

# L'ÉTAT MODERNE EST-IL CHRÉTIEN OU LIBÉRAL ?

Louis Carré (Université de Namur)

*Ernst-Wolfgang Böckenförde a dressé le constat d'un écart historique entre la conception hégélienne de l'État moderne comme « État chrétien » et la conception contemporaine de l'État libéral comme « neutre à l'égard des religions et des conceptions du monde ». D'après lui, Hegel aurait défendu la thèse selon laquelle l'État moderne trouve son « principe spirituel » dans le christianisme. L'auteur de l'article nuance cette interprétation en montrant, tout d'abord, que le processus de modernisation ne se réduit pas chez Hegel à une simple application au monde du principe chrétien. Il revient ensuite sur la manière originale dont le philosophe berlinois conçoit, à partir de l'événement fondateur de la Réforme, les rapports entre politique et religion à l'époque moderne. C'est à partir de la figure de « l'État protestant » que Hegel peut affirmer à la fois la séparation de l'État et des Églises et l'identité spirituelle de l'État et d'une religion chrétienne « modernisée ».*

## Introduction : État chrétien ou État libéral ?

En 1982, le constitutionnaliste allemand Ernst-Wolfgang Böckenförde concluait son article consacré aux rapports entre État et religion chez Hegel en dressant le constat d'un écart entre la conception hégélienne de « l'État chrétien » (*christlicher Staat*) et la conception contemporaine d'un État libéral « neutre à l'égard des religions et des conceptions du monde [*religiös-weltanschaulich neutraler Staat*]<sup>1</sup> ». L'idée soutenue par Hegel en son temps, selon laquelle l'État moderne, en tant que « produit de la religion chrétienne », trouverait en elle son « principe spirituel », nous paraît aujourd'hui fort lointaine, pour ne pas dire dépassée. Dans l'interprétation de Böckenförde, la conception hégélienne de l'État moderne comme « État chrétien » tranche avec l'État libéral en ce qu'elle s'adosse au

---

<sup>1</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, « Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel », dans *Recht, Staat, Freiheit*, Francfort/Main, Suhrkamp, 2006, p. 139.

schéma « positif » de la sécularisation. En suivant un tel schéma, l'État moderne ne s'est pas libéré de la religion chrétienne; il est, au contraire, synonyme de « réalisation du contenu de la Révélation venue au monde avec Jésus-Christ<sup>2</sup> ». Böckenförde apportait toutefois une nuance importante : si le principe d'un ordre socio-politique réalisé par et au sein de l'État moderne correspond quant à son contenu à la Révélation chrétienne, un tel principe a dû être imposé « contre les pouvoirs institutionnalisés du christianisme<sup>3</sup> ». Nonobstant cette réserve, deux thèses sur la modernité et sur les rapports entre politique et religion s'affrontent ici. L'État moderne sera considéré tantôt comme « chrétien » tantôt comme « non-chrétien ou achrétien » selon qu'on associe à la modernité un schéma « positif » (l'État moderne a réalisé le christianisme) ou « négatif » (l'État s'est affranchi du christianisme) de sécularisation. La modernité résulte soit d'une déchristianisation du rapport au monde, soit d'une sécularisation du christianisme comprise comme la réalisation mondaine du contenu révélé. On remarquera d'emblée que Hegel, ne faisant jamais usage de la notion—issue du droit canon où il désigne le changement de statut juridique d'un bien ecclésiastique « rendu au siècle »—de « sécularisation » (*Säkularisation*)<sup>4</sup>, il est néanmoins possible de trouver un équivalent dans l'idée hégélienne d'une « mondanisation » (*Verweltlichung*) du principe chrétien par et au sein de l'État moderne. Et bien que le syntagme « État chrétien » soit lui aussi littéralement absent du corpus hégélien, l'association entre « État » et « christianisme » est au moins implicite dans sa thèse d'un fondement religieux de l'État moderne. Dans l'*Encyclopédie* de 1827, Hegel va ainsi jusqu'à établir un lien de conditionalité entre l'avènement du christianisme » et l'effectuation du « principe vrai de l'État » : « aussi longtemps que la religion vraie ne s'est pas fait jour dans le monde et n'est pas devenue dominante dans les États, aussi

---

<sup>2</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, « Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation », dans *Recht, Staat, Freiheit*, Francfort/ Main, Suhrkamp, 2006, p. 110.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Comme le rappelle Marc de Launay, le terme « sécularisation » constitue avant tout une « notion essentielle de la philosophie de l'histoire romantique » en réaction à la vague de transferts des biens d'Église au bénéfice de l'État qui eut lieu au début du XIXe siècle en Allemagne. Marc de Launay, « Sécularisation », dans *Vocabulaire européen des philosophies*, éd. B Cassin, Paris, Seuil/Le Robert, 2004, p. 1119.

longtemps le principe vrai de l'État n'est pas entré dans l'effectivité<sup>5</sup> ».

Le présent article vise moins à contester qu'à nuancer l'interprétation proposée par Böckenförde des passages où Hegel aborde les rapports entre politique et religion à l'époque moderne<sup>6</sup>. En nous penchant sur la période berlinoise de l'œuvre (les *Principes de la philosophie du droit*, l'*Encyclopédie* de 1827, ainsi que les leçons sur la philosophie de l'histoire et la philosophie de la religion), nous souhaitons montrer dans un premier temps que, du point de vue hégélien, le processus de modernisation – dont participe l'État moderne – ne se laisse pas purement et simplement réduire à une sécularisation « positive » du christianisme (section 1). Si l'on tient correctement compte de l'importance que revêt pour lui le « principe protestant » (section 2), il apparaît que Hegel défend une position profondément originale au sujet des rapports qu'entretiennent politique et religion à l'ère moderne. D'une part, il insiste – avec le libéralisme politique – sur la nécessaire séparation de l'État et des Églises (section 3); de l'autre, il affirme – avec l'idée d'État chrétien – l'unité de l'État moderne et de la religion chrétienne (section 4). L'État chrétien et l'État libéral de même que leurs schémas historiques respectifs de sécularisation sont ainsi renvoyés dos à dos par Hegel. Une conception inédite de l'État moderne dans ses rapports à la religion émerge alors, qui n'est en définitive ni « chrétienne » ni « libérale » mais « protestante ».

## 1. Christianisme et modernité

Il convient d'abord de rappeler ce que Hegel entend par « modernité ». Même si le substantif « modernité » (*die Moderne*) n'est apparu que plus tardivement en langue allemande, on retrouve sous sa

---

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), dans *Gesammelte Werke*, Bd. 20, éd. W. Biensiepen et H.-C. Lucas, Hambourg, Meiner, 1992, p. 555, trad. par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2012, §552, p. 575. Par la suite, l'abréviation E sera utilisée dans le texte suivie de la pagination originale allemande puis de la traduction française séparée par une barre oblique.

<sup>6</sup> Pour une discussion critique, voir Walter Jaeschke, « Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration », *Der Staat*, vol. 18, n°3, 1979, p. 349-374, ainsi que Ludwig Siep, « Ist Hegels Staat ein christlicher Staat ? », dans *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, Munich, Fink, 2010, p. 93-116.

plume les expressions de « temps moderne » (*die moderne Zeit*), d'« époque nouvelle » (*die neue Zeit*) et de « notre temps » (*unsere Zeit*), pour désigner l'émergence historique d'un « monde nouveau » en rupture avec l'ancien. La « nouveauté » du monde moderne revêt plusieurs aspects, tant sociaux (l'émergence de la société civile) et politiques (l'institution d'un État de droit) que scientifiques (le développement des sciences et de la philosophie) et artistiques (l'art romantique). L'un des traits fondamentaux de la modernité réside toutefois dans la reconfiguration des rapports entre le politique et le religieux. Tandis que dans la cité antique, politique et religion étaient immédiatement identifiées l'un à l'autre derrière le culte des « dieux de la cité<sup>7</sup> », la modernité est inaugurée par la dissociation, présente à l'origine du christianisme, entre « un règne *mondain* » et « un règne *intellectuel* », entre le pouvoir séculier de l'Empire et le pouvoir spirituel de la Papauté<sup>8</sup>. C'est sur le fond de la scission du politique et du religieux, du temporel et du spirituel, du profane et du sacré, de l'ici-bas et de l'au-delà, que Hegel présente alors la modernité comme « la véritable réconciliation [...] devenue objective » de ces différents pôles (GPR, §360, 557/512). Le devenir réconciliateur de la modernité, symbolisé par l'image de la « rose dans la croix du présent » (GPR, 27-28/133)<sup>9</sup>, se manifeste dans l'organisation rationnelle de l'État moderne en laquelle le citoyen trouve « l'effectivité de son savoir et de son vouloir », ainsi que dans la religion moderne où le fidèle acquiert « le sentiment et la représentation de cette vérité sienne en tant qu'essentialité idéale » (GPR, §360, 512/557). Si le devenir réconciliateur de la modernité sur les plans concomitants de la politique et de la religion correspond pour Hegel à un « progrès dans la conscience de soi de la liberté » (VPG, 32/28), il ne faut pas cependant oublier la tension qui continue de l'animer. Comme la rose

---

<sup>7</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, dans *Werke*, Bd. 12, éd. E. Moldenhauer et K. M. Michel, Francfort/Main, Suhrkamp, 1986, p. 308, trad. par J. Gibelin, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1979, p. 194. Par la suite, l'abréviation VPG sera utilisée dans le texte suivie de la pagination de la version originale allemande puis de la traduction française séparée par une barre oblique.

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, dans *Werke*, Bd. 7, éd. E. Moldenhauer et K. M. Michel, Francfort/Main, Suhrkamp, 1986, §359, p. 512, trad. par J.-F. Kervégan, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 2013, §359, p. 556-557. Par la suite, l'abréviation GPR sera utilisée dans le texte suivie de la pagination de la version originale allemande puis de la traduction française séparée par une barre oblique.

<sup>9</sup> Sur l'origine de l'image chez Luther et sa *theologia crucis*, voir Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, trad. par R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1969, p. 35-36.

qui fleurit sur la croix, la réconciliation moderne n'a de sens que sur le fond d'une scission (*Entzweiung*) dont elle préserve la trace. La réconciliation moderne du politique et du religieux n'est pas de l'ordre d'une identification immédiate comme dans le cas des « religions de la cité » de l'Antiquité; elle repose en revanche sur leur médiation constante, sur l'identité médiatisée de leur différence.

Quel est le rôle de la religion, et plus spécifiquement de la religion chrétienne, au sein de la modernité et de son devenir réconciliateur ? Son rôle est marqué du sceau de l'ambiguïté, Hegel présentant le christianisme aussi bien comme la « religion des Temps d'après »<sup>10</sup> que comme le principe spirituel dont la modernité est issue. Bien qu'opposées en apparence, les deux thèses – le christianisme produit de la modernité et le christianisme producteur de la modernité – sont également soutenues par Hegel. Au lieu d'une incohérence, il faut plutôt y voir une profonde richesse et une grande originalité dans la manière de concevoir les rapports entre christianisme et modernité. Le thème de la « sécularisation » (*Verweltlichung*) qu'il est possible de retracer à partir de l'œuvre berlinoise de Hegel présente deux faces d'une même médaille : initiateur de la modernité qui en apparaît comme la « mondianisation » de son principe spirituel, le christianisme n'est pas sans avoir été profondément transformé à son tour par elle.

Dans un paragraphe bien connu des *Principes de la philosophie du droit*, Hegel prétend que la reconnaissance du « droit de la liberté subjective » marque le « point d'inflexion [*Wendepunkt*] et le point central de la différence entre l'Antiquité et l'époque moderne » (GRP, §124, 233/276). Ce droit que le monde antique ne reconnaissait pas a été pour la première fois « énoncé (*ausgesprochen*) dans le christianisme et il a été fait [*gemacht*] principe effectif universel d'une nouvelle forme du monde » (GRP, §124, 233/276). Le message énoncé initialement par le christianisme a pour contenu l'égalité de tous les hommes devant Dieu et la liberté subjective de l'homme en tant qu'homme. L'idée de la liberté subjective, donnée en partage à tous les hommes, indépendamment de leur naissance, de leur caractère et de leur culture, « est venue au monde par le christianisme » (E, §482, 582/477). En tant qu'objet de l'amour divin, l'individualité de chaque homme a ainsi acquis « une valeur *infinie* ». L'amour de Dieu qui s'exprime au travers de son Incarnation et de sa Passion sur la Croix

---

<sup>10</sup> L'expression « *die Religion der neuen Zeit* » apparaît en conclusion de *Foi et savoir* (1802). G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, dans *Werke*, Bd. 2, éd. E. Moldenahauer et K. M. Michel, Frankfurt/ Main, 1986, p. 432, trad. par M. Méry, *Premières publications*, Paris, Ophrys, 1964, p. 298.

donne à l'homme la tâche de s'élever de sa condition naturelle pour atteindre sa destination véritable d'être spirituel libre. Mais la découverte avec le christianisme de la liberté subjective dans le rapport que l'homme entretient avec Dieu nécessite encore qu'elle se donne la forme objective d'un monde. N'étant « tout d'abord qu'un concept, un principe de l'esprit et du cœur », la liberté subjective « est destinée à se développer en objectivité, en effectivité du droit, de l'éthique et de la religion, ainsi que de la science » (E, §482, 582/477). Le principe chrétien de la liberté subjective se traduit ainsi dans différentes configurations que Hegel énumère à la remarque au §124 des *Principes de la philosophie du droit* : l'amour romantique, la poursuite individuelle du salut, la conscience-morale (*Gewissen*), mais aussi l'art romantique et la philosophie moderne de la subjectivité ainsi que les principes éthiques qui régissent l'organisation socio-politique (GPR, §124, 233/276), sont autant de facettes d'une « nouvelle forme du monde » réalisant sur le plan de l'effectivité le principe de liberté subjective énoncé pour la première fois par le christianisme.

On pourrait de là tirer hâtivement la conclusion que Hegel abonde dans le sens d'une « sécularisation positive » du christianisme : la modernité toute entière désignerait alors le devenir mondain du principe chrétien de liberté subjective. Le propos hégélien se révèle pourtant plus subtil si l'on prend en considération l'écart entre l'énonciation du message chrétien et sa mise en forme effective par et au sein de la modernité. Loin d'appliquer immédiatement la vérité chrétienne révélée au seuil de son histoire, la modernité correspond bien plutôt à sa longue mise à l'épreuve historique. Il en va de l'énoncé initial du christianisme comme de tout acte de parole à caractère performatif : son énonciation ne laisse au départ en rien présumer de ses conditions de réussite effective. Seule la mise en place de telles conditions par la modernité permet de vérifier après coup la teneur de rationalité qu'il véhiculait initialement<sup>11</sup>. Pour le dire encore autrement et en des termes plus hégéliens, le devenir concret d'un principe (la trajectoire historique de la modernité) importe autant sinon plus que son commencement abstrait (la vérité initiale du christianisme).

---

<sup>11</sup> Cf. Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, p. 51, à propos de Hegel : « la modernité devient le détour nécessaire pour comprendre la vérité du christianisme, et le christianisme ne livre la vérité de son principe que dans les Temps modernes ». L'interprétation du thème de la sécularisation chez Hegel dépend de la manière dont on insistera sur la « nécessité » du « détour » que représente la modernité vis-à-vis du christianisme.

Hegel s'en est du reste clairement expliqué dans l'introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* en soulignant que la conscience subjective de la liberté « est apparue d'abord dans la religion, dans la région la plus intime de l'esprit » mais que « faire pénétrer ce principe dans le monde était une tâche nouvelle dont la solution et l'exécution exigent un long et pénible effort de formation (*Bildung*) » (VPG, 31/28). Ainsi l'institution de l'esclavage dans l'Antiquité n'a pas été immédiatement abolie après l'adoption du christianisme comme religion officielle dans l'Empire romain<sup>12</sup>. Hegel enjoint de distinguer entre le principe chrétien de la liberté subjective et son « application [*Anwendung*] » comprise comme « l'introduction [*Einführung*] et la transposition [*Durchführung*] » du principe « dans l'effectivité de l'esprit et de la vie » (VPG, 31/28). L'application du principe chrétien au monde d'ici-bas n'est pas sans entraîner en retour un long et patient travail de « transformation et de pénétration [*Durchbildung und Durchdringung*] » de ce même principe au cours de l'histoire. Le « principe protestant » qui signe l'acte de naissance véritable de la modernité le démontre à sa façon : les profondes origines chrétiennes du monde moderne ne sont pas sans s'altérer et se transformer au cours du développement historique de l'esprit.

## 2. Le principe protestant

Au seuil de la dernière partie des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* consacrée au « monde germanique », Hegel prétend qu'avec le christianisme – dont l'apparition remonte à la fin du « monde romain » – « l'idée ne peut plus rien avoir d'inapaisé [*nichts Unbefriedigtes*] » (VPG, 414/265). L'idée logique n'a plus rien d'inapaisé avec l'avènement du christianisme dans la mesure où la réconciliation du divin et de l'humain, de l'intérieur et de l'extérieur, du subjectif et de l'objectif, y est déjà à l'œuvre. De la réconciliation en soi dans le christianisme à la réconciliation « devenue objective » en soi et pour soi de la modernité, il y a cependant un pas que seul le cours historique du monde permet de franchir. On en retiendra ici deux étapes : le « dur combat » qui opposa le pouvoir séculier au pouvoir spirituel tout au long du Moyen-Âge et la Réforme protestante qui en a permis la sortie. La lutte à laquelle se livrent le pouvoir impérial et le pou-

---

<sup>12</sup> Autre exemple du long détour emprunté par l'histoire : les « mille cinq cent ans » qui séparent la « liberté de la personne » reconnue avec le christianisme et la toute moderne « liberté de la propriété » (GPR, §62, 133/212).

voir pontifical est interprétée par Hegel comme la tentative, illégitime parce que contraire à ses propres principes (« Donnez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu »), de la part du pouvoir religieux d'exercer une domination sur les affaires du monde, même si la domination du spirituel sur le temporel se justifiait au regard de la barbarie et de la violence qui caractérisaient l'époque médiévale. La dérive théocratique du pouvoir ecclésiastique entraîne la résistance du pouvoir séculier qui affirme ainsi son autonomie vis-à-vis de l'autorité religieuse à laquelle il était tout d'abord subordonné. L'autonomisation du politique à l'égard de l'autorité spirituelle de l'Église annonce les prémices de l'État moderne qui, sous la forme de la « monarchie féodale », s'affranchira progressivement de la tutelle de l'Église.

La résolution du conflit qui opposa tout au long du Moyen-Âge l'Empire et l'Église ne viendra pourtant pas de la politique mais de la religion elle-même, par la voie de la Réforme. Le « principe protestant<sup>13</sup> » dont elle accouche comprend une double transformation libératrice de l'esprit, l'une portant sur la subjectivité intérieure, l'autre sur l'extériorité mondaine. L'émancipation sur les deux plans de l'intériorité et de l'extériorité est ce qui à terme permet la réconciliation véritable du politique et du religieux dans le monde moderne. Dans la sphère de l'intériorité, il s'agit du recentrement du fidèle sur sa foi indépendamment des institutions traditionnelles de l'Église. En faisant du salut une affaire de foi et de conviction intérieure (*sola fide*) plus que de preuves extérieures au moyen d'œuvres cautionnées par l'Église, la Réforme a dessiné un nouveau rapport de l'humain et du divin. Par la lecture et l'interprétation des Écritures, le fidèle se trouve désormais seul face à Dieu sans qu'intervienne le poids de l'Église et de l'autorité cléricale. Le croyant est libéré de l'extériorité aliénante et de l'étrangeté à soi-même que véhiculaient le rite de consécration de l'hostie, le culte des saints et de leurs reliques, et la stricte hiérarchie entre laïcs et clercs. La contestation par Luther de ces différents dogmes, et en particulier du « mur d'airain » séparant laïcs et clercs, aura conduit à la découverte du lien proprement spirituel qui unit l'homme à Dieu. Dès lors qu'il n'y a plus de laïcs et que tous sont clercs, chaque membre de l'Église est amené à se recentrer dans l'intériorité de sa foi sur son rapport singulier à Dieu. L'Église réformée repose sur une communauté de

---

<sup>13</sup> Cf. Jörg Dierken, « 'Protestantisches Prinzip'. Religionsphilosophische Implikationen einer geschichtsphilosophischen Denkfigur Hegels », dans *Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 259-280.

fidèles qui communient non plus sous les ordres de l'autorité cléricale mais en vertu d'une foi intérieure communément partagée. C'est depuis son for intérieur que le sujet exerce sa « liberté chrétienne », laquelle consiste à s'appropriier en son âme et conscience le contenu de la doctrine déposée dans les Ecritures qui ont désormais seules autorité (*sola scriptura*). Une telle appropriation présuppose un apprentissage constant de la part du fidèle en vue de s'élever à la vérité substantielle contenue dans les Ecritures. « Pour les luthériens, – écrit Hegel – la vérité n'est point une chose toute préparée; c'est le sujet même qui doit devenir vrai en renonçant à son contenu particulier pour la vérité substantielle et en s'appropriant cette vérité » (VPG, 496/319).

La seconde transformation libératrice entraînée par la Réforme est la découverte du monde objectif de l'esprit libre. Une fois libéré des résidus d'extériorité aliénante et d'étrangeté à soi, l'esprit subjectif peut faire son entrée au sein de l'esprit objectif : « lorsque le libre esprit subjectif, en son intensité, se décide pour la forme de l'universalité, l'esprit objectif peut apparaître » (VPG, 497/320). La doctrine traditionnelle de l'Église rabaisait le monde ici-bas au règne du profane, de l'arbitraire et du contingent et lui opposait un idéal de « sainteté » (*Heiligkeit*) hors de ce monde. Face au *contemptus mundi* professé par l'Église, la Réforme donne lieu à une révolution d'ordre éthique qui aboutira à la valorisation intrinsèque de l'esprit en ses manifestations mondaines<sup>14</sup>. Aux valeurs extramondaines de sainteté – l'abstinence et le célibat, le vœu de pauvreté et l'obéissance inconditionnelle à l'autorité –, elle substitue les valeurs intra-mondaines de l'amour familial, du travail et de la probité, de l'obéissance libre aux lois et aux institutions. Ces valeurs intramondaines préfigurent la constitution du monde éthique moderne autour des institutions de la famille, la société civile et l'État (E, §552, 535/571) dans lesquelles le principe de la liberté subjective trouvera à se réaliser. C'est en ce sens, indique Hegel, qu'« il faut comprendre que l'État se fonde sur la religion. États et lois ne sont que la manifestation de la religion dans les conditions de la réalité » (VPG, 497/320).

---

<sup>14</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Teil : Neuere Philosophie*, dans *Werke*, Bd. 20, éd. E. Moldenhauer et K. M. Michel, Francfort/Main, Suhrkamp, 1986, p. 48, trad. par. P. Garniron, *Leçons sur l'histoire de la philosophie V. La philosophie du Moyen-Âge*, Paris, Vrin, 1978, p. 1185 : « De l'au-delà où il était, l'homme fut ainsi appelé à la présence de l'esprit; alors la terre et ses corps, les vertus et la moralité humaines, le cœur et la conscience morale personnels commencèrent à avoir quelque valeur à ses yeux ».

La Réforme s'est elle-même présentée comme le rétablissement du christianisme en sa vérité originare. Mais la manière dont Hegel reconstruit historiquement le « principe protestant » tend à montrer que le message chrétien est en fait profondément transformé par le cours de la modernité dont participent la Réforme en même temps que l'humanisme de la Renaissance, le développement des arts et des sciences, l'essor des villes et de la bourgeoisie<sup>15</sup>. Avec ce « soleil qui transfigure tout » (VPG, 491/315), non seulement le principe chrétien de la liberté subjective se vérifie pour la sphère religieuse, mais il connaît de plus, dans le contexte d'une modernité émergente, un souffle nouveau qui s'étend aux domaines de la culture, des arts et des lettres. De même, la révolution éthique induite par la Réforme a pu s'appuyer sur un changement du côté du pouvoir séculier. Dans le passage du régime féodal à la monarchie royale, l'État moderne naissant a repris à son compte le principe chrétien de la liberté subjective en abolissant progressivement le servage et en reconnaissant aux sujets du pouvoir royal une série de droits et de libertés. Il a ainsi amorcé le retour de l'esprit sur le terrain du « mondain » auquel l'idéal de sainteté l'avait auparavant opposé.

En résumé, la « modernisation » de la religion chrétienne par la Réforme consiste, d'un côté, dans la découverte de l'intériorité de la foi face au cléralisme de l'Église, et, de l'autre, dans la valorisation intrinsèque du monde éthique contre l'idéal extra-mondain de sainteté. Du double mouvement d'intériorisation de la foi (la réconciliation de l'humain et du divin) et de valorisation éthique du monde de l'esprit (la réconciliation de l'humain avec le mondain) est née la « réconciliation véritable » de la religion et du politique. Avec elle, une ligne de partage est tracée entre deux sphères qui, quoique distinctes quant à leurs formes, relèvent d'un même contenu spirituel « divin ». Deux temples coexistent côte à côte, l'un dédié à l'intériorité de l'âme, l'autre aux lois et aux institutions de l'État, mais tous deux voués au même esprit libre. Les rapports du séculier et du spirituel, du profane et du sacré, de l'ici-bas et de l'au-delà, ne sont plus d'« opposition » (*Gegensatz*) comme lors du « dur combat » qui opposa pouvoir impérial et pouvoir pontifical, mais de « différence » (*Unterschied*). Les deux domaines du politique et du religieux étant réconciliés dans leur unité spirituelle :

La différence entre la religion et le monde consiste seulement en ceci que la religion en tant que telle est raison dans l'âme et le

---

<sup>15</sup> Cf. Walter Jaeschke, « Hegels Begriff des Protestantismus », dans *Der Protestantismus. Ideologie, Konfession oder Kultur?*, éd. R. Faber et G. Palmer, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 77-92.

cœur, qu'elle est un temple de la vérité et de la liberté représentées en Dieu; que l'État en revanche est, conformément à cette même raison, un temple de liberté humaine dans le savoir et le vouloir de l'effectivité dont le contenu même peut être qualifié de divin. (VPG, 405/258)

En rendant possible la « réconciliation véritable » du politique et du religieux, le protestantisme a fourni à l'État moderne une assise stable, pérenne : « quand la constitution et les lois doivent s'établir sur un droit vraiment éternel, alors il n'y a de sécurité que dans la religion protestante, car dans son principe se forme aussi la liberté subjective de la rationalité » (VPG, 517/332). C'est parce qu'il lui a manqué l'assise spirituelle d'une religion moderne de la liberté que la Révolution française a échoué dans sa tentative d'établir un État fondée sur la raison et la volonté libre. Sans cacher son admiration pour le « formidable lever de soleil » de la Révolution (VPG, 529/340), Hegel explique son incapacité à produire des institutions politiques durables par l'absence dans les pays de tradition catholique d'une modernisation religieuse similaire à celle introduite par la Réforme : « sans changement religieux, aucun véritable changement politique, aucune révolution ne peut réussir »<sup>16</sup>. À défaut de changement religieux préalable, le risque survient de reproduire des formes d'opposition entre politique et religion, l'ancien esprit religieux faisant obstacle au nouvel esprit des lois. C'est une « sottise moderne », conclut Hegel sur un ton polémique, que de prétendre faire « une Révolution sans une Réforme » et de « s'imaginer que, avec une ancienne religion et ses entités saintes, une constitution politique qui lui serait opposée pourrait avoir elle-même repos et harmonie » (E, § 552, 536-37/572).

### 3. La séparation de l'État et des Églises

L'assise « protestante » de l'État moderne vérifie une thèse qui, dans l'esprit de Hegel, a une portée plus générale : « De manière générale (*im allgemeinen*), la religion et la base de l'État sont une seule et même chose; elles sont identiques en et pour soi<sup>17</sup> ». L'identité de la

---

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Berlin 1822/1823, éd. K.-H. Ilting, K. Brehmer et H.-N. Seelmann, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1996, p. 520, trad. par M. Bienenstock, *La philosophie de l'histoire*, Paris, Librairie générale française, 2009, p. 537.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1 : Einleitung – Der Begriff der Religion* éd. W. Jaeschke, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1983, p.

religion et de la politique, dont la généralité s'applique à toute une série d'époques historiques, n'exclut pas que des différences se soient creusées entre la base religieuse et son expression éthico-politique. L'État moderne incarne une forme de communauté politique qui, de par son histoire, a la particularité de présenter deux aspects distincts et néanmoins indissociables : d'un côté, sa « spiritualité religieuse » (chrétienne) et, de l'autre, la « vie éthique » propre de ses lois et de ses institutions (E, §552, 541/576). La « spiritualité religieuse » de l'État et sa « vie éthique » sont censées s'apporter de « solides garanties réciproques » (E, §552, 541/576) dans la mesure où elles renvoient à des domaines de l'esprit qui, sans s'opposer (l'esprit demeurant *un* en ses différentes manifestations), sont cependant distincts. Fondement de l'État moderne, la religion chrétienne se distingue de sa manifestation éthico-politique en ceci précisément qu'elle n'en est *que* le fondement spirituel (GPR, §270, 417/354)<sup>18</sup>. Autrement dit, sans perdre le lien qui l'unit à ses bases chrétiennes, l'histoire de l'État moderne témoigne d'une autonomisation progressive vis-à-vis de l'autorité religieuse.

Dans la longue remarque au §270 des *Principes de la philosophie du droit*, Hegel défend plus spécifiquement l'idée selon laquelle l'autonomie de l'État résulte du schisme des Églises après la Réforme : « c'est seulement ainsi, <en se tenant> au-dessus des Églises particulières, que l'État a acquis l'universalité de la pensée, le principe de sa forme, et qu'il l'amène à l'existence » (GPR, §270, 428/456). Tandis que le pouvoir séculier du Saint-Empire restait bon gré mal gré subordonné au pouvoir spirituel de la papauté, l'État moderne ne dépend plus de l'unité confessionnelle de l'Église en vue d'exercer son pouvoir sur le terrain de l'éthicité. Suite à la séparation des Églises, le « principe des États modernes » possède la « vigueur et profondeur prodigieuses » de laisser libre cours à la particularité subjective (en ce compris la particularité des convictions religieuses) pour mieux l'intégrer en une « unité substantielle » (GPR, §260,

---

339, trad. par P. Garniron, *Leçons sur la philosophie de la religion I. Introduction. Le concept de religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 319. Par la suite, l'abréviation VPR 1 sera utilisée dans le texte suivie de la pagination de la version originale allemande puis de la traduction française séparée par une barre oblique.

<sup>18</sup> Comme le note Franck Fischbach, la notion hégélienne de fondement implique de manière générale que le fondement soit « capable de libérer de soi le fondé et de lui reconnaître une existence propre et séparée ». Franck Fischbach, « Les rapports de l'Église et de l'État selon Hegel », *Anglophonia*, n°17, 2005, p. 363. Si l'on suit cette interprétation, c'est moins l'État qui *s'est libéré* de la religion que la religion (la Réforme) qui *a libéré* l'État.

407/430-31). Le droit de la liberté subjective, que le christianisme avait pour la première fois « énoncé », est intégré par et dans l'organisation éthico-politique de l'État dont le haut degré de développement se mesure à sa capacité à lier ensemble ordre universel et épanouissement subjective de ses membres : « L'essence de l'État nouveau est que l'universel soit lié avec la pleine liberté de la particularité et avec la prospérité des individus » (GPR, §260, 407/704).

Hegel donne à voir le processus d'autonomisation du politique vis-à-vis des Églises à travers la figure et le rôle de Frédéric II de Prusse<sup>19</sup>. Le « roi philosophe » – que Hegel oppose aux « rois théologiens » de l'Angleterre des Stuarts –, mit fin aux guerres de religion en Europe, en prenant la décision souveraine de ne pas trancher entre les disputes religieuses et de tolérer la diversité des cultes et des confessions au sein de son État (VPG, 520/333). À l'image de Frédéric II, qui associait en lui les deux qualités de « héros du protestantisme » et de « roi d'une puissance politique » (VPG, 520/333), l'État moderne a institutionnalisé le « principe protestant » d'un partage entre la sphère intérieure de la conscience religieuse et la sphère extérieure des lois et des institutions. Tout en reconnaissant dans la conscience religieuse un sanctuaire inviolable sur lequel il n'a pas le droit d'empiéter, l'État fait en même temps valoir l'objectivité rationnelle de lois et d'institutions qui garantissent universellement à chacun l'exercice de ses droits et libertés les plus fondamentaux. Le partage de l'intérieur et de l'extérieur que l'État institutionnalise s'avère néanmoins toujours fragile et précaire. En témoigne la résurgence du « fanatisme », par lequel Hegel désigne ceux qui, se prévalant de la supériorité de leurs convictions subjectives, se proclament au-dessus des lois ou prétendent carrément s'y substituer<sup>20</sup>. Succédané moderne de l'idéal de sainteté, le subjectivisme fanatique n'est en définitive qu'une autre manière de nier, au nom de principes transcendants déposés dans la seule conscience de ceux qui s'en réclament, la spiritualité de l'État et de son organisation éthico-politique. En raison de sa « vigueur et profondeur prodigieuses », l'État moderne forme pourtant un solide rempart contre les fanatiques de tous bords. En faisant preuve de sa force d'intégration

---

<sup>19</sup> Voir à ce propos Andreas Großmann, « 'Die freie Übereinstimmung von Staat und Religion'. Hegel über Genese und Grund des modernen Staates », dans *Verfassung und Revolution. Hegels Verfassungskonzeption und die Revolution der Neuzeit*, ed. E. Weisser-Lohmann et D. Köhler, Hambourg, Felix Meiner, 2000, p. 123-36.

<sup>20</sup> Sur Hegel et le fanatisme, voir Christophe Bouton, « La fureur de la liberté. Hegel et la question du fanatisme », *Les Etudes philosophiques*, n°77, 2, 2006, p. 205-22.

éthique, l'État moderne est en mesure de tolérer en son sein des communautés religieuses dont les membres souhaiteraient déroger à leurs obligations civiques, en leur permettant de les commuter en des obligations strictement sociales et civiles<sup>21</sup>.

À côté du fanatisme, l'État moderne fait face à une autre difficulté liée à « l'expression-extérieure » (*Äußerung*) de la conscience religieuse. Dans ses rapports à l'État, la religion ne se cantonne pas à l'intériorité de la conscience, au sentiment et au cœur, sur lesquels le pouvoir étatique a abandonné tout droit d'intervention. Elle se manifeste également dans l'extériorité, sous la forme d'une communauté ecclésiale (*Gemeinde*), dans les personnes et les biens que les Églises administrent, au travers de leurs cultes et de leurs enseignements. C'est sur ce terrain où la conscience religieuse s'extériorise que « État et Église se *rencontrent* ou *s'opposent* directement » (VPG, 423/449). Face aux « expressions-extérieures » de la conscience religieuse, l'État démontre à nouveau sa « vigueur et profondeur prodigieuses ». Il lui revient la tâche d'assister et de protéger légalement les différentes Églises qui se soumettent alors à « l'empire de ses lois » (*unter seine Gesetze*) (VPG, 421/448). La libéralité de l'État en matière d'affaires religieuses connaît toutefois des limites. Elles sont manifestes dans la manière dont Hegel traite la question du droit des Églises à enseigner leurs doctrines et à conclure des mariages. Bien que la doctrine professée au sein de chaque Église relève de « la sphère de l'intériorité qui, comme telle, ne constitue pas le territoire de l'État » (VPG, 422/449), Hegel conteste le pouvoir des Églises lorsque celles-ci s'arrogent le monopole sur « le *spirituel* en général » (VPG, 423/450). En prétendant détenir un monopole sur ce qui relève de l'esprit, l'Église tend à ravalier l'État au rang d'un simple moyen « mécanique », non-spirituel, en vue de propager sa doctrine. À cette instrumentalisation du politique à des fins de prosélytisme, Hegel oppose que, loin d'être un instrument dénué d'esprit, « l'État aussi a une doctrine, puisque ses institutions <...> sont essentiellement en tant que lois, dans la forme de la *pensée* » (VPG, 422/449). La rencontre, voire l'opposition conflictuelle, des doctrines religieuses et politiques, sur le terrain de l'extériorité est tranchée en faveur de l'État. Parce qu'il « est celui qui *a le savoir* » (VPG, 425/453) de l'universel, l'État bénéficie d'un droit de regard sur l'enseignement des Églises quand il touche aux domaines de la vie éthique. De même, l'« éthicité » des liens maritaux relève en priorité des rapports qui unissent les amants entre eux et de leur validation par un pouvoir

---

<sup>21</sup> Hegel fait allusion aux membres de la secte anabaptiste des Mennonites qui, dans la Prusse de son époque, étaient exemptés de service militaire.

civil. L'assurance intérieure que les amants resteront fidèles à leur union n'est certifiée par l'Église qu'en sus de la validation civile (VPG, 422/448; voir également GPR, §164). À condition d'admettre la primauté du mariage civil sur le mariage religieux, les amants demeurent néanmoins libre en leur âme et conscience de choisir le culte religieux sous lequel leur union sera célébrée<sup>22</sup>.

#### 4. L'unité de l'État et de la religion modernes

Situé « au-dessus des Églises particulières », l'État moderne est parvenu à imposer la légitimité de son règne éthique en affirmant, d'une part, le primat de l'universalité objective des lois et des institutions sur la particularité subjective et en reconnaissant, d'autre part, les droits « inviolables » de la liberté de conscience. En entérinant le « principe protestant » d'un partage de l'intérieur et de l'extérieur, l'État paraît solidement assis sur ses propres bases, sans plus dépendre de l'autorité spirituelle des Églises et de leurs représentants. Difficile dans ce cas de prétendre que l'État moderne tel que le conçoit Hegel serait de part en part « chrétien ». C'est ici que la nuance apportée par Böckenförde prend tout son sens : bien qu'ayant ses origines dans le principe chrétien de la liberté subjective dont il est la transposition dans le monde éthique, l'État est parvenu à imposer ce principe contre le pouvoir institutionnel des Églises. Mais si, *contre* Böckenförde, il ne mérite que *cum grano salis* le qualificatif de « chrétien », il faut en revanche admettre *avec* Böckenförde que l'État hégélien n'est pas non plus « libéral ». Hegel se démarque de l'idée d'une neutralité du pouvoir étatique à l'égard des religions et des conceptions du monde lorsqu'il soutient que l'État a pour obligation « d'exiger de tous ses membres qu'ils fassent partie d'une communauté ecclésiale » (VPG, 420/446). Une telle exigence ne contrevient pas au principe de la liberté de conscience puisqu'elle laisse chacun libre en son for intérieur de choisir son appartenance à telle ou telle Église. Reste toutefois que Hegel semble lier la citoyenneté au fait d'appartenir à une communauté ecclésiale. Il y a à cela tout d'abord une raison socio-historique, le philosophe n'étant lui-même après tout que le « fils de son temps ». Dans l'Allemagne de son époque, la franche de la population ne se réclamant d'aucune des trois confessions officiellement reconnues (catholique, luthérienne, évangélique)

---

<sup>22</sup> À l'époque de Hegel, la primauté du mariage civil sur le mariage religieux constituait un véritable enjeu pour les hommes et les femmes de confessions différentes, certaines Églises refusant de reconnaître les mariages mixtes.

était fort mince. La liberté négative de *ne pas* adopter un « parti religieux » n'a d'ailleurs été reconnue que plus tard par le droit prussien<sup>23</sup>.

Mais Hegel avance aussi une raison systématique à l'obligation pour chaque citoyen de choisir librement une communauté ecclésiastique. C'est par-là que sa conception de l'État moderne se sépare résolument d'une conception libérale de l'État, voire s'y oppose. La religion a un rôle d'intégration éthique à jouer vis-à-vis de l'État : « la religion est le moment qui intègre l'État au plus profond de la disposition-d'esprit » (VPG, 420/446, traduction modifiée). L'élément intégrateur de la religion exprime à nouveau la difficulté qu'il y a à maintenir *stricto sensu* le partage de l'intérieur et de l'extérieur. Autant la conscience religieuse tend nécessairement à s'extérioriser, autant l'État, à l'inverse, n'est pas sans exercer une influence sur les dispositions-d'esprit (*Gesinnungen*) de ses membres, sur leurs manières d'agir et de penser. Outre l'élément objectif des lois et des institutions, l'État repose en effet sur la disposition-d'esprit subjective de ses ressortissants, grâce à laquelle ceux-ci acquièrent la conscience que « la communauté <de l'État> est l'assise substantielle et la fin » (GPR, §268, 413/439). L'intégration subjective au moyen des dispositions-d'esprit forme le pendant exact de l'intégration objective par les lois et les institutions. Les lois et les institutions ne règnent jamais seules, ce sont également les hommes qui, de par leurs manières quotidiennes d'agir et de penser, doivent les faire régner<sup>24</sup>. Or, la disposition-d'esprit dont font preuve les citoyens lorsqu'ils mettent en œuvre les lois s'enracine « au plus profond » dans la religion. C'est elle qui fournit « pour la conscience de soi, la base de la vie éthique et de l'État » (E, §552, 532/569). Dans la religion aussi, les fidèles apprennent à s'élever à la conscience d'appartenir à une même communauté fondée sur une doctrine et une foi communes. L'identité éthico-religieuse de la disposition-d'esprit, la conscience subjective d'appartenir à une même communauté, s'applique de manière générale aux différentes formes, modernes et prémodernes, prises par la vie éthique au cours de l'histoire. C'est ainsi que les membres de la cité grecque, en vouant un même culte aux « dieux de la cité », avaient conscience d'appartenir à un même ensemble politique. À l'époque moderne, cependant, l'identité éthico-religieuse de la conscience communau-

---

<sup>23</sup> Cf. Böckenförde, « Bemerkungen », 134 n.25.

<sup>24</sup> « La loi ne règne pas, ce sont les hommes qui doivent la faire régner : la rendre active est quelque chose de concret; la volonté de l'homme ainsi que son discernement doivent jouer chacun leur rôle à cet effet » (VPR 1, 348/326).

taire ne se vérifie que pour la « conscience protestante » en laquelle, écrit Hegel, « l'esprit libre se sait en sa rationalité et vérité » (E, §552, 541/576). La conscience des fidèles adhérant à une communauté ecclésiale et celle des citoyens membres d'un État ont ceci d'identique dans le monde moderne que la subjectivité apprend à percevoir dans l'altérité du contenu objectif des dogmes religieux ou des lois et des institutions quelque chose de sien<sup>25</sup>. Les citoyens d'un État moderne respectent d'autant plus librement le contenu des lois qu'ils y reconnaissent la forme objective et universelle de leur liberté subjective. De même, les fidèles d'une religion moderne en suivent les dogmes en tant qu'ils y voient la base substantielle de leur « liberté chrétienne ».

L'activité d'un sujet moderne – qu'il soit citoyen ou fidèle – consiste à faire sien le contenu des dogmes religieux, des lois et des institutions du monde éthique. Elle a cependant pour condition la connaissance vraie et libre de Dieu. En dernier ressort, c'est bien la teneur de vérité du contenu *religieux* qui est déterminante pour qu'une forme libre de conscience de soi puisse avoir lieu au sein de la vie éthique : « pour que la vie éthique vraie soit une suite de la religion, il est requis que la religion ait le *contenu* vrai, c'est-à-dire que l'idée de *Dieu* sue en elle soit la vraie » (E, §552, 532/568)<sup>26</sup>. La religion apparaît comme un moment essentiel d'intégration de l'État moderne à condition qu'elle soit « vraie », autrement dit, à condition que sa doctrine soit pourvue d'une teneur en véracité rationnelle qui prédispose les sujets à développer en elle une conscience de soi libre.

---

<sup>25</sup> L'appropriation libre qui préserve l'altérité du contenu dont elle se saisit est au cœur de l'idée hégélienne de *Bildung*. Cf. Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 352 : « La véritable appropriation n'est donc pas une assimilation qui fait sien l'étranger sans garder le moindre recul. Elle exige que nous sortions de nous-mêmes. Cultivé est seulement celui qui s'approprie l'autre dans son altérité ».

<sup>26</sup> Entre le §270 des *Principes de la philosophie du droit* et le §552 de l'*Encyclopédie* Bernard Bourgeois observe un déplacement dans la manière dont Hegel conçoit les rapports entre État et religion : « Alors qu'en 1821, Hegel se contentait d'affirmer la nécessité politique – comme garantie et consécration de la vie éthique achevée dans l'État – d'une disposition religieuse dont le contenu pouvait être quelconque, il lie maintenant d'autant plus intimement la rationalité, et donc la réalité effective, la solidité de l'État, et le contenu rationnel de la religion, qu'il présente la sphère absolue qu'est celle-ci comme la base de la vie éthique et de l'État ». Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris, Presses universitaires de France, 1969, p. 143. S'il est vrai que Hegel traite dans les *Principes de la philosophie du droit* moins explicitement que dans l'*Encyclopédie* de la question, il semble péremptoire d'affirmer qu'en 1821 le contenu de la disposition religieuse ait pu lui apparaître comme « quelconque ». Sa critique ferme à l'encontre du « fanatisme » témoigne plutôt du contraire.

Parce qu'il contient encore en lui des restes de « superstition », d'étrangeté à soi-même et d'aliénation (le dogme de la consécration de l'hostie par un prêtre en offrant un exemple paradigmatique), le catholicisme – que Hegel qualifie de « religion de la non-liberté » – se trouve en porte-à-faux avec les principes rationnels de l'État moderne. Empêchant les sujets religieux de développer une conscience libre de soi au sein de l'Église, la fausseté des dogmes catholiques altère du même coup la manière dont les sujets politiques agissent et pensent en tant que membres de l'État. En un mot, le fidèle catholique fait un mauvais citoyen moderne<sup>27</sup>. L'introduction du sacerdoce universel (il n'y a plus de laïcs, tous sont clercs au sein de l'Église) et le refus de consacrer l'hostie en dehors de l'acte collectif de communier (la communion devenant l'occasion pour les fidèles de célébrer à travers le culte leur existence en tant que communauté) expliquent la contribution du protestantisme à l'unification des dispositions-d'esprit religieuse et éthico-politique et à la stabilité institutionnelle de l'État moderne : « Dans la religion protestante, l'homme est reconnu comme libre, il lui faut se convaincre de lui-même de la vérité. Cette forme de religion est par conséquent en harmonie avec l'État libéral. Mais dans des États catholiques, le principe de la religion est la non-liberté, ce qui se trouve en contradiction avec des institutions libérales » (VPR 1, 362/362).

## **Conclusion : L'État protestant**

La question maintes fois soulevée au sein de l'École hégélienne et par les commentateurs se pose alors<sup>28</sup> : comment Hegel peut-il soutenir que l'État reconnaît universellement en son sein la diversité pluri-confessionnelle des Églises *et* qu'il a pour fondement le « principe protestant » ? Pour Hegel, il n'y a à vrai dire pas de contradiction à

---

<sup>27</sup> « Le peuple qui a un mauvais concept de Dieu a aussi un mauvais État, un mauvais gouvernement, de mauvaise lois » (VPR 1, 340/320).

<sup>28</sup> Pour un aperçu des débats au sein de l'École hégélienne et parmi les commentateurs, voir Ludwig Siep, « Säkularer Staat und religiöses Bewußtsein. Dilemmata in Hegels politischer Theologie », dans *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*, éd. M. Quante et A. Mohseni, Paderborn, Fink, 2015, p. 9-28. Les commentateurs se sont surtout intéressés à démêler l'apparente contradiction entre le §270 des *Principes de la philosophie du droit* – où Hegel place l'État « au-dessus des Églises particulières » – et le §552 de l'*Encyclopédie* – où l'unité de l'État et de la religion est affirmée –, certains y voyant un changement (Jaeschke, Bourgeois), d'autres une continuité (Fischbach) dans la manière dont Hegel envisage les rapports entre politique et religion.

affirmer, d'un côté, la séparation de l'État (dans son universalité) et des Églises (dans leur particularité) et, de l'autre, l'unité spirituelle de l'État moderne et de la religion chrétienne (protestante)<sup>29</sup>. L'une et l'autre correspondent à deux plans parallèles que le développement historique de l'esprit fait *in fine* converger. La séparation de l'État et des Églises résulte d'un processus historique, propre à la modernité, au cours duquel l'État a imposé la forme universelle de ses lois et institutions face aux autorités religieuses. Caractéristique de toutes les formes, passées et présentes, de vie éthique, l'unité de l'État et de la religion remonte quant à elle en-deçà du seuil de la modernité. Mais l'identité substantielle, profonde, multiséculaire de l'État et de la religion trouve une vérité nouvelle à l'ère moderne grâce au « principe protestant ». Celui-ci a la particularité d'avoir introduit l'idée d'une *différence* entre les domaines du religieux et du politique en lieu et place de leur identité immédiate (les « religions de la cité ») et de leur opposition frontale (« le dur combat » auquel se livrent le pouvoir séculier et le pouvoir spirituel au Moyen-Âge<sup>30</sup>). C'est l'idée protestante d'une démarcation entre la sphère de l'intériorité religieuse et la sphère extérieure des lois et des institutions en leurs légitimités respectives que l'État moderne a entérinée. La séparation de l'État et des Églises est le résultat d'un développement historique dont la *différenciation* de l'unité de l'État et de la religion forme la trame. L'apparente contradiction entre les deux thèses soutenues par Hegel est levée aussitôt qu'on conçoit l'identité moderne de l'État et de la religion (protestante) comme contenant *en elle* le principe d'un partage du religieux et du politique<sup>31</sup>.

Ni « chrétien » (il n'est pas le produit immédiat du christianisme), ni « libéral » (il n'adopte pas une position de neutralité à l'égard de toutes les religions et conceptions du monde), l'État moderne prend

<sup>29</sup> Cf. Walter Jaeschke, « Es ist *ein* Begriff der Freiheit in Religion und Staat », dans *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, éd. A. Arndt, C. Iber et G. Kruck, Berlin, Akademie Verlag, 2009, p. 19.

<sup>30</sup> Les trois moments de l'identité immédiate (monde antique), de l'opposition (monde médiéval) et de la réconciliation (réconciliation) caractérisent également l'histoire du christianisme dans ses rapports au politique que Hegel conçoit à partir d'une structure trinitaire : l'unité du monde chrétien sous Charlemagne correspond au « règne du Père », la scission médiévale au « règne du Fils », la Réforme et les Temps modernes enfin au « règne de l'Esprit » (VPG, 417/267).

<sup>31</sup> Cf. Eric Weil, « La sécularisation de l'action et de la pensée politique à l'époque moderne », dans *Essais et conférences II. Politique*, Paris, Vrin, 1991, p. 31 : pour Hegel, « l'État est placé au-dessus de l'Église, non point parce qu'il a raison *contre* le principe du christianisme, mais parce qu'il a raison *selon* ce principe, raison de par le concept que lui seul a imprimé à la réalité ».

en définitive chez Hegel la figure de « l'État protestant<sup>32</sup> ». Non pas au sens où le protestantisme serait l'unique religion d'État sur laquelle l'ensemble des lois et institutions demanderaient à être fondées, mais au sens où, en raison même du « principe protestant », l'État moderne n'est fondé sur rien d'autre que sur ses propres principes éthiques<sup>33</sup>. En lui, « les institutions de la vie éthique sont des institutions divines, non pas saintes<sup>34</sup> ». De la même façon que, dans le dogme protestant, la communion ne requiert pas la consécration extérieure d'un prêtre, la « divinité » en soi et pour soi des institutions éthico-étatiques ne nécessite aucune « sanctification » extérieure. Le thème hégélien, aussi connu que souvent mal compris, de l'État comme un « divin terrestre » (*ein Irdisch-Göttliches*) (GPR, §272, 434/715)<sup>35</sup> signifie que l'État moderne tire sa légitimité de ses propres fondements rationnels. La « divinité » de l'État moderne, le cours historique de l'esprit montre que la religion chrétienne, et en particulier la religion « modernisée », issue de la Réforme protestante, y a pour une part déterminante contribué, mais aussi qu'elle ne l'a pas directement produite ni engendrée.

La « divinité terrestre » de l'État n'implique cependant pas que, de son côté, la religion chrétienne s'épuise entièrement en sa manifestation éthico-politique<sup>36</sup>. L'enjeu philosophique que représente pour Hegel les rapports entre État et religion modernes est de maintenir une différence à même leur unité spirituelle. Autant l'État moderne n'est pas la simple application mondaine du principe chré-

---

<sup>32</sup> Cf. Reinhart Maurer, « Hegels politischer Protestantismus », *Der Staat*, vol. 10, n° 4, 1971, p. 471. Le syntagme « État protestant » n'apparaît pas sous la plume de Hegel. Il remonte vraisemblablement à Arnold Ruge et à son essai de 1847 sur la « nouvelle histoire de l'esprit allemand, *Zur neuesten Geschichte des deutschen Geistes*.

<sup>33</sup> Cf. Jaeschke, « Es ist ein Begriff der Freiheit », p. 15-16.

<sup>34</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3 : Die vollendete Religion*, éd. W. Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner, 1984, p. 248, trad. par P. Garniron, *Leçons sur la philosophie de la religion III. La religion accomplie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 255.

<sup>35</sup> Voir la reconstruction qu'a récemment proposée de ce thème hégélien Ludwig Siep, *Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

<sup>36</sup> Certains passages chez Hegel semblent, il est vrai, aller dans le sens contraire. Voir par exemple : « c'est dans l'éthique que se trouve présente et accomplie la réconciliation de la religion avec la mondanité, l'effectivité » (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3, 265/Leçons sur la philosophie de la religion III, 255*). Mais que la vie éthique réconcilie la religion avec le monde de l'« esprit objectif » ne présume en rien de la religion en ce qu'elle relève de l'« esprit absolu ».

tien, autant la religion moderne ne se résorbe pas dans l'effectivité du règne éthico-politique. L'État moderne et la religion moderne se consolident mutuellement *dans leur différence*. D'un côté, l'État a réalisé le principe chrétien de la liberté subjective sous la forme universelle de lois et d'institutions, en sanctuarisant au passage la conscience religieuse. De l'autre, il peut asseoir la légitimité de ses lois et de ses institutions sur la « conscience protestante » par laquelle les sujets développent, à la fois comme citoyens et comme croyants, une forme de conscience de soi libre<sup>37</sup>. Le partage moderne de l'intérieur (la conscience religieuse) et de l'extérieur (les lois et institutions de l'État) n'a donc rien d'un cloisonnement hermétique. En tant qu'elles sont des manifestations d'un même contenu « divin », les sphères du religieux et du politique communiquent sans cesse entre elles et se renforcent mutuellement en un cercle vertueux. C'est de cette communication vivante, à même leur différence, entre l'État et ses assises religieuses que dépend, selon Hegel, la « véritable réconciliation » du politique et du religieux à l'époque moderne. Si certains parmi la génération suivante des Jeunes Hégéliens la mettront radicalement en doute<sup>38</sup>, l'idée d'une « réconciliation » du politique et du religieux, opérée sous les auspices de « l'État protestant », demeure au cœur de la compréhension que Hegel a pu se faire de la modernité comme « nouvelle forme du monde ».

*[louis.carre@unamur.be](mailto:louis.carre@unamur.be)*

---

<sup>37</sup> Cf. Andrew Buchwalter, « Political Theology and Modern Republicanism. Hegel's Conception of the State as an 'Earthly Divinity' », dans *Dialectics, Politics, and the Contemporary Value of Hegel's Practical Philosophy*, New-York, Routledge, 2012, p. 188 : « It may be true that religion finds in reality a limit in a secular form of ethicality. [...] At the same time, however, political life and civic agency itself depends on religion. »

<sup>38</sup> Voir Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.