

La réception de l'œuvre d'E.-W. Böckenförde en Italie

Michele Nicoletti

Traducteur : Sylvie Le Grand et Jean-Marc Ticchi



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/allemande/1288>

DOI : 10.4000/allemande.1288

ISSN : 2605-7913

Éditeur

Société d'études allemandes

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2014

Pagination : 95-109

ISSN : 0035-0974

Référence électronique

Michele Nicoletti, « La réception de l'œuvre d'E.-W. Böckenförde en Italie », *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* [En ligne], 46-1 | 2014, mis en ligne le 29 juillet 2019, consulté le 19 mai 2021.
URL : <http://journals.openedition.org/allemande/1288> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/allemande.1288>

Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande

La réception de l'œuvre d'E.-W. Böckenförde en Italie

■ Michele Nicoletti*

On a assisté ces dernières années en Italie, comme dans le reste des pays occidentaux, à une vive renaissance du débat sur le rôle public des religions au sein de la théorie sociale et politique ainsi que du droit constitutionnel. En témoigne, de façon significative, le congrès national de la Société italienne de philosophie politique de 2007, consacré au thème « Religion et politique dans la société post-séculière », qui s'est ouvert par une communication de Jürgen Habermas⁽¹⁾. Mais on pourrait citer beaucoup d'autres colloques, séminaires, monographies, essais et revues dans lesquels les réflexions des chercheurs italiens rejoignaient celles des chercheurs d'autres pays. Dans cette discussion, les thèses d'Ernst-Wolfgang Böckenförde, discutées en sa présence lors d'un colloque qui s'est tenu à Trente en octobre 2006⁽²⁾ et dans un séminaire qui s'est déroulé à Rome en octobre 2007⁽³⁾, ont joué un rôle important. Les actes de ces manifestations suscitent un intérêt croissant dans le débat académique et plus largement dans la discussion publique.

C'est pourquoi il me paraît digne d'intérêt de tenter de reconstruire 1) la réception de la pensée de Böckenförde et 2) les lignes fondamentales du débat qu'elle a suscité.

L'œuvre d'Ernst-Wolfgang Böckenförde en Italie

On doit la première mention de Böckenförde dans la culture italienne à la traduction, publiée en 1970, de sa thèse de doctorat en histoire sur *L'historiographie constitutionnelle allemande au dix-neuvième siècle*, à l'initiative de Pierangelo

* Professeur de philosophie politique, Università degli studi di Trento.

1 A. FERRARA, *Religione e politica nella società post-secolare*, Rome, Meltemi, 2009.

2 Cf. G.E. RUSCONI (dir.), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Bologne, Il Mulino, 2008.

3 Les interventions ont été publiées dans la revue *Reset* n° 104 (novembre-décembre 2007). Pour un compte rendu du séminaire, cf. F. GHA, « Politica e secolarizzazione. Su un seminario di E.-W. Böckenförde a Roma », *Humanitas*, 5-6 (2007).

Schiera⁽⁴⁾. Le travail de Schiera s'inscrivait dans le cadre de l'impressionnante œuvre de médiation entreprise par Gianfranco Miglio et son école à Milan à partir des années cinquante pour faire connaître l'historiographie constitutionnelle allemande au monde intellectuel italien : on y comptait des travaux importants et des traductions d'auteurs tels que Lorenz von Stein, Otto von Gierke, Otto Hintze, Max Weber, Carl Schmitt, Otto Brunner et Reinhart Koselleck. Quand l'anthologie des écrits de Carl Schmitt éditée par G. Miglio et P. Schiera parut en 1972 sous le titre *Les catégories du politique*, le débat théorico-politique italien en fut profondément marqué, de droite à gauche, si bien que Norberto Bobbio en vint à écrire que Miglio et Schiera avaient « déstabilisé la Gauche italienne ». En réalité, du point de vue de la science politique, il s'agissait de renouer les fils de la recherche théorique avec ceux de la recherche historique, à partir de l'histoire constitutionnelle et de l'histoire des concepts. Dans cette perspective, le volume cité de Böckenförde aidait à reconstituer un élément important de cette problématique, relatif au XIX^e siècle, mais sa contribution est considérée aussi comme majeure sur un simple plan historiographique.

Après 1970, il faut attendre le milieu des années quatre-vingt, et plus précisément la traduction de deux de ses essais importants en 1985 pour que l'on se confronte, en Italie, aux thèses les plus considérables de l'œuvre de Böckenförde sur le plan théorique⁽⁵⁾. D'un côté paraît donc la première traduction de son essai sur la *Formation de l'État moderne comme processus de sécularisation* dans lequel est formulée la fameuse maxime : « L'État libéral sécularisé vit de présupposés qu'il ne peut lui-même garantir »⁽⁶⁾; de l'autre, l'essai sur *Démocratie et représentation*, dans lequel est condensée la critique de la démocratie directe et élaboré le principe de *responsiveness* comme nécessaire complément « éthique » de la démocratie représentative⁽⁷⁾. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'essais dans lesquels l'auteur montre comment, à la base de l'État moderne libéral et démocratique, il y a, d'un côté, un modèle institutionnel, et de l'autre, un ensemble de principes et de coutumes d'éthique civile, sans lesquels les institutions ne réussissent pas à jouer leur propre rôle de façon efficace.

Enfin, on peut distinguer une troisième phase de réception à partir de 2006⁽⁸⁾, lorsque paraissent, l'une après l'autre, les traductions ou nouvelles traductions de

4 Cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder*, Berlin, Duncker & Humblot, 1961 ; tr. it. : *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono: problematica e modelli dell'epoca*, Milan, Giuffrè, 1970.

5 Si l'on excepte la traduction en 1979 de l'essai « Commissioni parlamentari d'inchiesta e autonomia comunale », in : *Problemi di amministrazione pubblica* (1979), p. 125 sq.

6 Cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, « Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation », in : *Säkularisation und Utopie: Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, p. 75-94 (désormais dans *Recht, Staat, Freiheit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, p. 92-114) ; tr. it. : « La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione », in : P. PRODI et L. SARTORI (dir.), *Cristianesimo e potere*, Bologne, EDB, 1986.

7 E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Demokratie und Repräsentation. Zur Kritik der heutigen Demokratiediskussion* (Schriftenreihe der juristischen Studiengesellschaft), Hanovre, 1983 ; tr. it. : « Democrazia e rappresentanza », *Quaderni costituzionali*, 5 (1985), p. 227 sq.

8 Avant cette date paraissent les traductions des essais suivants : « Il potere costituente del popolo: un concetto-limite del diritto costituzionale », in : Gustavo ZAGREBELSKY, Pierpaolo PORTINARO, Jörg LUTHER (dir.), *Il futuro della costituzione*, Turin, Einaudi, 1996, p. 231 sq. ; « Teoria politica e teologia

ses œuvres les plus significatives: *État, Constitution, Démocratie*⁽⁹⁾; *La formation de l'État comme processus de sécularisation*⁽¹⁰⁾; *Droit et sécularisation*⁽¹¹⁾; *Christianisme, Liberté et Démocratie*⁽¹²⁾ et plus récemment, *Dignité humaine et bioéthique*⁽¹³⁾ et *Église et capitalisme*⁽¹⁴⁾.

L'État moderne et la conscience

L'État moderne et la conscience: tels sont, en condensé, les deux éléments fondamentaux qui sont au cœur de la réception de l'œuvre de Böckenförde en Italie. Dans la reconstruction passionnée entreprise par l'auteur, ces deux éléments fondamentaux ne sont pas des entités opposées l'une à l'autre: au contraire, elles se développent ensemble, dans une constante dialectique. D'un côté, c'est précisément la naissance de l'État moderne, affranchi du pouvoir religieux, qui permet la reconnaissance et la protection de la liberté religieuse; de l'autre, c'est la croissance de la liberté religieuse qui empêche l'État moderne de rester prisonnier de son propre absolutisme et de s'ouvrir au respect radical de la liberté. « La mesure de la réalisation de la liberté religieuse désigne en conséquence la mesure de la laïcité [*Weltlichkeit*] de l'État »⁽¹⁵⁾.

Ce processus de séparation entre religion et politique appartient à l'histoire et à la nature de l'État moderne même si, à plusieurs reprises, selon Böckenförde, on a tenté de revenir à une alliance entre le trône et l'autel en proposant de nouveau le modèle d'un « État chrétien »: ainsi sous la Restauration, après la Révolution française ou dans les premières années du second après-guerre en Allemagne, après la chute du national-

politica. Osservazioni sul loro rapporto reciproco », *Hermeneutica*, 1997, p. 65 sq.; « Verità e libertà. Responsabilità della Chiesa nel mondo d'oggi », *Il Regno-attualità*, 20 (2004), p. 721 sq.

- 9 E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Stato, Costituzione, Democrazia*, sous la dir. de M. Nicoletti et O. Brino, Milan, Giuffré, 2006. Cette œuvre contient la traduction des essais de théorie du droit constitutionnel rassemblés dans *Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, ainsi que les compléments à *Staat, Verfassung, Demokratie* contenus dans le volume *Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungslehre und Rechtsphilosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999.
- 10 E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, éd. par Michele Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2006, qui propose de nouveau, avec une importante introduction, la traduction de l'essai « Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation ».
- 11 E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, éd. par Geminello Preterossi, Rome/Bari, Laterza, 2007, qui contient la traduction d'un choix d'essais des recueils *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991 et *Staat, Nation, Europa* (note 9).
- 12 E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, éd. par Michele Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2007, qui rassemble de nombreux essais d'ordre théologico-politique tirés de *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002*, Münster, Lit, 2004 et des contributions personnelles de l'auteur.
- 13 E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Dignità umana e bioetica*, éd. par Sara Bignotti, Brescia, Morcelliana, 2010.
- 14 E.-W. BÖCKENFÖRDE, G. BAZOLI, *Chiesa e capitalismo*, introduction de Michele Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2010.
- 15 Cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione* (note 10), p. 34. NDT: *Weltlichkeit* est traduit en italien par laïcité. On préfère le traduire plutôt par « caractère séculier » en français pour éviter toute interférence avec les connotations françaises véhiculées par le terme de laïcité.

socialisme. Mais le modèle d'un « État chrétien » finit par trahir les deux éléments qu'il se propose de conjuguer : d'une part, l'État comme lieu de la vie en commun, plurielle, rendue possible par la neutralisation des conflits religieux, de l'autre, le christianisme comme religion de la liberté et de la charité. Dans le modèle de l'État chrétien, rappelle l'auteur, « le christianisme devint l'ornement des affaires totalement temporelles et fut employé pour donner de la stabilité à certaines situations de pouvoir, ainsi que pour consacrer des rapports politico-sociaux historiquement définis, afin de les conserver face à une éventuelle intervention destinée à les modifier. Et sur ce point aussi, Marx a clairement saisi l'aspect essentiel du processus en jeu : "ce qu'il est convenu d'appeler État chrétien est la négation chrétienne de l'État, mais nullement la réalisation étatique du christianisme"⁽¹⁶⁾ »⁽¹⁷⁾. Ces tentatives de dépassement de la distinction entre religion et politique ont échoué : la liberté religieuse a prévalu et il ne pouvait en être autrement, souligne Böckenförde, « si l'État ne voulait pas renoncer à lui-même ».

Avec la réaffirmation de la séparation entre religion et politique, le problème du rapport entre les deux sphères n'est cependant pas résolu pour autant. Cette séparation peut, en effet, être interprétée de deux points de vue différents. Du point de vue de l'État, on peut considérer qu'avec la Révolution française l'État s'est définitivement affirmé comme le véritable « universel politique » et a ramené la religion dans la sphère privée individuelle ou dans la sphère du social, relevant du particulier. Selon les termes de Marx cités par Böckenförde, « la religion n'est plus l'esprit de l'État [...], elle est devenue l'esprit de la société civile [...]. Elle n'est plus l'essence de la communauté, mais l'essence de la distinction [...]. Elle est exilée de la communauté en tant que communauté »⁽¹⁸⁾. Mais sous d'autres aspects, la séparation de la religion et du politique a été interprétée dans un sens opposé : la religion est le vrai moment de l'universalité, tandis que le politique est le moment de la radicale partialité ; par ailleurs, le même État moderne, à l'époque contemporaine, n'est plus la totalité, pas même le tout politique, mais seulement une partie d'une communauté beaucoup plus vaste qui transcende les frontières nationales. Avec l'émergence irrésistible de la dimension supranationale, la religion qui semblait ramenée dans la sphère infra-étatique, réapparaît comme vitale dans la sphère supra-étatique. On voit de ce fait comment la dialectique religion/politique ne peut être considérée comme résolue par le schéma abstrait de la séparation entre les deux sphères, parce que perdurent des *rex mixtae* et que se pose à nouveau l'éternelle question du « *quis iudicabit?* », entendue comme l'entité capable de définir ce qui est spirituel et ce qui est temporel⁽¹⁹⁾.

La dialectique entre religion et politique est donc par conséquent appelée à demeurer ouverte et la séparation n'est pas le fruit d'une opération réalisée une fois pour

16 Karl MARX, « Zur Judenfrage », in : ID., *Die Frühschriften*, éd. par Siegfried Landshut, Stuttgart, Kröner, 1953, p. 183 ; tr. it. : *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, éd. par Umberto Cerroni, Rome, Editori Riuniti, 1954, p. 61.

17 Cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione* (note 10), p. 45.

18 K. MARX, « Zur Judenfrage » (note 16), p. 183 ; tr. it. : *ibid.*, p. 59-60.

19 Cf. Carl SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970 ; tr. it. : *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, éd. par Antonio Caracciolo, Milan, Giuffré, 1992.

toutes, il s'agit plutôt d'un effort de discernement continu et renouvelé, le produit d'un conflit, d'un affrontement des forces, d'un équilibre de biens toujours provisoire. Il résulte de ceci que le rapport entre les deux sphères ne peut pas être pacifique, mais on dit en même temps qu'entre les deux rives un pont peut être jeté.

Tel est ce que montre, de façon exemplaire, le cas de la liberté religieuse à laquelle Böckenförde a consacré, pendant les années dans lesquelles il a élaboré ce texte, un autre essai magistral⁽²⁰⁾. Le principe de la liberté religieuse, qui peut aussi revendiquer comme fondement propre des racines théologiques se rapportant à la liberté abyssale dans laquelle Dieu lui-même place l'homme, a été réaffirmé d'un point de vue historique grâce à l'État moderne contre la position des Églises chrétiennes : « Aussi douloureuse que puisse être cette conclusion, il faut admettre que la liberté religieuse, qui est aussi aujourd'hui pour les chrétiens quelque chose d'évident, doit son origine non pas aux Églises, ni aux théologiens, ni même au droit naturel chrétien, mais à l'État moderne, aux juristes et au droit rationnel séculier »⁽²¹⁾. La voie de la pleine reconnaissance de la liberté religieuse par les Églises chrétiennes, en particulier catholique, a été, selon Böckenförde, un chemin tourmenté qui est seulement parvenu à son accomplissement avec la *Déclaration sur la liberté religieuse* du concile Vatican II, véritable « révolution copernicienne » dans l'histoire de l'Église. Avec ce tournant, le droit à la liberté religieuse n'est plus un droit qui appartient en propre à la seule « vérité », comme c'était le cas dans la position traditionnelle, mais un droit qui revient à la personne en tant que telle. Il s'agit d'un droit également reconnu à ceux qui professent des doctrines jugées erronées et qui doivent cependant être protégés juridiquement dans leur libre recherche de la vérité. Dans la tradition de l'Église, la reconnaissance de la liberté religieuse ne survient pas comme le fruit d'un profond amour de la liberté qui met la vérité au second plan ; au contraire, elle est le résultat d'un amour plus profond de la vérité qui est devenu conscient de ce que la vérité ne peut se chercher que librement : « de cette façon, la liberté religieuse apporte une conciliation entre vérité et liberté, qui non seulement peut être assumée par le point de vue chrétien, mais correspond aussi précisément à une exigence de la foi chrétienne. La liberté religieuse existe comme droit non pas contre la vérité, mais par amour de la vérité »⁽²²⁾. Selon l'auteur, cette position a été réaffirmée avec force par le magistère du pape, non seulement sous Paul VI mais aussi sous Jean-Paul II⁽²³⁾.

20 Cf. « Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil », *Stimmen der Zeit*, 176 (1965), p. 199-213, désormais dans *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit* (note 12), p. 197-212. Le sujet a été ensuite repris dans « Einleitung zur Textausgabe der 'Erklärung über die Religionsfreiheit' », in : *Erklärung über die Religionsfreiheit* (lateinisch und deutsch), Münster/Westphalie, 1968, p. 5-21 ; *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*, Fribourg-en-Brisgau, Herder (Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche, Bd. 3), 1990 ; « Religion im säkulären Staat », in : *Kirche und christlicher Glaube* (note 12), p. 425-437.

21 E.-W. BÖCKENFÖRDE, « Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen » (note 20), p. 200.

22 *Ibid.*, p. 211-212.

23 L'auteur, qui a participé aux rencontres de Castelgandolfo lancées par Jean-Paul II, a analysé ce développement dans un de ses essais : « Das neue politische Engagement der Kirche. Zur 'politischen Theologie' Johannes Pauls II. (1980/1984) », in : *Kirche und christlicher Glaube* (note 12), p. 295-316. Sur l'évolution du magistère et sur le délicat problème de sa « faillibilité » voir l'essai, traduit en italien « Verità e libertà. Responsabilità della Chiesa nel mondo d'oggi », *Il Regno-attualità*, 20 (2004), p. 721.

Le terrain de la reconnaissance de la liberté religieuse qui fut, durant des siècles, un lieu de conflit entre l'État et l'Église est ainsi devenu le lieu d'une possible rencontre entre l'État de droit moderne comme organisation de la liberté et le christianisme comme religion de la liberté⁽²⁴⁾. Tel est l'arrière-plan sur lequel s'inscrit la fameuse formule de Böckenförde: « l'État libéral [*freiheitlich*] sécularisé vit de présupposés qu'il ne peut lui-même garantir. Tel est le grand risque qu'il a assumé par amour de la liberté »⁽²⁵⁾.

On comprend le sens de cette affirmation si l'on tient compte du processus historique dont procède l'État libéral, c'est-à-dire le processus de sécularisation qui a neutralisé les effets politiques des prises de position religieuses. L'État moderne a pu s'affirmer comme instrument de pacification en reconnaissant progressivement à ses citoyens le droit d'orienter librement leur propre conscience. Ceci signifie qu'il a renoncé à utiliser l'instrument de la coercition physique sur le terrain des idées et des valeurs: personne ne peut être contraint par la force à assumer un point de vue ou une façon de penser déterminés. Par conséquent, ni les idées ni les valeurs qui sont à la base de l'État libéral moderne et en sont les présupposés idéaux et moraux (liberté, égalité des citoyens, tolérance, etc.) ne peuvent être imposées par la force. Les idées et les valeurs, tout comme la religion, la science et l'art appartiennent à la sphère de la liberté et l'État moderne naît précisément de cette reconnaissance. De ce fait, l'État reconnaît aussi que sa propre base spirituelle elle-même reste confiée à la liberté et il accepte, par amour pour elle, les risques qui y sont liés.

Derrière ces réflexions, il est possible de lire l'expérience de la crise de la République de Weimar et de l'affirmation de l'État totalitaire, qui a marqué si profondément la génération de Böckenförde et auxquelles sa réflexion s'est constamment confrontée⁽²⁶⁾. De la réflexion sur cette expérience, l'auteur a tiré une profonde conscience, d'une part, des limites de l'État libéral, sur le plan de cet *ethos* civil dont il se nourrit et, de

24 La référence à Hegel est explicite dans l'essai « La formation de l'État comme processus de sécularisation » et, dans une note, l'auteur exprime toute son admiration pour les pages de l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830 (en particulier le paragraphe 552) où il est question du rapport entre religion et État: « Le problème du rapport entre État et religion est ici discuté à un niveau de réflexion intellectuelle qui depuis lors n'a pas été atteint » (cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione* [note 10], p. 48). L'auteur a dédié à Hegel une étude spécifique, cf. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, « Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel », in: ID., *Recht, Staat, Freiheit* (note 11), p. 141 sq.

25 NDT: En allemand, on n'utilise pas le mot amour: *um der Freiheit willen*. Tant en italien qu'en français, il est difficile de rendre la double préposition allemande en se passant du mot amour. NDA: La traduction « par amour de la liberté » a été acceptée très volontiers par E.-W. Böckenförde lui-même: « Warum also, sucht man alles in einem Satz zusammenzufassen, der säkularisierte Staat? Aus Liebe zur Freiheit – "per amore della libertà", wie es Michele Nicoletti jüngst formuliert hat [M. NICOLETTI, « Introduzione », in: E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato*, S. 5]. » E.-W. BÖCKENFÖRDE, « Der säkularisierte Staat, eine Rechtfertigung und seine Probleme », in: G.E. RUSCONI (éd.), *Der säkularisierte Staat im postsäkularen Zeitalter*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010, p. 45.

26 On doit à l'auteur l'essai fondamental sur le catholicisme allemand en 1933, « Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933 » (publié pour la première fois dans *Hochland* en 1961 et désormais dans une nouvelle édition, avec une note historiographique de Karl-Egon Lönne, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1988), qui a ouvert en Allemagne un très vif débat et a stimulé de nombreuses études et recherches sur ce thème.

l'autre, de l'importance qu'il y a à ne pas franchir ces limites en tentant d'assigner des contenus idéologiques à la vie commune en société.

Quand, en effet, l'État sécularisé a cherché à se donner des valeurs propres vers lesquelles tendre systématiquement par l'action politique, la liberté des citoyens en a été menacée. Tel a été le cas, par exemple, avec l'idée de nation des XIX^e et XX^e siècles, qui a produit des politiques de discrimination. La même chose pourrait advenir si l'État voulait déterminer par la voie politique quelques « valeurs » sur lesquelles fonder sa propre action, quand bien même celles-ci seraient liées au bonheur ou au bien-être des citoyens. Une définition « par la voie politique » des valeurs finirait par confiner l'action politique à l'arbitraire des évaluations subjectives et contingentes⁽²⁷⁾.

Considérant que l'État libéral, par nature, doit alors chercher à reproduire son propre *ethos* en puisant à une « autre » source, Böckenförde se demande, en conclusion, « si, au bout du compte, l'État temporel sécularisé n'est pas lui aussi forcé de vivre sur la base de ces mouvements intimes propres et de ces forces agrégées que médiatise la foi religieuse de ses citoyens. Pas dans le sens, évidemment, où il serait ramené à la forme de l'État "chrétien", mais dans le sens où les chrétiens cesseraient de voir en cet État, dans son caractère séculier, quelque chose d'étranger, d'hostile à l'égard de leur croyance et y reconnaîtraient, au contraire, la chance de la liberté qu'il est aussi de leur devoir de conserver et de réaliser ». Comme on le voit dans cette interrogation finale, Böckenförde ne se limite pas à décrire le dilemme et le paradoxe dans lesquels se trouve l'État libéral moderne, mais il formule aussi – en se fondant sur une reconstruction historique précise – une perspective dans laquelle le rapport entre religion et politique ne se présente pas seulement comme un rapport de séparation, mais comme un rapport de coopération sur le terrain de la liberté.

On comprend aisément que cette thèse ait pu revenir au centre des récentes discussions sur le rapport entre religion et sphère publique. D'un côté, en effet, elle a été accueillie comme une démonstration de l'insuffisance des démocraties libérales qui « n'ont pas de fondement en elles-mêmes », mais s'appuient sur une chose à laquelle « on ne peut renoncer [...] qui ne réside pas dans le champ politique »⁽²⁸⁾; de l'autre, elle a été critiquée comme revendiquant au contraire la capacité et le devoir de l'État libéral de « contribuer aux présupposés spirituels sur lesquels il se fonde »⁽²⁹⁾.

27 La réflexion de Böckenförde reprend sur ce point la critique de Carl Schmitt relative aux applications politiques de la philosophie des valeurs, cf. l'essai de Carl Schmitt, « Die Tyrannei der Werte », qui parut dans le même volume où, pour la première fois, fut publié cet essai de Böckenförde, cf. *Säkularisation und Utopie* (note 6), p. 37-62; tr. it.: *La tirannia dei valori*, éd. par G. Gurisatti avec un essai de F. Volpi, Milan, Adelphi, 2008.

28 Ainsi par exemple Joseph Ratzinger dans son « Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt », in: Herbert SCHAMBECK (éd.), *Pro Fide et Justitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag*, Berlin, Duncker & Humblot, 1984, p. 747-761; tr. it.: « Cristianesimo e democrazia pluralista. Sulla imprescindibilità del cristianesimo nel mondo moderno », *Quaderni di Cristianità*, 1 (1985).

29 Ainsi Peter Häberle (cf. Jörg LUTHER, « La scienza häberliana delle costituzioni », *Analisi e diritto. Ricerche di filosofia analitica*, 4 [2001], p. 137) et, de la même façon, Jürgen Habermas (cf. J. HABERMAS, « I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale », tr. it. in *Humanitas*, 59 [2004], p. 239-250, puis in J. RATZINGER, J. HABERMAS, *Etica, religione, Stato liberale*, Brescia, Morcelliana, 2008).

En réalité, comme l'a précisé l'auteur⁽³⁰⁾ voici peu, la thèse de cette époque entendait souligner la façon dont l'État ne pouvait ni « garantir » ni « créer » ses présupposés, mais il n'envisageait en aucune façon de dire que l'État ne pouvait rien faire pour les soutenir et les protéger. La neutralité de l'État libéral ne peut, effectivement, être entendue comme une absence de contenu ou un pur ensemble de procédures. Le système pluraliste des démocraties libérales qui confie, précisément, à la compétition entre les diverses forces l'attribution des pouvoirs de gouverner, exige une unité sur un ensemble de décisions politiques qui concernent la forme même de la vie d'une communauté politique dans son essence la plus intime et ne peuvent être confiées au jeu des majorités variables⁽³¹⁾. Les droits fondamentaux de la personne, qui sont au centre de la réflexion de l'auteur dans ses écrits juridiques et même appliqués aux débats actuels sur l'interruption volontaire de grossesse et la protection de l'embryon, ne sont pas, en ce sens, des droits par rapport auxquels l'État libéral peut se dire neutre. Si, par conséquent, l'État libéral ne peut utiliser les instruments de la coercition dans le champ des idées, il est cependant de son devoir de soutenir, à travers l'action scolaire et éducative, les fondements qui sont à la base de sa propre existence.

D'un autre côté, la thèse de Böckenförde, à l'époque de son élaboration comme aujourd'hui, ne s'adresse pas seulement à l'État mais aussi aux communautés religieuses. Quand elle fut formulée, elle voulait dépasser la défiance de l'Église catholique à l'égard de l'État de la liberté en invitant les catholiques à chercher à reconnaître dans les présupposés de cette forme de vie civile des valeurs théologiques profondes telles que la liberté, la charité, la tolérance et à voir dans l'État « neutre » non pas seulement l'auteur de la sécularisation, mais aussi le produit de la sécularisation et, par conséquent, la réalisation historique – certes imparfaite – des éléments contenus en germe dans la tradition chrétienne. L'invitation de l'auteur était et reste de considérer l'État non pas comme un « ennemi » ou un « étranger », mais comme une réalité capable d'offrir à tous les hommes l'opportunité de la liberté. Aujourd'hui, nous devrions ajouter qu'outre le bien précieux de la liberté pour tous et non seulement pour quelques-uns, l'État libéral et démocratique continue à pourvoir au bien d'une vie en commun pacifique et ordonnée. L'essai de Böckenförde nous aide à faire mémoire de tout ce que l'État moderne a su neutraliser, à savoir de terribles guerres civiles. La prestation initiale de ce dernier a été d'apporter la paix à l'intérieur d'une Europe déchirée par les conflits. La paix qu'il a construite est, c'est certain, une paix relative, temporelle, qui est seulement la *forme* de la vie civile et doit certainement s'ouvrir à la *substance* de la justice et des autres biens dont l'homme a besoin. C'est une paix qui a été conquise au

30 Voir la réponse de Böckenförde à la discussion de son « paradoxe » à l'occasion de la remise du Prix Hannah Arendt dans *Das Wagnis der Freiheit. Diskussionsbeiträge von Ulrich K. Preuss, Zdzislaw Krasnodebski, Paul Nolte und Ernst-Wolfgang Böckenförde*, in: *Festschrift zur Verleihung des Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken 2004 an Ernst-Wolfgang Böckenförde* (disponible sur Internet en tant que fichier Pdf). Le fascicule contient des interventions postérieures sur le sujet, ainsi que la conférence de Böckenförde sur *Europa und die Türkei. Die europäische Union am Scheideweg?*, dans laquelle la perspective adoptée par l'auteur sur le rapport entre le christianisme et l'État moderne est reprise en lien avec la discussion sur l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne.

31 Pour un approfondissement du sujet que Böckenförde reprend de Hermann Heller, voir les belles réflexions sur la démocratie dans Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Stato, Costituzione, Democrazia*, tr. it. (note 9).

prix de colonisations et de guerres extérieures sanglantes. Il est bien difficile de l'idéaliser. Et pourtant cette paix qui doit être tout au plus étendue à l'horizon extérieur, ne doit pas être mise en question au plan interne car sans elle, il est bien difficile de jouir des autres biens. C'est en ceci que réside la valeur également théologique de la vie sociale temporelle pacifique, la valeur de la neutralisation du conflit et de la violence intestine, comme l'ont vu avec clarté et profondeur les grands maîtres de la réflexion chrétienne sur le « politique », d'Augustin à Thomas d'Aquin. La vie en commun pacifique et ordonnée d'une communauté est vraiment le bien commun qui revêt une place centrale dans les préoccupations de tous. Le paradoxe de Böckenförde nous rappelle que l'État qui défend la liberté de la personne est une fragile construction humaine, aussi délicate que précieuse.

Les critiques

Hormis quelques recensions scientifiques de ses écrits constitutionnels⁽³²⁾ et quelques thèses de doctorat élaborées au cours des dernières années⁽³³⁾, la discussion italienne s'est principalement concentrée sur l'interprétation et sur la critique de son paradoxe⁽³⁴⁾. L'acteur le plus important de cette discussion a certainement été Gustavo Zagrebelsky, président émérite de la Cour constitutionnelle et ancien professeur de droit constitutionnel à l'Université de Turin. Ses interventions les plus importantes sur ce thème ont été publiées dans un recueil d'essais intitulé *Contre l'éthique de la vérité*⁽³⁵⁾ et repris dans le récent *Changer de vêtement et de rôle*⁽³⁶⁾. Je voudrais avant tout résumer ses critiques, puis les discuter dans la partie conclusive.

1. La première accusation que Zagrebelsky adresse au « paradoxe » d'E.-W. Böckenförde est d'être une « réponse désespérante à une série de questions rhétoriques »⁽³⁷⁾. Il s'agit des questions que l'auteur se pose dans son fameux essai relatif aux fondements de l'État libéral sécularisé, lorsqu'il se demande, d'une façon apparemment rhétorique, sur quelles bases on peut fonder l'État une fois qu'il s'est émancipé de la force contraignante de la religion. Zagrebelsky accuse Böckenförde de vouloir dépeindre le scénario moderne comme un scénario d'auto-dissolution dans lequel la liberté concédée aux individus finit inévitablement par couper les liens sociaux et dans lequel l'État, privé de toute référence éthique ou religieuse, finit inévitablement par n'être considéré que comme pourvoyeur de bien-être illusoire. Zagrebelsky n'hésite pas à rapprocher le passage de Böckenförde d'un extrait fameux des *Frères Karamazov* dans lequel le starets Zosime dénonce la spirale autodestructrice de la liberté moderne qui alimente des besoins toujours nouveaux, impossibles à satisfaire. En somme, la dynamique

32 Cf. en particulier la recension de M. FIORAVANTI, « Sulla dottrina dello Stato. L'opera giuspubblicistica di E.-W. Böckenförde », *Filosofia Politica*, 19 (2008), p. 279-288.

33 Cf. A. LATTARULO, *Stato e religione. Gli approdi della secolarizzazione in Böckenförde e Habermas*, Bari, Progedit, 2009; V. RISI, *Lo Stato tra secolarizzazione e libertà. Sul pensiero giuridico-filosofico di Ernst-Wolfgang Böckenförde*, thèse de doctorat en philosophie, Padoue, 2010.

34 Voir les autres interventions publiées dans la revue *Reset* n° 101 et 102 de 2007.

35 G. ZAGREBELSKY, *Contro l'etica della verità*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

36 G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Rome/Bari, Laterza, 2010.

37 *Contro l'etica della verità* (note 35), p. 11.

sous-tendant le paradoxe ne décrit pas du tout, selon lui, la formation (*Entstehung*)⁽³⁸⁾ de l'État moderne, mais sa dissolution (*Auflösung*) : il s'agirait en fin de compte d'une position catastrophiste et, au fond, « apocalyptique ». L'accent mis par Böckenförde se porterait sur l'impuissance de l'État libéral, dans son « non pouvoir », plus que dans son « non vouloir » garantir les présupposés sur lesquels lui-même se fonde.

2. La deuxième critique de Zagrebelsky est étroitement liée à la première. Le catastrophisme de Böckenförde serait une stratégie apologétique qui tente de redonner souffle et espace « constitutionnel » à la communauté religieuse, et en particulier à l'Église catholique. Selon le constitutionnaliste italien, en effet, on peut certainement admettre que l'État libéral est fragile, comme toute autre forme de régime politique, et que, si le principe qui l'inspire – la liberté individuelle – est absolutisé et radicalisé, ceci peut comporter le risque de sa déstabilisation. Et cependant la conscience de ce risque devrait pousser à retarder autant que possible le moment de la crise à travers des stratégies de renforcement de la liberté. Böckenförde, en revanche – poursuit la critique – se complait presque dans la crise de l'État libéral et cherche un refuge à celle-ci en dehors de l'État libéral, dans un « lien unifiant qui précède cette liberté ». La « thérapie » de remède à la crise de l'État libéral consisterait ainsi pour les Églises à jouer encore une fois un rôle dans la démocratie en assumant le devoir de produire à nouveau les ressources éthiques, que l'État libéral ne saurait garantir à lui seul, et ce lien social qui peut éviter, précisément, la dissolution de la société. Zagrebelsky reconnaît, naturellement, que Böckenförde n'entend certainement pas proposer de retourner à l'« État chrétien », mais de « revivifier » la société démocratique dans le cadre d'une acceptation radicale des principes de liberté, de laïcité et de pluralisme. Il sait aussi que Böckenförde s'adresse en premier lieu aux croyants en les invitant à participer activement à la vie de l'État libéral, considéré comme une opportunité et non pas comme un ennemi. Mais il demeure aussi préoccupé par le potentiel apologétique sous-entendu par le « paradoxe ».

Cette préoccupation découle, selon Zagrebelsky, de l'interprétation qu'en a donnée Joseph Ratzinger. Dans le texte *Christliche Orientierung* de 1984, celui qui était alors cardinal interprétait le « paradoxe » de Böckenförde comme la reconnaissance des carences de l'État libéral et de son « besoin de forces externes pour survivre ». Ces forces externes seraient les forces du christianisme avec lequel l'État devrait conclure une nouvelle alliance. D'où la reconnaissance particulière que l'État devrait accorder à l'Église en raison de sa fonction publique et qui devrait se traduire par la garantie, dans la sphère publique, d'espaces concrets pour ses symboles, ses activités et ses institutions. Ratzinger est parfaitement conscient que ce type de relation peut avoir des aspects problématiques, aussi bien pour l'Église – en flattant ses tentations théocratiques – que pour l'État, en compromettant la nature laïque et pluraliste. Et pourtant, le théologien est convaincu que dans la situation historique actuelle le danger théocratique est faible, tandis qu'est plus fort le risque symétrique, résultant d'une insignifiance publique de l'Église et d'un effilochement consécutif et progressif du tissu de la société humaine. Zagrebelsky reconnaît à Böckenförde le fait d'avoir pris ses distances par rapport à une interprétation aussi résolument apologétique de

38 « Entstehung des Staates » est le titre de l'essai qui contient le « paradoxe ».

son « paradoxe » et d'avoir souligné, dans ses écrits, le droit égal à la citoyenneté de tous les types de foi religieuse et d'incroyance. Cependant, il croit pouvoir distinguer dans la position du juriste allemand la permanence d'une ambiguïté: d'un côté, il reconnaîtrait, en théorie, l'égalité de toutes les formes de foi, et de l'autre, sur le plan pratique, mettrait en garde contre la prétention d'un « nivellement » (*Gleichschaltung*). Une action de « nivellement » est certes inacceptable – soutient Zagrebelsky – car elle présuppose une action par la force en matière religieuse qui contredit la nature libérale de l'État. « Si pourtant nous substituons le “nivellement” de la part de l'État à “égalité” par rapport à l'État, alors nous nous rendons peut-être compte que ceci est précisément ce dont nous avons besoin afin que l'ordre public s'ouvre au pluralisme. Dans l'État séculier fondé sur la liberté, tous les types de foi, toutes les religions, toutes les croyances, y compris les croyances non religieuses et anti-religieuses, ont le même droit à la citoyenneté, et c'est ceci qui constitue la caractéristique de ce type d'État. Au regard de cette caractéristique, il est contradictoire et dangereux de dire que “les minorités religieuses doivent vivre dans la diaspora” : une affirmation qui m'a fortement et négativement impressionné. Dire ceci équivaut à négliger l'exigence d'un lien de citoyenneté commun et unique et à accepter des statuts sociaux, juridiques et politiques différenciés en faveur des membres de la religion majoritaire, conformément à un passé de triste mémoire »⁽³⁹⁾. En somme, il y aurait une contradiction insoluble entre la proclamation de l'absolue neutralité de l'État, d'un côté, et la prétention à reconnaître de façon particulière certaines communautés religieuses compte tenu de leur fonction éthique et sociale, de l'autre.

3. Une troisième critique de Zagrebelsky concerne le fait que le lien unifiant réalisé par la religion au fondement de l'État libéral « précède » la liberté elle-même. Si ce lien « précède » la liberté, alors ce n'est pas un lien qui se donne « dans » la liberté, mais de façon hétéronome, c'est-à-dire qui est induit ou est même complètement imposé par une autorité. Le problème pour l'État libéral et démocratique, soutient Zagrebelsky, ne réside pas du tout dans la foi personnelle des croyants, qui constitue, au contraire, un élément essentiel de motivation et d'engagement en faveur de la communauté civile. Le problème réside dans les communautés religieuses qui forment le lien social en dehors de la dynamique de la liberté et qui prétendent, ensuite, du fait de ce service, à une reconnaissance de leur propre rôle social de la part de l'État. Ceci signifie reconnaître une limite à la liberté de l'individu dans les communautés religieuses et, par conséquent, affirmer une idée de démocratie protégée, « à souveraineté limitée », dans laquelle les espaces d'autodétermination de l'individu subissent des restrictions significatives de la part d'autres autorités que l'État dans de nombreuses sphères de la vie personnelle ou familiale. Zagrebelsky se réfère dans ce cas de façon explicite aux controverses sur le terrain de la bioéthique dans lequel on observe des interférences permanentes entre l'autorité ecclésiastique et la vie des individus et des institutions. L'*ethos* de la société libérale – conclut le constitutionnaliste italien – doit en conséquence s'appuyer sur ses propres énergies spirituelles et le devoir de former cet *ethos* ne peut pas être délégué à d'autres. C'est aussi pourquoi il reste à démontrer – ont relevé

39 *Contro l'etica della verità* (note 35), p. 39.

d'autres critiques⁽⁴⁰⁾ – que les communautés religieuses produisent par elles-mêmes un *ethos* civil positif, capable de renforcer le lien social. L'expérience religieuse est totalement protéiforme non seulement dans les temps de guerre civile, mais aussi dans la société contemporaine ; elle produit des orientations et des comportements pluriels et souvent conflictuels.

4. L'ultime critique de Zagrebelsky concerne la définition de l'État laïc en tant qu'« État sécularisé ». Du point de vue historique, le lien établi par cette définition est certainement juste dans le sens où la neutralité de l'État est le fruit de son détachement historique par rapport à l'autorité religieuse après les guerres civiles. Mais si l'on accepte l'idée que l'État laïc est un État impuissant et que, par conséquent, on a besoin de rétablir son rapport à la dimension religieuse, on court le risque de proposer un État post-séculier qui soit la négation de l'État séculier lui-même, c'est-à-dire de l'État fondé sur la pleine tolérance et la liberté de conscience. On revient ici au sens de la première critique, si l'on interprète le processus de sécularisation comme une catastrophe, le risque est de vouloir faire faire demi-tour à l'État libéral au lieu de le renforcer.

Une tentative de riposte

Il est facile de reconnaître que la perplexité exprimée par Zagrebelsky et par d'autres critiques découle en grande partie d'une certaine ambivalence de quelques formulations de Böckenförde, parmi lesquelles, en premier lieu, le fameux « paradoxe ». Ceci est vrai de toute énonciation singulière. Si, en revanche, on observe le contexte général de la pensée de ce dernier et, surtout, le rapport entre ses écrits pour ainsi dire théologico-politiques et ceux qui sont de nature juridico-constitutionnelle, on constate que la perspective qui est la sienne est caractérisée par une forte linéarité. À partir de cette perspective plus large, je chercherai à discuter brièvement les critiques ci-dessus mentionnées.

1. *L'accusation de catastrophisme*. La naissance de l'État libéral moderne n'est pas du tout interprétée par Böckenförde sous le signe d'un processus de « dégénération », bien au contraire. Elle est saluée comme un progrès par rapport au modèle précédent de relations entre politique et religion. L'histoire des Églises chrétiennes elle-même est interprétée sous le signe d'une réconciliation progressive et positive avec la liberté, reconnue comme le droit de chaque personne. Böckenförde parle explicitement d'une « révolution copernicienne »⁽⁴¹⁾ (dans un sens positif) dans l'Église catholique à l'occasion du document sur la liberté religieuse du concile Vatican II. Dans ses écrits se trouvent certainement exprimées des inquiétudes au sujet d'un possible effilochement du tissu social dans les démocraties contemporaines eu égard aux phénomènes d'anomie, d'égoïsme individualiste, etc. Dans son dernier essai sur la crise financière du capitalisme, il critique l'individualisme propriétaire et préconise un retour au principe

40 Cf. par exemple G. PRETEROSI, « Prefazione », in: E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione* (note 11).

41 L'expression est reprise de Josef ISENSEE, « Die katholische Kritik an den Menschenrechten », in: E.-W. BÖCKENFÖRDE, R. SPAEMANN (éd.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, p. 138-167.

de solidarité, mais ne remet jamais en question, sur le plan politico-institutionnel, l'apport positif de la doctrine des droits individuels à l'ordonnement séculier, libéral et démocratique. En ce sens, on peut certainement dire que la pensée de Böckenförde représente une des synthèses parmi les plus réussies, alliant la grande tradition de la *Staatslehre* allemande et la tradition libérale⁽⁴²⁾. Il est clair, cependant, surtout à la lumière de l'expérience de Weimar, que le juriste allemand considère l'État libéral démocratique comme un État exposé aux risques de sa propre constitution, qui s'enracine dans le respect fondamental de la conscience individuelle et dans l'assentiment des citoyens. Son discours ne met pas l'accent sur l'impuissance mais sur la fragilité de l'État libéral, sur une fragilité pour ainsi dire voulue par « amour de la liberté »⁽⁴³⁾.

2. *L'accusation d'apologétique.* Dans plusieurs essais, Böckenförde est très critique envers le rôle historique des religions et des Églises chrétiennes, spécialement de l'Église catholique. L'État libéral et la démocratie modernes ont été souvent construits contre les Églises chrétiennes⁽⁴⁴⁾. Celles-ci ont eu de lourdes responsabilités y compris dans l'avènement du national-socialisme. Un des essais historiques fondamentaux de Böckenförde, qui est tout sauf apologétique, concerne le catholicisme allemand en 1933⁽⁴⁵⁾. On ne peut pas dire que dans la perspective qui est la sienne, la reconnaissance du rôle social des communautés religieuses produise une atténuation du principe d'égal respect à l'égard de toutes les formes de foi, y compris la non-croyance. L'essai sur la liberté de conscience comme droit fondamental est très clair sur ce point. Il y est dit avec force que le problème est de défendre les droits de l'*outsider*⁽⁴⁶⁾. Par ailleurs, à propos du fameux « paradoxe », il n'est pas du tout vrai que Böckenförde exclue la fonction positive de l'État dans la formation d'un *ethos civil démocratique*. Ceci advient précisément grâce au système scolaire et éducatif et n'est nullement demandé de façon exclusive à d'autres institutions⁽⁴⁷⁾. Notre auteur insiste, en revanche, sur le fait que chaque ordonnement constitutionnel se fonde sur une série de présupposés pré-juridiques et, dans le cas d'un ordonnement libéral, comporte un caractère ouvert qui lui est consubstantiel, « un caractère de cadre » dont la fonction est de permettre, à travers le jeu de majorités, la libre expression de la volonté politique des citoyens, dans le respect des droits fondamentaux. L'ordonnement constitutionnel de l'État libéral ne peut en conséquence être interprété comme un système de valeurs, mais comme un ordonnement ouvert, produit historique des décisions éthiques et politiques qui, dans le respect de certains principes fondamentaux, ont remis dans les mains des citoyens le pouvoir de déterminer leur propre destin. La prééminence des libertés fondamentales de l'individu par rapport à la dimension sociale apparaît dans le

42 Cf. M. NICOLETTI, O. BRINO, « Presentazione », in: E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Stato, Costituzione, Democrazia* (note 9).

43 Cf. M. NICOLETTI, « "Per amore della libertà". Lo Stato moderno e la coscienza », in: E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato moderno* (note 10).

44 Cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia* (note 12).

45 Cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933* (note 26).

46 Cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, « Il diritto fondamentale della libertà di coscienza », in: *Stato, Costituzione, Democrazia* (note 9).

47 Cf. ce qui est rappelé à la note 30.

traitement clair réservé aux droits sociaux, dont la revendication ne peut signifier que l'État se soustrait à son devoir fondamental de protection. Dans un processus similaire à celui décrit par Rawls, il existe un rapport de priorité entre les deux principes de justice. Ceci signifie que même dans le cas de questions religieuses, la reconnaissance de la fonction sociale des religions – dans une dynamique qui, sur le plan politique, ne peut faire abstraction des majorités qui se forment historiquement – ne peut en aucun cas affaiblir les garanties de la liberté individuelle de religion pour tous.

3. *L'accusation d'hétéronomie.* Quant au fait que le lien contraignant produit par la religion « précède » la liberté, il convient de s'entendre. Ce dont il est question, c'est de la liberté civile, non pas de la liberté en tant que telle. Sur le plan anthropologique, en effet, le lien religieux originel entre l'homme et Dieu se produit dans la liberté et seulement grâce à la liberté, car sans liberté on n'aurait pas de religion en un sens authentique. Tel est précisément le sens de la reconnaissance, y compris par la théologie, de la liberté religieuse. Sur le plan historique, une contribution fondamentale à la reconnaissance civile de la liberté de conscience a été donnée par les dissidents religieux. De ce fait, on revient à la question des présupposés pré-juridiques dont il a été question ci-dessus. Mais sur cette question, Böckenförde n'entend nullement dire que tout le processus de formation de l'*ethos* libéral et démocratique advient exclusivement *avant* la constitution d'un ordre constitutionnel ou *en dehors* de celui-ci. Au contraire, il est advenu et advient toujours à l'intérieur des institutions et de la vie collective des démocraties, il se construit comme un *ethos* propre de la démocratie, et non pas comme un élément acquis de l'extérieur⁽⁴⁸⁾. Ce sur quoi le juriste allemand attire l'attention, c'est le fait que l'État libéral démocratique a été historiquement le fruit de prémisses éthiques et religieuses qui doivent être régénérées non seulement dans la vie civile, mais aussi dans la conscience des citoyens, pour pouvoir donner à l'ordre sa solidité. À l'intérieur de ces consciences, l'État ne peut et ne veut pas entrer. Et ces consciences se forment certes dans la discussion politique, mais aussi dans le tissu des relations initiales, procédant non seulement de la vie religieuse, mais aussi de la vie familiale, et plus généralement, de la vie sociale. C'est pourquoi l'organisation libérale et démocratique ne peut être pensée comme un système clos qui s'auto-alimente et se nourrit seulement de ses propres valeurs.

4. Il me paraît résulter de tout ceci qu'il est aussi possible de répondre à une dernière objection, relative au risque de concevoir l'État laïc comme un État sécularisé. Je crois que cette formule rappelle clairement la dimension historique dynamique de notre problème. Le caractère séculier de l'État est le fruit d'un processus de sécularisation, tout comme sa neutralité ne peut être conçue comme un état abstrait d'équidistance par rapport à toutes les religions du monde. Il faut plutôt la concevoir comme un processus historique de neutralisation des religions qui se combattaient au début de l'ère moderne et dont les prétentions ont été précisément neutralisées en créant un champ de valeurs civiles communes, recueillant, dans leur contenu, l'héritage de ces traditions religieuses. Il me semble que cette dimension de la sécularisation – comme un

48 Cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, « L'Ethos della democrazia moderna e la Chiesa », in : *Cristianesimo, libertà, democrazia* (note 12).

processus historique de neutralisation et de traduction, c'est-à-dire de médiation des valeurs idéales dans la réalité – continue, même après plusieurs siècles, de représenter une dimension fondamentale pour l'État libéral et démocratique. La sécularisation des institutions politiques est essentielle non seulement face à quelques tentations théocratiques persistantes, mais aussi face aux tentatives de nouvelle sacralisation du politique issues de tant de néo-paganismes modernes. La sécularisation des religions est, elle aussi, importante, entendue comme cet effort pour traduire dans le « siècle » leur potentiel d'interprétation et de défense de l'humain (Habermas⁽⁴⁹⁾). Ces deux processus de sécularisation doivent être maintenus ouverts, y compris dans leurs moments conflictuels, car c'est aussi de leur conflit que résulte la protection constitutionnelle des libertés de tous auxquelles nous n'entendons pas renoncer.

Traduit de l'italien par Sylvie Le Grand et Jean-Marc Ticchi

Zusammenfassung

Das Werk von Böckenförde wurde zum ersten Mal in den 1970er Jahren ins Italienische übersetzt, weckt aber seit den 2000er Jahren in Italien erneut Interesse im Rahmen der Diskussion über den Platz der Religion im öffentlichen Raum. Der Beitrag beleuchtet einige zentrale Begriffe in Böckenfördes Werk : die ständige Dialektik zwischen modernem Staat und Gewissen ; die bedeutende Rolle der Religionsfreiheit, die es verhindert, dass der Staat sich selbst heilig macht. Er geht auch auf Einwände mancher italienischer Autoren gegen Böckenfördes Argumente (eine gewisse Tendenz zum Katastrophismus und zur Apologetik, die Heteronomie mancher Auffassungen) ein und widerlegt sie.

Résumé

L'œuvre de Böckenförde a commencé à être traduite en italien depuis les années 1970, mais connaît un regain d'intérêt depuis les années 2000 dans le cadre de la discussion sur la place de la religion dans l'espace public. La dialectique constante entre État moderne et conscience, le rôle capital de la liberté religieuse qui permet d'éviter que l'État ne se sacralise lui-même : tels sont quelques concepts centraux chez Böckenförde. Certains auteurs italiens ont pu lui reprocher une tendance au catastrophisme, à l'apologétique, à l'hétéronomie de certaines conceptions. La contribution répond à ces objections.

49 Cf. J. HABERMAS, « Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Stellungnahme », *Zur Debatte*, 1 (2004), puis in J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2005.