *Das blinde undeutliche Wort "Kirche"*, Köln, Graz, 1964. Heinrich Bornkamm, *Das Jahrhundert der Reformation*, 1961, rééd. en 1983 chez Insel, Frankfurt am Main. Gerhard Ebeling, *Lutherstudien*, Bd. I-III, Tübingen, Mohr, 1971-1985 ; *Luther, Einführung in sein Denken*, Tübingen, Mohr, 1964. Ulrich Duhrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart, Klett, 1970. Heinz-Eduard Tödt, « Die Bedeutung von Luthers Reiche- und Regimentenlehre für heutige Theologie und Ethik », édité par Niels Hassermann, *Gotteswirken in seiner Zeit*, Bd. II, Hamburg, Lutherisches Verlagshaus, 1980, p. 52-126. Heinz-Horst Schrey, *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. Dans le domaine français, cf. Marc Lienhard, *Martin Luther*, Paris-Genève, Centurion, Labor et fides, 1983. Gérard Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, 2 vol., Paris-Genève, Cerf, Labor et fides, 1991, en part. p. 218-227.

⁵Cf. Gerhard Ebeling, *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, 1951 ; Peter Stuhlmacher, *Von verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen, Vandenhoeck, 1979, § 711 : « Der hermeneutische Neuanfang der Reformatoren », p. 90-101 ; cf. le panorama éclairant de Duchrow, p. 442.

son contraire, son contenu n'est finalement déterminé qu'à raison d'une exacte délimitation de son domaine de validité, par laquelle il se trouve pensé avec son contraire au sein d'un concept supérieur.

Luther a uni ces deux stratégies avec une grande circonspection. Il se saisit d'une part des affirmations bibliques dans leur signification la plus radicale et montre d'autre part au moyen de nouvelles distinctions le caractère évangélique et vivifiant de ces paroles. Au cours de son écrit, il se livre à des distinctions et des classements inusités et déclenche un feu d'artifice dialectique qui étonne d'abord le lecteur non prévenu en ne lui laissant aucune marge de contradiction, pour déployer finalement au regard du lecteur assidu tout l'ensemble de la démarche dans une totale transparence.

La première partie est une exégèse de l'Écriture sainte dans sa structure fondamentale, sur laquelle s'érige le tout. Ainsi Luther oppose à l'injonction de Paul commandant d'être soumis à l'autorité, l'éthique de la charité du sermon sur la montagne. La parole évangélique de Matthieu 5, 39 : « Ne résistez pas au mal », se trouve opposée à celle qui conseille d'être soumis à l'autorité, parce que « ce n'est pas en vain qu'elle porte le glaive », Rom., 13, 4. Depuis toujours les commandements du *Sermon sur la montagne* ont fait difficulté pour la théologie chrétienne. Ne visent-ils pas à supprimer toute puissance établie ? Luther ne craint pas de radicaliser la formule : « Ne résistez pas au mal » en la prenant à la lettre. Il est tout à fait conscient que cette parole du Christ prise à la lettre attaque effectivement et détruit le droit dans son noyau. Le droit de ce monde ne peut exister s'il n'est pas appliqué ni sanctionné, c'est-à-dire imposé par la puissance et le cas échéant par la force de l'autorité en place. Mais celui qui, dans un conflit, renonce à son droit et ne résiste pas au mal, se passe très bien de l'autorité et de son pouvoir. Luther conclue la relation directe de Matthieu 5, 39 avec le conflit juridique non seulement du contexte, mais encore de ce que la première partie du sermon sur la montagne (Matt., 5, 22-48) n'est pour lui que l'inspiration messianique des Dix commandements, très exactement de la deuxième table des Dix commandements, qui règle juridiquement les principaux rapports sociaux. De même que l'annonce messianique et eschatologique du Royaume de Dieu commencé dès aujourd'hui restitue la volonté créatrice première de Dieu, de même l'interprétation des Dix commandements par Jésus, l'accomplissement de la loi (Matt. 5, 17) réalise la volonté créatrice originelle de Dieu, cachée dans ces commandements. Et de fait, dans le rythme du *Sermon sur la montagne*, la parole de Matthieu 5, 38 devient la référence centrale qui dénonce que la règle messianique rend inutile le droit contraignant de l'autorité. Le principe du talion signifie, dans l'interprétation de Jésus, non seulement que la vengeance du tort trouve sa mesure au tort subi, mais que l'on renonce à la vengeance. Car la vengeance, la résistance de droit au mal, selon le principe du talion, entraîne elle aussi qu'il soit répondu au mal par un autre mal, la chaîne du mal n'est donc pas brisée. La parole de Jésus nous renvoie au contraire à la possibilité de dénouer définitivement l'intrication où nous plonge le droit lui-même et de cesser de faire le mal. Même celui qui souffre de l'injustice peut échapper à l'obligation juridique, il n'a qu'à ne pas employer lui-même la violence, ni revendiquer pour lui celle de l'autorité. Celui qui ne résiste pas au mal, ne cesse pas pour autant de souffrir, mais il cesse d'être dépendant du droit et de l'État.

Ne résistez pas au mal, afin d'être libérés du droit, tel est le message de Matt. 5, 39 : résistez au mal par tous les moyens, y compris la violence, afin de donner force et

consistance au droit et à l'autorité, tel est au contraire le message de Rom. 13, 4. Cette antithèse, qui ne laisse d'abord entrevoir aucune perspective de réconciliation, est l'abrégé du texte luthérien. Cette manière d'opposer ainsi deux passages de l'Écriture, de façon à montrer clairement leur contradiction, illustre la familiarité de Luther avec les méthodes scolastiques de formation des concepts. La méthode qu'il emploiera pour résoudre la contradiction est aussi d'origine scolastique. Cette solution présuppose que la parole de Dieu ne peut se contredire, et que seule notre mésintelligence peut produire une contradiction. Pour écarter de telles contradictions apparentes, il faut procéder à une distinction, qui limite la portée des propositions contradictoires. Cette limitation confirme les deux thèses et en même temps les rend compatibles. D'accord avec la scolastique pour ce qui est de la méthode, il rejette pourtant vigoureusement la manière dont elle fut appliquée ici. Le grand œuvre de la scolastique en effet, pour rendre compatibles Matthieu 5, 39 et Romains 13, c'est-à-dire le commandement de la charité avec le commandement du glaive, avait consisté en une double distinction. Les paroles du Christ dans le *Sermon sur la montagne* n'étaient pas comprises comme des commandements (*praecepta*), mais comme des conseils (*consilia*), et ils ne devaient pas valoir pour tous les chrétiens, mais ils étaient particulièrement adressés aux clercs, c'est-à-dire à l'état parfait des prêtres et des moines. La grande unité de la chrétienté médiévale était ainsi construite : les commandements du Christ en accord avec la loi naturelle (Rom. 2, 15) valent pour tous, pour les parfaits au centre de la chrétienté sont aussi conseillés les commandements plus difficiles à remplir. C'est ainsi que l'unité de l'Église se nourrit de la sainteté de son centre.

Luther proteste vigoureusement contre ces deux distinctions. Non, les paroles du Christ ne sont pas des conseils, ce sont des « commandements rigoureux »⁶, ceux qui en font des conseils, comme les scolastiques, agissent comme des « sophistes »⁷, qui s'entendent à pervertir en leur contraire le sens des paroles claires. Celui qui ne veut comprendre le commandement du Christ que comme un conseil, fait de ce dernier un « menteur »⁸. Et les commandements ne valent pas seulement pour les clercs, non, ils valent pour tous les chrétiens, qui ont reçu en commun le statut de prêtres par le baptême, et leur perfection consiste « dans leur cœur, dans leur foi et dans leur charité »⁹. Mais si la parole disant : « ne résiste pas au mal » est un commandement rigoureux et s'il est valable pour tous, il faut alors procéder à d'autres distinctions pour la rendre compatible avec le passage de Romains 13. Selon le modèle de l'opposition augustinienne entre *civitas Dei* et *civitas diaboli*, Luther distingue le « Royaume de Dieu »¹⁰ qui embrasse les vrais chrétiens et le « royaume du monde »¹¹, qui rassemble les non-chrétiens, ceux qui ne s'occupent pas du commandement de Jésus, même s'ils sont baptisés¹². C'est la première distinction, car les paroles du Christ valent pour les vrais chrétiens, les non-chrétiens ne veulent pas les entendre, et « ne règlent pas leur action sur eux »¹³. L'autre distinction, qui entraîne la solution définitive de la contradiction,

⁶ O., p. 56 (31).

⁷ O., p. 42 (10) et 56 (30).

⁸ O., p. 37 (36).

⁹ O., p. 42 (22-27).

¹⁰ O., p. 42 (32-33).

¹¹ O., p. 42 (33) et 44 (28).

¹² O., p. 45 (22).

¹³ O., p. 45 (14).

est que le chrétien dans le monde « ne vit pas pour lui-même, mais pour son prochain »¹⁴, et fait en vue d'autrui et par charité, ce qu'il ne ferait pas pour lui-même.

Les changements qu'entraînent ces nouvelles distinctions dans le rapport entre le droit et la charité forment le noyau de la doctrine luthérienne sur les autorités. A une pensée qui distinguait centre et périphérie et le mode des degrés d'obligation et des degrés de sainteté, succède désormais une pensée qui distingue les chrétiens des non-chrétiens autant qu'un agir pour autrui d'un agir pour soi. La solution de Luther consistait à reconnaître dans la parole du Christ un commandement valable pour tous les chrétiens : il a interprété cette solution chrétienne, c'est-à-dire comme Réformation. Cependant, comme, selon sa distinction, la charité convient aux chrétiens, et non aux non-chrétiens¹⁵, et puisque le chrétien fait ce qui est droit, non parce qu'il vit pour lui-même mais parce qu'il vit pour autrui, on a interprété sa doctrine comme scission du *corpus christianum*, et finalement l'établissement d'une morale double¹⁶. Car désormais la communauté des baptisés est déchirée entre bons et mauvais chrétiens, a-chrétiens, non-chrétiens que l'in ne peut même pas reconnaître clairement et distinguer des autres par un signe extérieur comme le baptême ou l'ordination ou les vœux. Et maintenant, il doit y avoir une action extérieure du chrétien, consistant à exercer le ministère du glaive, mais qui ne permet pas d'en connaître les convictions chrétiennes profondes, puisque celles-ci ne lui permettent pas de porter le glaive pour lui-même ou pour les siens¹⁷. Aujourd'hui les malentendus et les difficultés de compréhension entre catholiques et protestants ont pour cause ce changement radical dans les distinctions entre la charité et le droit, nécessaires pour permettre aux commandements de la chrétienté de s'équilibrer entre eux. De fait, Luther détruit la société féodale du Moyen-Age, qui permettait à chacun de reconnaître aussitôt l'état d'une autre personne de façon extérieure. Il opère en effet une distinction spirituelle qui porte essentiellement sur le rapport entre l'individu et Dieu, et ce rapport n'est pas visible autrement que par tel ou tel acte de méchanceté ou d'amour. Cette distinction qui prétend être décisive, réunit au travers de tous les états de la société les chrétiens sous leur chef, le Christ, les non-chrétiens sous leur chef, le diable.

B. — *Structure et contenu de la première partie de l'écrit sur les autorités*

Commandée par cette distinction, la première partie du traité sur l'autorité répond dès lors à une structure parfaitement claire. La première section¹⁸ expose l'impératif biblique du glaive (Rom. 13 et parallèles) pour fonder la puissance des autorités, « parle puissamment ce que dit le Christ : Il vous a été dit, œil pour œil, dent pour dent...

¹⁴ O., p. 48 (20-21).

¹⁵ O., p. 47 (13).

¹⁶ Cf. Ernst Troeltsch, qui reproche à Luther « une double morale, obéissant à des principes directement opposées » (« Les doctrines sociales des groupes et des églises chrétiennes », *Ges. Schriften*, I, Tübingen, Mohr, 1912, p. 488, rem. 223). Cf. aussi Duchrow, *op. cit.*, p. 540.

¹⁷ O., p. 51 (3).

¹⁸ Comme Luther compte lui-même les paragraphes du *Traité sur les autorités*, on ne contestera pas notre dénombrement. Il comprend le septième et dernier paragraphe comme un résumé, en les commençant par les mots : « *Und summa summarum* ».

mais moi je vous dis, ne résistez pas au mal »¹⁹ (Matt. 5, 38 et parallèles, en particulier Rom. 12, 19). Ainsi la deuxième section oppose ce commandement de charité directement au commandement du glaive de la première section. La troisième section, suivant la distinction entre le règne de Dieu et le règne du monde, décrit le royaume de Dieu tel qu'il a été inauguré par la parole du Christ. Sous le « régiment » du Christ le droit n'est plus nécessaire, parce que « chacun y fait volontairement bien plus que ce que toutes les lois et enseignements pourraient exiger »²⁰. La quatrième section au contraire présente le règne du monde et la nécessité d'un « autre régiment », que Dieu « procure » aux méchants²¹. Cet « autre » régiment, à savoir le gouvernement du monde, a été institué à cause de la méchanceté – car « le monde entier est mauvais »²², et si on laissait faire ces hommes, ils seraient comme des bêtes sauvages, et « le monde serait ravagé »²³ – mais il est utile aux bons, car il limite l'action de la méchanceté, dans cette mesure le régiment du monde a les visées adverses de celles du diable, qui reste à la tête du monde et le gouverne. Comme le monde n'est pas fait de chrétiens, et comme les chrétiens sont rares, seuls les deux régimes ensemble, quoiqu'opposés par leurs moyens²⁴, sont capables d'assurer le salut entier de l'homme, de son corps et de son âme.

Cette première partie culmine dans les sections cinq à sept. Une distinction supplémentaire, entre ce que le chrétien fait pour lui et ce qu'il fait pour autrui, permet de résoudre la contradiction entre l'impératif du glaive et celui de la charité. La cinquième section traite du chrétien en tant que sujet soumis aux autorités selon Rom. 13, la sixième du chrétien en tant qu'il exerce l'autorité ou qu'il est à son service, la septième et dernière section en revanche éclaire la prédication du Christ et elle montre que si Jésus lui-même « n'a pas porté l'épée »²⁵, il est pourtant exemplaire, « exemplum »²⁶, même pour le ministère du glaive.

L'argumentation de ces trois sections demande à être examinée plus précisément. Si le chrétien qui agit selon la parole du Christ en Mat. 5, 39, n'a pas besoin lui-même du droit ni du glaive, la question se pose de savoir s'il doit pourtant se soumettre à l'autorité, selon le commandement de saint Paul : « Que tout le monde soit soumis à l'autorité » (Rom. 13, 1). L'argument, nouveau dans l'histoire de l'interprétation des Écritures, et en ce sens surprenant, à savoir qu'un chrétien « ne vit pas sur terre pour lui-même, mais pour son prochain »²⁷, permet à Luther d'empêcher que le royaume de Dieu et le royaume du monde ne se séparent. Car le chrétien, bien qu'il vive dans le royaume de Dieu, vit en même temps dans le royaume du monde. Le chrétien de fait n'a pas besoin des autorités, mais il doit pourtant leur être soumis, parce que le glaive de

¹⁹ O., p. 41 (28-31).

²⁰ O., p. 43 (24-25).

²¹ O., p. 44 (33-34).

²² O., p. 45 (7).

²³ O., p. 45 (10-11).

²⁴ Cf. Duchrow, *op. cit.*, (Anm. 6), p. 492.

²⁵ O., p. 55 (32).

²⁶ O., p. p. 48 (20-21).

²⁷ O., p. 48 (19).

l'autorité est « utile »²⁸ à son prochain. Ainsi le chrétien fera tout pour que « le pouvoir soit tenu en honneur et crainte »²⁹.

Reste la question traitée par la sixième section, qui demande si le chrétien peut exercer lui-même l'autorité ou être à son service : s'il est prince, peut-il brandir le glaive, s'il est bourreau, peut-il exécuter la sentence³⁰ ? Car le commandement de Rom. 13 ne s'adresse expressément qu'aux sujets de l'autorité, non à l'autorité elle-même. Luther doit ici dépasser l'instruction de saint Paul en Rom. 13. Il trouve alors en d'autres passages de l'Écriture l'exemple de païens convertis au christianisme et néanmoins au service de l'autorité, le centurion Corneille et le chancelier d'Éthiopie (Act. 8, 27), à qui l'on n'avait pas interdit d'exercer leurs fonctions. Même Rom. 13, « ce texte clair et fort »³¹, comme dit Luther, affirme nettement que l'autorité est soumise à la volonté de Dieu. Toute autorité, même celle des païens, est *diakonos* (Rom. 13, 4) et *leitourgos*, c'est-à-dire servante de Dieu (Rom. 13, 6). Un chrétien devra donc se garder de tout scrupule à porter lui-même le glaive de ce monde, « qui est l'œuvre même de Dieu, son ordre et sa création »³². Le chrétien aura donc le droit d'accomplir précisément ce service de Dieu. Certes dans ces fonctions, le chrétien servira « des œuvres entièrement étrangères »³³, mais c'est pour être utile aux autres qu'il portera l'épée et seulement pour les défendre des méchants, non pour son propre profit. C'est pourquoi aussi il peut laisser leur pleine validité de commandement aux paroles du Christ en Matt. 5, 39, car dans sa propre cause, le chrétien ne résiste pas au mal. « Ainsi les deux vont très bien ensemble... tu résistes au mal et en même temps tu n'y résistes pas »³⁴ – tel est le point culminant insurpassable de la dialectique de Luther, qui relie par la juste distinction double deux commandements de l'Écriture en contradiction directe l'un avec l'autre, de telle sorte qu'ils puissent subsister sans dommage et même « qu'ils aillent *très bien* ensemble »³⁵.

Mais dans la septième et dernière section, tout va encore bien mieux. Car ce n'est pas seulement l'impératif du glaive qui justifie l'autorité chrétienne, elle trouve en effet sa véritable raison dans le commandement de la charité et dans les paroles mêmes du Christ disant : « Ne résistez pas au mal ». Luther lit cette phrase dans le contexte de la première partie du Sermon sur la montagne, quand le Christ annonce qu'il ne vient pas supprimer la loi, mais l'accomplir (Matt. 5, 17). Le Christ accomplit la loi d'une double manière. Il délivre de la loi ceux qui écoutent sa parole et s'y tiennent³⁶, parce qu'ils font librement davantage que ce qu'exige la loi, « le royaume des cieux est à eux »³⁷. Mais pour ceux qui n'écoutent pas sa parole ni ne s'y tiennent, il accomplit *aussi* la loi, puisqu'il la laisse subsister et la confirme. De cette façon, bien que les non-

²⁸ O., p. 48 (29-30), cf. Rom. 13, 7.

²⁹ O., p. 50 (18).

³⁰ O., p. 53 (34).

³¹ O., p. 54 (4-5).

³² O., p. 50 (24-25).

³³ O., p. 50 (34), 51 (2).

³⁴ O., p. 50 (34).

³⁵ Il est dit du Christ : « car il attire les siens au dehors », O., p. 57 (28), hors de la loi, hors du monde, dans le ciel.

³⁶ O., p. 57 (24).

³⁷ O., p. 37 (19).

chrétiens restent sous la menace du glaive, ils gagnent encore par dessus le marché, car à eux aussi l'Évangile est annoncé, qui les libérera de l'épée.

Dans leur antithèse qui marquait le point de départ, le commandement de l'épée semblait « ne pouvoir subsister » contre le commandement de charité³⁸. Il est pourtant montré ensuite, quand il s'agira du commandement du glaive, qu'il est compatible avec le commandement de charité, même pour l'autorité chrétienne, qui porte elle-même l'épée. Et c'est finalement dans la lumière du commandement de charité du Christ que se manifeste la vérité du commandement du glaive, que se trouve embrassée la charité et fondé le glaive. Ainsi le service qu'a exercé le Christ, service de la parole de Dieu dans la prédication, devient le modèle de tous les services, même le service de l'épée. Seul le ministère de la prédication est un service absolu. Le Christ n'a exercé aucun autre ministère afin que toutes les autres tâches soient accomplies librement et que le seul amour pour elles nous y oblige³⁹. Tous les chrétiens ne sont pas tenus d'assurer la même mission que le Christ, quand bien même ils le pourraient, mais leur devoir est d'assurer leur fonction à la manière dont le Christ a exercé sa propre mission d'enseignement.

Dans cette perspective finale, l'autorité exercée dans le ministère du glaive ne consiste plus seulement, comme au début, où elle était nommée « l'autre régiment » de Dieu, à contenir le mal. L'autorité du prince chrétien est bien plutôt une liberté ordonnée dans le monde. Par l'établissement du droit, l'autorité crée un espace pour la prédication de l'Évangile et les œuvres libres de la charité. Au sommet de son traité, la charité et le droit se retrouvent intimement liés : la prédication du Christ crée un espace pour le glaive temporel et ce glaive fait un espace pour la prédication de l'Évangile et les œuvres de la charité⁴⁰.

C. — La « pièce principale » du traité et le miroir du prince à l'usage du prince chrétien

Le regard peut maintenant se tourner vers la deuxième partie du traité, qui représente son véritable but, et que Luther a nommé pour cela « la pièce principale »⁴¹. La première partie traite de l'usage juste du glaive (*usus*), la deuxième partie en définit la limite, c'est-à-dire son mésusage (*abusus*). C'est l'Évangile et la prédication évangélique qui tracent cette limite, car le chrétien est tenu d'annoncer l'Évangile en vue du salut de son âme. Chaque fois qu'une autorité se met à empêcher la prédication de l'Évangile, elle abuse de son pouvoir. Elle n'est plus couverte par Rom. 13, elle cesse de servir Dieu et devient tyrannique, parce qu'elle « attaque Dieu dans son régiment »⁴². Mais

³⁸ O., p. 52 (26-28).

³⁹ O., p. 44 (33).

⁴⁰ C'est pourquoi il faut donner raison à Ernst Wolf. « Les deux régiments sont l'expression de l'amour que Dieu témoigne à l'homme » (« La "doctrine luthérienne" des deux royaumes » 1958-59, réimp. dans Schrey, *op. cit.*, Anm. 6, p. 142-164). Cf. aussi Duchrow, qui utilise cette thèse de Wolf contre J. Heckel, qui pour sa part interprète le régiment de Dieu dans le monde comme régiment d'un « amour enveloppé de sévérité » (*ibid.*, LC, p. 55).

⁴¹ O., p. 59 (32).

⁴² O., p. 60 (24-25).

contre le tyran, la résistance n'est pas seulement permise, elle est requise⁴³. Certes le chrétien ne doit pas résister à la violence, il doit la subir sans lui résister par la force. C'est donc par sa parole que le chrétien doit résister, en refusant de souscrire aux abus de pouvoir, ou « de la servir ou de la suivre ou de lui obéir par le moindre geste du pied ou du doigt »⁴⁴, car il y va de son salut. Ainsi la doctrine luthérienne de la résistance, qui retire la religion à l'emprise de l'État, est-elle à la fois pacifique et radicale, non violente et résolue aux dernières extrémités. L'époque des idéologies d'État aurait trouvé en Luther leur plus farouche opposant. Les limites fixées par Luther, établissant que le droit ne peut gouverner la conscience, que l'hérétique ne peut être puni qu'en parole et non par le glaive, se sont maintenues dans l'histoire et font désormais partie intégrante de toute constitution juridique libre.

La troisième partie, qui conclut l'écrit sur l'autorité, donne quelques conseils pour le règne temporel du prince chrétien. Cette charge est dégagée de toute prescription émanant de l'Église, la prédication a pour tâche d'« instruire le cœur du prince »⁴⁵, à l'exemple de Salomon⁴⁶ priant Dieu de lui donner un « cœur sage ». Le prince, dans les affaires du monde, ne gouverne pas ses sujets pour soi, mais pour eux et pour leur utilité. Cette attitude à l'égard des choses du monde fait sa place à la libre raison aussi bien qu'au droit naturel. Si le chrétien dans le monde dispose de la liberté propre à la charité, il a donc aussi la liberté d'user de sa raison. La nature même nous enseigne, comme le fait la charité, « que je dois faire aux autres ce que je voudrais qu'il me fût fait »⁴⁷, la norme du droit naturel est donc pour Luther la règle d'or sous sa formulation positive, telle qu'elle est enseignée par le Christ dans le *Sermon sur la montagne* (Matt. 7, 12). Le devoir de l'autorité, selon le droit naturel, est d'établir et de sauvegarder le droit. La tâche la plus importante incombe au prince dans sa fonction de juge. Mais dans toutes les affaires juridiques, l'équité est plus importante que le droit positif. En accord avec la scolastique aristotélicienne, Luther donne à l'équité une place considérable et dominante dans le domaine du droit, « afin qu'en tous temps et sur toute loi exerce son droit suprême et reste maîtresse la raison »⁴⁸. Aristote enseignait que si le droit donne la règle dans tous les cas, l'équité prononce le jugement sur le cas particulier, l'équité est la raison du droit, elle dit comment la règle s'adapte au cas particulier⁴⁹. La véritable autorité juridique y suffit, et elle ne se montre jamais plus clairement qu'en décidant correctement du cas particulier contre la règle. Cette autorité achève et parfait l'image que se fait Luther du prince chrétien.

⁴³ J. Heckel prend soin d'y faire référence : « le chrétien doit porter témoignage pour le droit à la face du tyran » (*ibid.*, p. 300).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 67 (36) et 68 (2).

⁴⁵ O., p. 75 (7).

⁴⁶ O., p. 74 (32-36) et p. 82 (4-8), cf. 1 Co. 3, 9.

⁴⁷ O., p. 82 (24-25), cf. Matt. 7, 12.

⁴⁸ O., p. 74 (11-13). Comme le prince doit estimer, en se servant de sa propre raison, « quand et où il faut appliquer le droit dans sa rigueur, ou au contraire l'atténuer » (O., p. 74 (10-11)), il est manifeste que l'équité en tant qu'elle accomplit le droit, est une affaire de la raison.

⁴⁹ Cf. *Éthique à Nicomaque*, Livre V; 1137 a31-1138 a2. Équité et justice sont toutes deux chez elles dans le royaume du droit, pourtant l'équité est la meilleure (1137 b 11), car là où la loi en raison de sa généralité est déficiente, c'est l'équité qui la corrige (1137 b 26-27).

III. — LES CONSÉQUENCES DE LA PENSÉE JURIDIQUE DE LUTHER SUR L'ÉTAT MODERNE

Si nous résumons l'œuvre de Luther et son influence, il apparaît que ses distinctions fondamentales ouvrent une nouvelle époque. Nous voulons les éclairer selon trois directions.

A. — *La position de Luther à l'égard du droit civil*

Examinons d'abord de manière critique une conséquence au moins indirecte de la distinction entre royaume du monde et royaume de Dieu. Parce que Luther pense la question du droit à partir de ses extrêmes, à savoir l'application de la puissance de l'autorité d'une part, et le renoncement à la violence d'autre part, même quand c'est moi qui subis un tort, il a donc été conduit à négliger la sphère intermédiaire du droit entre égaux, la *justitia civilis*. Sa question initiale oppose la puissance de l'autorité et la charité. Sa réponse consiste à déduire de la charité le pouvoir même de l'autorité – il semble qu'il n'y ait plus de place pour le droit qui règle des conflits entre égaux. La loi commune des chrétiens exige que la charité soit le rapport normal au prochain. Mais comme selon Matthieu 5, 38, la charité suppose le renoncement à la violence et au droit, même à l'égard de celui qui me fait du tort, Luther tend à identifier l'amour du prochain avec l'acceptation « volontaire et joyeuse » des torts ⁵⁰. Ainsi l'inévitable tension entre la justice et la charité, dans la forme qui lui est donnée dans le Nouveau Testament ⁵¹, semble perdue de vue. En effet, non seulement l'opération première de la charité consiste à instituer le droit dans le rapport au prochain, non seulement l'amour du prochain s'exprime d'abord dans les formes du droit – ne pas faire de tort au prochain, reconnaître son droit et le respecter, le traiter avec équité – mais il entre aussi dans la relation au prochain que le droit lui-même soit l'espace où puisse jouer la charité. La dignité de l'autre est observée dans le respect que nous lui témoignons, non dans l'amour que nous avons pour lui. Le respect des personnes entre elles parce qu'elles sont douées des mêmes droits n'est pas nécessairement mais régulièrement présupposition aussi de la charité, parce qu'il est le fondement même de la charité – mais la charité ne cesse pas, si l'autre n'use pas de ses droits comme moi, soit parce qu'il est un malfaiteur, soit parce qu'il est faible. Lorsque chacun « observe le droit » ⁵², nul ne saurait subir de tort et si chacun fait son devoir, on évite l'apparence que les chrétiens se battraient à cause de la charité pour les places inférieures, comme les non-chrétiens pour les meilleures ⁵³. On a souvent remarqué qu'un défaut fondamental de la doctrine du droit originaire au luthéranisme consiste en ce qu'elle insiste davantage sur la relation qui doit exister entre l'autorité et ceux qui lui sont soumis, et donc à l'obéissance qu'on lui doit, plutôt que

⁵⁰ O., p. 43 (19), cf. aussi p. 47 (11).

⁵¹ Dans notre contexte, voir surtout le rapport de Matt. 5, 6 à 5, 7, le rapport de Matt. 5, 33 à Matt. 5, 38, le rapport de Rom. 14, 17 à Gal. 5, 22 et finalement Matt. 7, 12, passage que Luther a aussi repris dans le traité de l'autorité.

⁵² O., p. 43 (20).

⁵³ Luther cite Luc, 14, 10 « Lorsque tu es invité à la noce, prends la place inférieure », et il ajoute : « afin que personne ne désire être supérieur à autrui, mais que chacun soit l'inférieur des autres », car alors Christ est le seul supérieur (O., p. 72 (13-20)).

sur le respect dû au droit d'autrui, dans les relations entre ceux qui ont des droits égaux. Le canoniste protestant Dombois, considérant cette tendance à passer par dessus le droit pour aller directement à la charité, parle d'une « névrose juridique endémique » dans les églises de la Réforme⁵⁴. Il nous invite à reconnaître, à la lumière de la grâce du Christ, le droit comme un statut positif, que Dieu lui-même met en place par le baptême – *sala gratia*⁵⁵. L'accomplissement de la loi selon Matthieu 5, 17, a d'après Luther aussi pour but de maintenir le droit, c'est-à-dire la puissance de l'autorité. Quand Luther exige du chrétien de « faire tout ce qu'il peut pour maintenir le pouvoir en vigueur, honneur et crainte »⁵⁶, il faudra que dans l'État moderne, de droit et de justice sociale, le chrétien use de son droit et aide le prochain à faire de même. On peut tenir en haute estime les services que Luther a rendus pour le développement d'une autorité gouvernementale, qui se préoccupe de l'aisance de ses sujets, érige leurs droits et constitue un État, qui les garantit. Aujourd'hui, sous les conditions d'une autorité légitimée par la démocratie, il faut renforcer auprès des citoyens la conscience de leur responsabilité dans l'établissement et le maintien du droit, qu'ils ne sauraient assumer sans user de leurs propres droits.

B. — *L'utopie juridique de Luther*

La distinction luthérienne entre le gouvernement spirituel et le gouvernement temporel est devenue un élément constitutif pour la conception moderne du droit. Elle a décléricalisé le droit séculier sans le rendre étranger aux critères de la foi, en même temps qu'elle a libéré la communauté religieuse des interventions juridiques étrangères à son domaine. « Dieu ne veut ni ne peut laisser personne gouverner l'âme que lui seul »⁵⁷. Le monde a ainsi gagné en sécularité et l'Église en spiritualité. L'idée d'un royaume de Dieu, que Luther réserve aux vrais chrétiens, est devenue un élément constitutif des utopies juridiques modernes qui ont le concept d'une société sans droit, libérée de toute contrainte étatique. Luther dit à propos des vrais chrétiens, ceux qui obéissent sans réserve au commandement de la charité du Christ : « Ces gens n'ont besoin ni du glaive ni du droit de ce monde. Et si le monde entier n'était fait que de vrais chrétiens, c'est-à-dire de vrais croyants, il n'y aurait plus ni prince, ni roi, ni maître, et le glaive et le droit ne seraient ni nécessaires ni utiles »⁵⁸.

Fichte a subi cette influence, qui se manifeste dans l'utopie juridique de sa dernière doctrine de l'État⁵⁹. Ce qui était foi chrétienne devient chez lui foi dans le progrès de

⁵⁴ Hans Dombois, « Grundlagen und Grundzüge der Kirchenrechtslehre », in *Was ist Theologie ?*, Georg Picht (Hg.), Stuttgart, Kreuzverlag, 1977, p. 261-275, ici p. 261.

⁵⁵ La pensée profonde de Dombois est que dans la grâce de Dieu, c'est le droit voulu par Dieu qui s'accomplit. Parce que « Dieu lui-même donne librement », il suit que « cette détermination positive de l'existence de l'homme dans le droit est la grâce » (Hans Dombois, *Recht der Gnade*, Bd. I, Witten, Lutherverlag, 1961, p. 81).

⁵⁶ O., p. 48 (28-30).

⁵⁷ O., p. 22-23.

⁵⁸ O., p. 43 (12-16).

⁵⁹ J. G. Fichte, « Die Staatslehre oder das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreich » (Vorlesung 1813, publication posthume 1820), in *Fichtes Werke*, hrgg. von Immanuel

l'obéissance de chacun à la raison. Fichte identifie le royaume des cieux sur la terre promis par le christianisme, avec le règne du droit rationnel. C'est ainsi qu'il en vient à espérer qu'« un jour, dans le royaume du christianisme, les gouvernements et les contraintes traditionnelles tomberont peu à peu en sommeil, car ils ne trouveront plus rien à faire »⁶⁰. A partir de ce texte de Fichte, l'idée d'une mise en sommeil du droit coercitif, c'est-à-dire de l'État, passe à Friedrich Engels. C'est dans l'*Anti-Dühring* que l'on trouve l'idée que l'État, après la révolution prolétarienne, n'a pas besoin d'être supprimé, car il « dépérit »⁶¹. Cette même idée du dépérissement de l'État sous des conditions socialistes se retrouve chez Ernst Bloch, dans son livre intitulé *Droit naturel et dignité humaine*, qui est la plus importante contribution au concept socialo-marxiste du droit⁶². La condition obligatoire, formulée par Luther, pour l'instauration d'un règne de Dieu libéré du droit, est bien évidemment oubliée. On ne peut se passer du droit que si d'abord le monde s'est « rempli de vrais chrétiens »⁶³.

C. — Luther et le concept moderne de la situation de l'homme dans la société

L'avenir a été formé aussi par la deuxième distinction opérée par Luther, entre ce que le chrétien est et fait pour lui-même et ce qu'il est et fait dans le monde, au service du prochain. Elle se fonde sur la validation de l'homme intérieur (Eph. 3, 16) vis-à-vis de son statut social perceptible. « Celui qui a le plus de foi et d'amour, celui-là est parfait, qu'il soit pour l'extérieur homme ou femme, prince ou paysan, moine ou laïc »⁶⁴. Le concept moderne de l'homme se déploie à partir de cette séparation entre la perfection intérieure et l'état social, parce que l'on n'hérite pas son état de naissance, les rôles qu'il joue servent à le faire reconnaître par autrui, mais ce qui importe pour lui-même, c'est la façon dont ces rôles sont réunis dans la personne⁶⁵. La distinction luthérienne entre le pour soi et le pour autrui est au fondement de la classification kantienne des devoirs, séparant les devoirs à l'égard de soi-même et les devoirs à l'égard d'autrui, les premiers concentrés dans le devoir de la perfection personnelle, les seconds dans le devoir de contribuer au bonheur d'autrui⁶⁶.

Hermann Fichte, Bd. IV, 1845-46, Neudruck Berlin, de Gruyter, 1971, p. 361-600. Heinz-Eduard Tödt fait référence à l'influence de Luther sur les positions de Fichte (*op. cit.*, p. 82).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 599 (3-5).

⁶¹ Friedrich Engels, « Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft » (1878, Stuttgart 1894), in *Marx-Engels-Werke*, Bd. 20, Berlin, Dietz, 1962, p. 3-303, ici p. 262.

⁶² Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1961.

⁶³ O., p. 46.

⁶⁴ O., p. 42 (27-29). L'énumération de Luther s'appuie sur Gal. 3, 28. Dans le baptême du Christ, « il n'y a plus de différence entre le juif et le grec, le maître et le serviteur, l'homme ou la femme ».

⁶⁵ Sur le concept moderne de personne, dans lequel l'être-soi est constitutif de la relation à l'autre et s'appuie sur elle, cf. les travaux de J.-M. Trigeaud, *Persona ou la justice au double visage*, Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1990, *Introduction à la philosophie du droit*, Bordeaux, Éditions Bière, 1992, 2ème partie (prosopologie).

⁶⁶ Immanuel Kant, « Die Metaphysik der Sitten » 1797-98, in *Werke in sechs Bänden*, hrsg von Wilhelm Weischedel, Bd. IV, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956, p. 303-634, ici p. 515. Le devoir de vertu repose sur « un but, qui est en même temps devoir » (p. 512).

IV. — LA RÉCEPTION DE LA DOCTRINE LUTHÉRIENNE DANS LA PENSÉE JURIDIQUE DE HEGEL ET SCHELLING

S'il était facile de montrer chez Kant et Fichte le développement direct de la thèse luthérienne, le chemin qui mène à la pensée du droit chez Hegel et Schelling est plus sinueux. A la différence de Kant et Fichte, Hegel et Schelling sont des théologiens de formation, élèves de la faculté de Tübingen, notoirement luthérienne. Tous deux semblent pourtant plus éloignés de la pensée de Luther que Kant et Fichte, parce que leur philosophie a été très tôt et très profondément marquée par Spinoza et l'unité omni-englobante de la substance, contre les dualismes de Luther. Les années de formation de Hegel et Schelling (1788-1795) furent une époque de crise où théologie et philosophie, foi et savoir s'éloignaient et s'opposaient l'un à l'autre : au nom de Spinoza, on espérait les réconcilier. On peut pourtant suivre nettement les influences de la pensée de Luther, tantôt de manière évidente, et tantôt de manière plus secrète, principalement dans leurs travaux de la maturité.

A. — *La critique hégélienne de la moralité et du rapport qu'il établit entre État et société, à la lumière du traité de Luther sur l'autorité*

En ce qui concerne d'abord Hegel, je me limiterai à quelques remarques, qui touchent à la parenté encore peu remarquée de la dialectique hégélienne du pour soi et du pour autrui, avec la différence faite par Luther dans les actions accomplies par le chrétien pour lui-même et celles qu'il accomplit pour autrui, à titre de chrétien et à titre de personne dans le monde. Hegel a développé cette dialectique sous les formes les plus différentes, nous la retiendrons ici dans le domaine de la moralité et dans celui de la société civile.

1) Dans le domaine de la moralité, la dialectique du pour soi et du pour autrui est un moyen de montrer l'échec, qu'il reproche à Kant, du rapport à soi dans l'expérience morale. Le sujet moral ne trouve aucun appui dans son rapport à lui-même, et il ne fait qu'accumuler les déceptions sur lui-même et sur les autres, sur son bien propre et sur celui d'autrui. Dans cette dialectique, exposée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience de soi fait l'expérience d'une subjectivité qui cherche en vain à s'assurer du critère de la moralité, parce qu'elle croit à tort le posséder en elle-même. Poussée à l'extrême, la conscience morale, belle âme qui se dresse contre le mal, « en est frappée jusqu'à la folie »⁶⁷. Rendue alors capable de réconciliation avec son adversaire, elle peut accéder à l'objectivité. La conscience morale de soi trouve dans l'État comme réalité objective et dans la religion comme réalité absolue, l'accomplissement que son obstination dans une morale catégorique la rendait impuissante à atteindre. Il apparaît implicitement que Hegel comprend la moralité par pure raison pratique comme une réduction de l'ipséité de la double relation établie par Luther entre le *coram mundo* et le *coram deo*.

2) Plus importante encore est la dialectique de la société civile, dont le rapport avec l'écrit de Luther sur les autorités n'a pas encore été discuté. Car c'est là que Hegel, en

⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, *Ges. Werke*, Bd. 9 (hrsg von von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede), Hamburg, Meiner, 1980, p. 360.

distinguant l'action pour soi et l'action pour autrui, manifeste le mieux l'altruisme latent dans l'économie bourgeoise, et par là le principe qui pousse la société civile au-delà d'elle-même. Cet altruisme est latent, depuis que l'égoïsme, ou maximalisation du profit personnel, a été reconnu comme la loi économique fondamentale, soit qu'on ait le projet de dénoncer ce type d'économie, ou au contraire d'en faire l'éloge. L'égoïsme toutefois n'est pour Hegel que l'un des principes de la société civile, selon lequel « la personne se prend elle-même dans sa particularité comme but ». Car l'autre principe est « la forme de l'universalité »⁶⁸, c'est-à-dire la relation de la personne qui poursuit ses buts particuliers avec toutes les autres, qui poursuivent d'autres buts particuliers. Ce n'est que dans cette relation que le premier principe peut être réalisé. Examinons d'abord le premier principe. Comment quelqu'un peut-il être à lui-même son but dans la société civile ? L'économie bourgeoise, de division du travail, est un mode de production dans lequel chacun produit plus de denrées qu'il n'en peut consommer lui-même. Ces biens sont produits en raison de l'intérêt qu'ils présentent pour les autres, un intérêt non pas abstrait mais déterminé concrètement par la force de production de l'autre, qui fournit le critère d'évaluation pour la qualité des marchandises qu'il ne produit pas lui-même. Seul peut atteindre son but particulier celui dont les productions sont conformes à ce fait fondamental. Une société dans laquelle chacun ne cherche que son intérêt serait pour Luther assurément un groupe de bandits athées, un *regnum diaboli*, une société par contre dans laquelle chacun travaille en vue de l'intérêt d'autrui s'accorderait parfaitement avec la vocation chrétienne. Luther déclare à propos de ceux qui travaillent au service de l'autorité : S'ils exercent certes leurs fonctions « par amour pour le prochain », c'est alors « sans risque », et « ils peuvent en vivre et agir comme quiconque exerçant son métier »⁶⁹. Si donc le travail est fait en vue de la qualité et au plus bas prix, donc en vue de l'intérêt économique et réel d'autrui, le travail réalise le service du prochain.

La société civile ne précise pas quel principe est choisi comme maxime de l'action, le premier, celui de l'intérêt personnel égoïste, ou le second, celui de l'intérêt d'autrui – dans tous les cas, l'intérêt égoïste ou l'amour du prochain, l'égoïsme ou l'altruisme, ne peuvent se réaliser « que sous la forme de l'universalité »⁷⁰, qui est l'autre principe de la société civile, dont Hegel met au jour la dialectique. La logique immanente à la société civile fait que l'intérêt personnel doit s'aliéner en se pliant à l'utilité d'autrui, et l'intérêt d'autrui passer dans l'intérêt privé, tel est le clivage que doivent assumer tous ceux qui voudraient ramener la société civile à un mot d'ordre unilatéral. Mais il apparaît aussi que l'universelle dépendance de chacun à l'égard de tous les autres entraîne que même un *regnum diaboli*, même « un peuple de démons, à condition qu'ils soient intelligents »⁷¹ peuvent contribuer au bien d'autrui. La vraie maxime pourrait donc développer bien davantage cette utilité, puisqu'elle enseigne que la société civile est la grande invention qui permet à tous de participer aux inventions et aux habiletés de tous les autres. Son vrai principe est donc bien « l'amour du prochain »⁷².

Hegel a sobrement nommé cet amour « la forme de l'universalité » et il a vu en elle non seulement la puissance animant les institutions permanentes de la société civile

⁶⁸ § 182, p. 339.

⁶⁹ O., p. 58 (36)-59 (3).

⁷⁰ *Op. cit.*, § 182, p. 339.

⁷¹ Immanuel Kant, « Zum ewige Frieden », 1795, in *Werke*, Bd. IV., p. 191-251.

⁷² O., p. 59 (3).

– police et corporation –, mais aussi la force dynamique poussant la société civile au-delà d'elle-même, vers l'universalité véritable et non seulement formelle de l'État. Quand il s'agira d'exprimer le rapport de la société civile et de l'État, la pensée de Hegel va se développer dans un espace balisé par les distinctions luthériennes qui forment aussi le bien commun de tout le protestantisme. Luther articule les communautés humaines en *Œconomia* et *politia*, la famille et l'État⁷³. Ce faisant, il suit une tradition aristotélicienne qui avait déjà marqué le Nouveau Testament.

Chez Hegel, la famille et l'État forment également une division centrale de la vie éthique, en conclusion de sa philosophie du droit⁷⁴. Pourtant Hegel va plus loin et distingue dans l'État, suivant l'histoire de la pensée juridique, deux formes très différentes, dont la première est « l'État du besoin et de l'entendement », par laquelle il désigne la société civile, et la deuxième est l'État au sens traditionnel de *politia*, en tant que volonté et puissance de l'universalité éthique. Hegel ajoute ainsi un troisième pôle, celui de la société civile, à la double articulation de la vie éthique entre la famille et l'État, telle que Luther la concevait. La séparation de l'État en État et société civile résulte du principe moderne de la subjectivité, qui trouve le terrain propre à sa réalisation dans la société civile. L'« État moderne »⁷⁵ se différencie en royaume de la particularité subjective et en règne de l'universel. Il laisse s'accomplir le principe de la subjectivité jusqu'à l'« extrême autonomie » de la « particularité personnelle » et pourtant se maintient lui-même avec ce principe. C'est ce qui fait, selon Hegel, « la force inouïe »⁷⁶ des États modernes et leur supériorité historique aujourd'hui évidente. Si le principe de la société civile est que chacun sert l'universel, en dépit de sa volonté égoïste, le principe de l'État au contraire est qu'en lui chacun mène une « vie universelle »⁷⁷, et réalise en lui comme membre du tout en même temps son intérêt essentiel. Ceci correspond à la double position de l'autorité temporelle chez Luther, d'un côté à l'égard du *regnum diaboli*, et de l'autre face au *regnum Dei*. Tandis que les non-chrétiens du premier royaume sont forcés par l'autorité à servir la paix, même contre leur volonté, les vrais chrétiens, ceux du royaume de Dieu, servent librement l'autorité en se mettant au service du prochain. Les dichotomies de Luther, qui semblent au premier regard apocalyptiques, trouvent leur réconciliation dans la philosophie du droit de Hegel, non parce que celui-ci nierait leur bien fondé, mais parce que sa pensée les mène jusqu'à ce point de contradiction où Goethe fait dire à Méphistophélès : « Je suis une partie de cette force qui toujours veut le mal et toujours fait le bien »⁷⁸.

⁷³ Cette distinction, qui ne joue dans le traité de l'autorité qu'un rôle marginal, se trouve surtout dans le *Grand Catéchisme* de Luther de 1529 (WA XXX 1, p. 161). Cf. J. Heckel, *op. cit.*, p. 148 et 158.

⁷⁴ La chose est fixée pour Hegel depuis au moins la grande interprétation d'Antigone dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Ce n'est pas par hasard s'il rappelle les « pénates » dans la remarque au § 257 de sa philosophie du droit, le premier paragraphe de son chapitre « l'État ». C'est en effet dans les mœurs de la famille « qu'il [l'État] a son existence immédiate ».

⁷⁵ § 183, p. 340 (19-20).

⁷⁶ § 260, p. 407 (7-9).

⁷⁷ § 258, p. 399 (21-22).

⁷⁸ J. W. Goethe, *Faust. Der Tragödie erster Teil. Sämtliche Werke*, Bd. 5, Zürich, Artemis, 1950, p. 184.

B. — *Le luthéranisme de Schelling dans sa dernière doctrine de l'État*

Pour conclure, un regard encore sur la pensée de Schelling ⁷⁹. Alors que le premier Schelling est plutôt sceptique à l'égard de la séparation luthérienne entre le gouvernement temporel et le gouvernement spirituel, parce que son idéal de la cité antique lui fait préférer l'unité de l'État et du culte ⁸⁰, dans les *Leçons de Stuttgart* de 1810, il revient à des perspectives luthériennes. Il explique, à l'étonnement des auditeurs qui ont suivi l'évolution de son œuvre, que l'État, « pour le dire sans détours »,... est « une conséquence de la malédiction qui pèse sur l'homme » ⁸¹. Comme ici l'État n'est plus déduit de la nature divine, mais de la nature déchue, Schelling retrouve exactement la place que lui avait donnée Luther. L'autorité temporelle est « un autre gouvernement » ⁸² de Dieu sur le royaume du monde, un monde qui n'est plus la création bonne de Dieu, mais la création déchue. Dieu a aussi maintenu dans le monde la lumière de la raison, mais c'est au monde de lutter contre la méchanceté et le mensonge dans un combat qui ne cessera qu'aux temps derniers. Schelling éclaire ainsi l'ambivalence de l'État. L'État doit employer la contrainte pour assurer la paix, « par des moyens physiques » ⁸³, sachant bien que la contrainte seule ne fonde aucune paix, « qu'il ne construira rien par des moyens seulement physiques ». L'État doit « se saisir de moyens spirituels plus élevés », pour remplir sa mission de paix. Mais il ne peut commander de tels motifs, « ils sont en dehors de sa puissance » ⁸⁴. C'est ici que Schelling fait passer la frontière entre l'État et ce qui est plus haut que l'État, et c'est la limite même que traçait Luther entre l'autorité temporelle et l'autorité spirituelle. Schelling insiste surtout sur le fait que l'État ne peut remplir sa fonction sans des citoyens qui se mettent spontanément à son service. La morale supérieure des citoyens permet à l'État de remplir sa fonction : assurément Luther aurait parlé des œuvres libres de la charité, en accord avec le commandement d'amour du Christ. L'État finalement ne remplit son rôle qu'en vue de la mission du Christ, créer l'espace pour l'Évangile et la charité. C'est bien une pensée de Schelling que l'on retrouve dans les récents débats autour de la Constitution de l'Allemagne, où le conseiller d'État Ernst-Wolfgang Böckenförde a trouvé pour elle une formule qui a presque atteint le rang d'un axiome universel. « L'État libre et sécularisé vit de présupposés dont il ne peut se porter seul garant » ⁸⁵. Ces présupposés sont les « motifs spirituels plus élevés » que signalait Schelling, c'est-à-dire les mobiles éthiques des citoyens.

⁷⁹ Sur la pensée juridique de Schelling, outre la contribution encore inégalée d'Alexander Hollenbach (*Der Rechtsgedanke bei Schelling*, Frankfurt, Klostermann, 1957), cf. aussi Hans-Martin Pawlowski, Stefan Smid, Rainer Specht (Hg.), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1989.

⁸⁰ *Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums*, 1803, *Sämtliche Werke*, hrgg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart, Cotta 1856-61, Bd. V, p. 207-352, en part. la dixième leçon, p. 312.

⁸¹ F.W.J. Schelling, « Stuttgarter Privatvorlesungen », 1810, *Sämtliche Werke* VII, p. 417-484, ici p. 461 (16-17).

⁸² O., p. 44 (33).

⁸³ *Op. cit.*, rem. 99, p. 461 (21).

⁸⁴ *Op. cit.*, rem. 99, p. 461 (23-24).

⁸⁵ Ernst-Wolfgang Böckenförde, « Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation » (1967), in *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, p. 42-64, ici p. 60.

Schelling a conservé ce point de vue jusque dans sa dernière théorie de l'État, dans la *Philosophie de la mythologie*. L'État, l'ordre extérieur de la constitution, est armé d'une « force de coercition »⁸⁶, mais son devoir supérieur est « la loi qui vit en lui, et qui ne vient ni des hommes ni de ce monde, mais dont le texte est immédiatement donné dans le monde intelligible »⁸⁷. L'État n'existe nullement pour lui-même, contrairement à ce qu'un contresens sur la pensée de Hegel pourrait laisser croire, l'État existe en vue de ce qui dépasse l'État. « Mais ce qui dépasse l'État, c'est l'individu »⁸⁸. Dans l'État, l'individu fait l'expérience de la dureté des lois, il ressent comme une malédiction « l'oppression de la loi »⁸⁹. Il cherche donc sa liberté au-delà de l'État, « sans rien savoir de Dieu, il cherche une vie divine, dans ce monde non divin »⁹⁰, comme le dira Schelling vers la fin de sa vie. Luther aurait pu dire que l'individu, la personne, cherche le royaume de Dieu dans le royaume du monde.

Hegel et Schelling n'ont pas écrit en luthériens, mais en philosophes. Par leur œuvre, ils voulaient tous deux donner une figure définitive à la philosophie et conclure l'histoire de la philosophie depuis les premiers Grecs, dont ils se pensaient les héritiers. Mais ils ont formulé leurs principes de l'État et de la personne sur une certaine ligne de tradition qui a commencé avec le texte de Luther sur les autorités, qui faisait éclater les anciens ordres du Moyen-Age.

⁸⁶ F.W.J. Schelling, « Philosophie der Mythologie », *Sämtliche Werke* XI et XII, ici Bd. XI, p. 533.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 533 (17-19).

⁸⁸ *Op. cit.*, note 104, p. 553 (5-6).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 556 (3).

⁹⁰ *Ibid.*, p. 556 (18-19).