L'influence du bi-confessionnalisme sur la conception allemande de l'État – l'approche catholique

Rudolf Uertz

Traducteur : Sylvie Le Grand

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/allemande/1200>

DOI : 10.4000/allemande.1200

ISSN : 2605-7913

Éditeur

Société d'études allemandes

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2014

Pagination : 7-20

ISSN : 0035-0974

Référence électronique

Rudolf Uertz, « L'influence du bi-confessionnalisme sur la conception allemande de l'État – l'approche catholique », *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* [En ligne], 46-1 | 2014, mis en ligne le 29 juillet 2019, consulté le 26 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/allemande/1200> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/allemande.1200>

L'influence du bi-confessionnalisme sur la conception allemande de l'État – l'approche catholique

■ Rudolf Uertz*

Le rapport de l'Église catholique à l'État démocratique et à la société pluraliste a connu une évolution étonnante dans un passé qui n'est pas si éloigné⁽¹⁾. Cette évolution débute par une négation radicale des droits de l'homme et des principes d'ordonnement libéraux qui s'exprime dans les encycliques et documents pontificaux de 1791 à 1864⁽²⁾. L'intégration des droits de l'homme dans la doctrine catholique de l'État et de la société sous le pape Jean XXIII (1958-1963), tout comme la reconnaissance de la liberté de religion et de conscience par le concile Vatican II (1962-1965) succédèrent à la phase de transition et de rapprochement prudent vis-à-vis de l'ordre démocratique-républicain, engagée sous le pontificat de Léon XIII (1878-1903), qui, elle-même, faisait suite à la période de négation radicale des principes libéraux par les papes, de Pie VI (1775-1799) à Pie IX (1846-1876). Mais comment expliquer qu'en l'espace d'environ cent ans, depuis le *Syllabus* de 1864 – ce catalogue de toutes les condamnations prononcées par Pie IX contre le libéralisme – jusqu'au renouveau conciliaire de la première moitié des années 1960, la doctrine de l'Église ait défendu des positions exactement contraires⁽³⁾? Certains théologiens expliquent cela par le

---

* Professeur de politologie, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt.

1 Cf. sur ce thème Rudolf UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965)*, Paderborn, Schöningh, 2005, qui tient compte également des développements en Italie et en France.

2 Cf. *Quod aliquantum* du pape Pie VI (1791), *Mirari vos* (1832) et *Singulari nos* (1834) du pape Grégoire XVI; *Syllabus* (1864) du pape Pie IX; documents consultables in: Arthur F. Utz, Brigitta Gräfin von GALEN (dir.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, 4 vol., Aix-la-Chapelle, Scientia-Humana-Inst., 1976.

3 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1973, p. 201 sq.

fait que le concile aurait seulement entrepris d'*appliquer* des principes traditionnels à des structures politiques nouvelles sans que la doctrine de l'Église en soit transformée dans son principe même. Mais cette thèse n'est pas plausible. Car c'est très largement par des *réerves de principe* que les papes ont, jusqu'au milieu du xx^e siècle, justifié leurs condamnations et leur critique des principes libéraux de la morale et du droit. Des interprètes conservateurs ont cru pouvoir s'appuyer sur les textes du concile eux-mêmes pour étayer leur affirmation.

La *Déclaration sur la liberté religieuse*, qui, avec la constitution pastorale *Gaudium et spes*, fait partie des documents les plus importants du concile Vatican II (1962-1965) en matière d'éthique sociale et politique, témoigne de la signification croissante accordée à la « dignité de la personne humaine », à la liberté de la personne, tout comme à leur garantie dans les droits fondamentaux. Cependant cette signification plus grande accordée à la dignité humaine et aux droits fondamentaux pour la constitution de l'État n'y est pas interprétée en termes de rupture, mais dans le sens d'une poursuite de la tradition sociale chrétienne, lorsqu'il est écrit par exemple : le concile Vatican II s'appuie ici sur « la sainte Tradition et sur la doctrine de l'Église, d'où il tire toujours du neuf en harmonie avec l'ancien »⁽⁴⁾. Le professeur de droit Josef Isensee qualifie, lui, ce type d'exigence de « procédé de compostage »⁽⁵⁾.

Des théologiens et spécialistes d'éthique sociale comme le thomiste Arthur F. Utz interprètent en conséquence cette mention du lien de l'Église à la Tradition, tel qu'il est souligné dans la *Déclaration sur la liberté religieuse* de 1965 (*Dignitatis humanae*), comme preuve du fait que le synode romain ne pouvait absolument pas faire autrement que de concevoir son enseignement comme le fruit d'une évolution perpétuelle de sa doctrine traditionnelle. En conséquence, Utz rejette résolument l'idée d'un changement de paradigme opéré par le concile dans la question de la reconnaissance de la liberté de religion et de conscience.

Cette méthode traditionaliste est battue en brèche par des juristes et politistes tels qu'Ernst-Wolfgang Böckenförde, Josef Isensee et Hans Maier⁽⁶⁾. Ces derniers, dans leurs commentaires du concile, partent d'un point de vue relevant de la dogmatique juridique et défendent l'argument selon lequel la reconnaissance de la liberté de religion et de conscience en tant que droits fondamentaux accordés aux citoyens représente forcément une rupture systémique avec la doctrine néo-thomiste dominante jusqu'à la fin des années 1950, étant donné que cette doctrine émane d'une théorie pré-moderne de l'ordre étatique. Les droits de l'homme libéraux, la démocratie et la théorie de l'État de droit n'auraient pu être fondés de façon consistante sur la base de

4 *Erklärung über die Religionsfreiheit*, Nr. 1, in: Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *Kleines Konzils-kompendium*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1972 (8^e éd.), p. 661 sq.

5 « Plus le point de vue actuel s'éloigne de l'ancien, plus grand est le besoin de se donner une légitimation tirée de la Tradition et de s'assurer ainsi de sa continuité. La doctrine présente est considérée comme le déploiement de ce qui a toujours été – parfois peut-être de façon seulement virtuelle – la doctrine de l'Église. » Josef ISENSEE, « Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Kanonistische Abteilung*, LXXIII (1987), p. 296-336, ici p. 307.

6 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, « Der Abschied vom Gottesstaat: Arthur F. Utz, *Vom Sinn religiöser Toleranz* », *Deutsche Tagespost*, 18.4.1987.

la doctrine néo-scolastique de l'État⁽⁷⁾. Je me rallie à cette approche de dogmatique juridique et présenterai ici les principales phases rythmant l'évolution de la théorie de l'État développée par le catholicisme, notamment politique. Il faudra montrer que, mis à part quelques théologiens et ecclésiastiques, ce sont avant tout des laïcs issus du monde de la politique, de la justice, de la science, de l'administration, qui ont fait avancer le processus de modernisation et de libéralisation du catholicisme politique. Si, ce faisant, je reviens d'abord sur la phase post-révolutionnaire, c'est surtout parce que cette phase traditionaliste et contre-révolutionnaire, qui précède une phase caractérisée par l'attitude plus modérée de l'Église sous les pontificats de Léon XIII (1878-1903) à Pie XII (1939-1958), est aussi finalement très marquée par l'influence des idées de penseurs français contre-révolutionnaires sur la doctrine ecclésiale. Mais les idées traditionalistes présentent aussi un intérêt dans la mesure où ces questions ont semblé rattraper l'Église catholique depuis la réhabilitation partielle des quatre évêques schismatiques appartenant à la Fraternité St Pie X opérée par le pape Benoît XVI en janvier 2009⁽⁸⁾.

La thèse principale de cette contribution est la suivante : l'évolution de la pensée catholique de l'État, depuis le refus radical des droits de l'homme après 1789 jusqu'à leur pleine acceptation par le concile Vatican II – en passant par le rapprochement prudent opéré sous le pontificat de Léon XIII – n'est compréhensible en définitive que rapportée au positionnement spécifique de l'Église et du dogme ecclésial face à la pensée historique du droit. L'Église a été liée très longtemps à la pensée monarchique et donc à la légitimation du pouvoir « par le haut », c'est-à-dire « par Dieu », de telle sorte qu'à l'inverse, le recours à la légitimation du pouvoir étatique « par le bas », c'est-à-dire « par le peuple », apparaissait sacrilège.

L'arrière-plan historique qui éclaire le rejet de la souveraineté populaire par l'Église est éminemment politique : il s'agit du règne de la papauté sur les États de l'Église (756-1870), qui ne connut un règlement juridico-politique qu'en 1929, avec la conclusion des accords du Latran entre le Saint-Siège et le gouvernement du royaume d'Italie dirigé par Mussolini. La *Question romaine* est elle-même étroitement liée à la question de la souveraineté du pape en tant que monarque spirituel et temporel, et donc à la question de la suprématie papale et du dogme de l'infaillibilité pontificale en matière de foi et de morale, proclamé pendant le concile Vatican I (1869/70).

Le rejet des idées libérales en matière de morale et de droit (1789-1850)

À côté de Louis de Bonald (1754-1840), il faut voir en Joseph de Maistre (1753-1821) le plus important défenseur du pouvoir temporel pontifical et du traditionalisme. Ce Savoyard était juriste, théologien amateur et un des critiques les plus percutants

7 Franz HORNER, « Die neuscholastische Naturrechtslehre zwischen Antimodernismus und moderner Staatswissenschaft », in : Erika WEINZIERL (dir.), *Der Modernismus*, Graz, Verlag Styria, 1974, p. 283 sq.

8 Cf. Rudolf UERTZ, « Religion und Politik – Vernunft und Glaube. Sozialethische Betrachtungen am Beispiel des Streits um den Papst und die Piusbruderschaft », in : Christian SPIESS (dir.), *Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik (Festschrift Arno Anzenbacher)*, Paderborn, Schöningh, 2010, p. 393-410 ; Wolfgang BEINERT (dir.), *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2009 ; Til GALREV (dir.), *Der Papst im Kreuzfeuer. Zurück zu Pius oder das Konzil fortschreiben ?*, Berlin/Münster, Lit, 2009.

du contrat social de Jean-Jacques Rousseau⁽⁹⁾. De Maistre fut ambassadeur du roi de Sardaigne auprès de la cour du Tsar à Saint-Petersbourg. La *Théologie Politique* de Carl Schmitt (1922-1970), de même que son *décisionisme* et ses premiers écrits sur le catholicisme sont influencés par de Maistre⁽¹⁰⁾. Les écrits de J. de Maistre traitent avant tout de la souveraineté du pape et des rois; l'auteur cherche à y défendre la conception traditionaliste du droit et du pouvoir sur la base d'une argumentation théologico-politique qui vise la théorie libérale du camp politique adverse. Alors qu'il était évêque de Pérouse, le futur pape Léon XIII, Joachim Pecci, s'appuya encore dans ses lettres pastorales sur les écrits de J. de Maistre⁽¹¹⁾. Ce dernier voit dans la fonction de juridiction et de production perpétuelle du droit (*Rechtsfortbildung*) assurée par le monarque une activité *analogue* voire *semblable* à celle de Dieu: dans la conception traditionaliste du droit, Dieu est le législateur, le monarque n'est que celui qui conserve et interprète les lois divines qui lui sont données. En vertu de sa vocation d'interprète de la volonté de Dieu, le monarque est co-créditeur des lois divines. Le pouvoir législateur absolutiste du monarque en devient forcément infaillible.

Mais dans ses réflexions théoriques, de Maistre s'intéresse moins à fonder l'infailibilité sur la base de la théologie de la Révélation que sur celle de la logique juridique. Dans son ouvrage principal, *Du pape* (1819), il écrit:

« La forme monarchique une fois établie, l'infailibilité n'est plus qu'une conséquence nécessaire de la suprématie, ou plutôt, c'est la même chose absolument sous deux noms différents. Mais, quoique cette identité soit évidente, jamais on n'a vu ou voulu voir que toute la question dépend de cette vérité; et cette vérité dépendant à son tour de la nature même des choses, elle n'a nullement besoin de s'appuyer sur la théologie; de manière qu'en parlant de l'unité comme nécessaire, l'erreur ne pourrait être opposée au Souverain Pontife, quand même elle serait possible, comme elle ne peut être opposée aux souverains temporels, qui n'ont jamais prétendu à l'infailibilité. C'est en effet absolument la même chose, dans la pratique, de n'être pas sujet à l'erreur ou de ne pouvoir en être accusé »⁽¹²⁾.

De Maistre a préparé intellectuellement le terrain de l'ultramontanisme et du dogme de l'infailibilité pontificale de 1870.

Il ne faut pas omettre le dernier membre du trio des traditionalistes français: l'abbé Hugues Robert Félicité de Lamennais (1782-1854). Au cours de sa période traditionaliste, il est largement influencé par de Maistre. Mais le point de vue de Lamennais évolue face aux mouvements constitutionnels européens de Belgique, d'Irlande et de Pologne dans les années 1830-31 où les catholiques luttent pour l'obtention de libertés et leur inscription dans le droit et les constitutions. Lamennais plaide dans la revue *L'Avenir* (1830-1832) pour la cause de la démocratie et réclame désormais la liberté de religion, de conscience,

9 Cf. Joseph de MAISTRE, *Von der Souveränität. Ein Anti-Gesellschaftsvertrag*, traduit du français (1796) par Claudia Oestmann, Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2000.

10 Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel von der Lehre der Souveränität*, Munich, Duncker & Humblot, 1934 (2^e éd.).

11 Cf. Peter TISCHLEDER, *Die Staatslehre Papst Leos XIII.*, Mönchengladbach, Volksvereins-Verlag, 1927 (2^e éd.).

12 Joseph de MAISTRE, *Betrachtungen über Frankreich* (1797); *Über den schöpferischen Urgrund der Staatsverfassungen* (1814); *Vom Papst* (franz. 1819), Berlin, 2007, (livre 1, chapitre 1), p. 195, citation française tirée de l'édition de 1897, Paris, Joseph Albanel, p. 18-19.

d'enseignement, de presse et d'association de même que le principe de séparation de l'Église et de l'État⁽¹³⁾. L'abbé reconnaît que l'ordre monarchique appartient au passé et plaide désormais pour la *liberté des peuples* à la tête desquels le pape doit se placer.

Bien que plusieurs fois condamné par des encycliques papales et le *Syllabus*, Lamennais devient l'initiateur de la démocratie chrétienne dans les pays européens. Cependant, notons que Lamennais continue de rester fidèle à ses conceptions traditionalistes fondamentales tout en s'attachant à fonder ses idées démocratiques. Car il explique tout à partir du temps et de l'action de Dieu⁽¹⁴⁾. Ainsi il commence par faire dépendre la monarchie de la volonté de Dieu avant de considérer l'idée de liberté ensuite, dans sa phase démocratique, comme une émanation de la volonté divine. Le programme de Lamennais est poursuivi par ses élèves, Jean Baptiste Lacordaire (1802-1861) et Charles Forbes Montalembert (1810-1870)⁽¹⁵⁾. Ils conservent l'idée de *démocratie chrétienne*, c'est-à-dire les revendications démocratiques-républicaines déduites du fonds de théologie et d'éthique sociale du christianisme.

Mais les revendications politico-étatiques et juridico-sociales qui y sont liées sont légitimées par les élèves de Lamennais non plus sur la base d'une théologie politique, mais sur celle d'une éthique pratique. Une juste relation au volontarisme de la construction constitutionnelle individualiste-libérale n'est pas encore trouvée.

En matière d'éthique de l'État, on rencontre une conception très analogue à celle de Montalembert chez l'évêque et baron Wilhelm Emmanuel von Ketteler, qui d'ailleurs s'appuie tout particulièrement sur *Des intérêts catholiques au XIX^e siècle* (1852) et accorde, tout comme son collègue français, une attention toute particulière et croissante à la *question sociale*⁽¹⁶⁾. Par ses idées sociales et politiques Ketteler apporte une contribution éminente au programme du parti catholique, le *Zentrum*, sous le Deuxième Reich (1871-1918). Il recommande aux catholiques d'utiliser tous les moyens politiques, parlementaires et journalistiques à leur disposition afin de préserver et de faire valoir les intérêts catholiques. De façon pragmatique, il se place sur le terrain de principes qui relèvent d'un libéralisme modéré et de la défense tout aussi modérée de l'État de droit. Il s'élève contre l'absolutisme et l'État policier auquel il oppose le « véritable État de droit » ; ce dernier repose selon lui « sur la liberté et l'auto-gouvernement ». D'autres revendications concernent la protection juridique garantie par l'État, la juste distinction entre ordre étatique et ordre de droit privé, l'instauration d'une juridiction administrative, tout comme celle d'un tribunal suprême d'Empire et d'une corporation de juges indépendante.

13 Cf. Hans MAIER, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie* (1959), Munich, Kösel, 2006 (6^e éd.), p. 184.

14 Peter Richard ROHDEN, *Joseph de Maistre als politischer Theoretiker. Ein Beitrag zur Geschichte des konservativen Staatsdenkens in Frankreich*, Munich, Verlag der Münchner Drucke, 1929, p. 265 sq.

15 Charles de MONTALEMBERT, *Die katholischen Interessen im 19. Jahrhundert* (version française 1852), Tübingen, Laupp, 1853 ; *id.*, *Die freie Kirche im freien Staat* (version française 1863), Brixen, Reger, 1864.

16 Wilhelm Emmanuel von KETTELER, *Freiheit, Autorität und Kirche. Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart*, Mayence, Kirchheim, 1862 (2^e éd.) ; *id.*, *Die großen sozialen Fragen der Gegenwart*, Mayence, Verlag von Kirchheim und Schott, 1848 ; *id.*, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, Mayence, Kirchheim, 1864.

Le fondement essentiel de l'État de droit est un ordre normatif, « une juste mesure en fonction de laquelle on évalue, une loi juste en fonction de laquelle on juge »⁽¹⁷⁾. Pour légitimer ses principes juridiques, Ketteler cite Thomas d'Aquin, en interprétant les lois du droit naturel non pas de façon déductive – comme on le fait déjà depuis le milieu du siècle dans le cadre de l'interprétation néo-scolastique du droit naturel, mais plutôt en les soumettant à une *interprétation dynamique du droit*⁽¹⁸⁾ : il souligne ainsi que la loi humaine, qui est valable pour le peuple tout entier, ne doit pas interdire « tous les vices », « dont se gardent les vertueux, mais seulement les plus graves ». En outre, l'évêque de Mayence défend, avec Thomas, le principe : « qui doit gouverner une communauté a tout pouvoir d'accorder des dispenses par rapport aux lois humaines qui dépendent de son autorité »⁽¹⁹⁾.

Le droit positif s'enracine donc dans des normes supra-positives. Mais les normes directrices du droit naturel ne sont pas conçues par Thomas comme liant de façon inconditionnelle ; il concède bien plutôt des marges d'interprétation pour l'application du droit. En effet, plus les normes de droit naturel doivent être appliquées à des cas individuels concrets, plus elles sont incertaines. En raison de cette souplesse dans le maniement pratique du droit naturel au sens où l'entend Thomas d'Aquin, on ne peut pas rattacher l'éthique étatique et sociale de Ketteler à l'école néo-scolastique⁽²⁰⁾.

La doctrine de l'État dans le cadre de la phase néo-scolastique (1850-1958)

Alors que sous ses prédécesseurs la doctrine s'était rigidifiée, Léon XIII a accordé à nouveau plus de place à des principes assez libéraux dans la doctrine sociale de l'Église. Le pape avait été nonce à Bruxelles de 1843 à 1846 et avait fait en Belgique l'expérience du fait que l'État constitutionnel n'est pas forcément et par principe anti-chrétien ou anti-religieux. Léon XIII a davantage recours que ses prédécesseurs à la doctrine du droit naturel de la scolastique baroque. Étudiant, le futur Léon XIII était élève de Luigi (Aloys) Taparelli, qui fonda la néo-scolastique en Italie. Le pape place trois principes au centre de ses *encycliques sur l'État* qui débute avec *Diuturnum illud* en 1881 – c'est-à-dire tout juste dix ans avant la première encyclique sociale, *Rerum novarum* : la *thèse de la neutralité de l'État*, la *thèse de la souveraineté de l'État* et la *thèse de la tolérance*⁽²¹⁾.

17 Cf. Rudolf MORSEY, *Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie. Vom Vormärz bis 1933*, Paderborn, Schöningh, 1988.

18 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, « Die historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts », in : *ID.*, *Gesellschaft, Freiheit. Studien zu Staatstheorie und Verfassungsrecht*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1976, p. 27, 41, voit dans la citation de Thomas d'Aquin (cf. *Summa theologiae*, I-II q 96, art. 2 et 4) une prise de position en faveur d'une conception dynamique du droit, très éloignée du droit traditionaliste.

19 Cf. E. von KETTELER, *Freiheit, Autorität und Kirche* (note 16), p. 112 sq.

20 Albrecht LANGNER, « Die Grundlagen des sozialetischen Denkens bei Wilhelm Emmanuel von Ketteler », in : *ID.* (dir.), *Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft. Untersuchungen zur Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert*, Paderborn, Schöningh, 1974, p. 77 sq.

21 Les encycliques les plus importantes de Léon XIII sur l'État sont : *Diuturnum illud* (1881) ; *Immortale Dei* (1885) ; *Libertas praestantissimum* (1888) ; *Au milieu des sollicitudes* (1892) ; *Notre consolation* (1892) ; l'encyclique sociale *Rerum novarum* (1891) a eu aussi une grande influence de ce point de vue. Voir tous ces documents dans UTZ/von GALEN, *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung* (note 2).

Par la *thèse de la neutralité de l'État* Léon XIII se rattache à la doctrine d'Aristote et de Thomas d'Aquin, plus exactement à la triade *Monarchie, Aristocratie, Démocratie*. Ces dernières peuvent toutes être « des ordres bons », à condition qu'elles soient utiles au *bien commun du peuple*. La *thèse de la neutralité de l'État* dit donc que l'Église peut approuver fondamentalement les trois formes d'ordre sous réserve de leur conformité au bien commun. Cela permet au pape de reconnaître l'ordre républicain-démocratique là où il s'est imposé, mais de le refuser là où existent encore des monarchies. Quant aux catholiques, il leur demande de cantonner au domaine social et caritatif leurs activités politiques conçues selon les idées chrétiennes-démocrates ; l'idée chrétienne de démocratie est donc ici entendue très étroitement comme un « mouvement chrétien de secours populaire » (*Volkswohlfahrt*)⁽²²⁾.

Par le recours à la *thèse de la souveraineté de l'État*, déjà défendue par Thomas d'Aquin et les scolastiques au début de l'époque moderne (Francisco de Vitoria, Francisco de Suarez, Robert Bellarmin entre autres), Léon XIII a mis en valeur un principe tendancielllement libéral⁽²³⁾. Mais en même temps il a cherché à protéger la *thèse de la souveraineté de l'État* de ses interprétations volontaristes. Léon XIII a en effet modifié la doctrine scolastique du peuple en tant que détenteur originel du pouvoir étatique au moyen de la thèse de la désignation et de la translation. Cela signifie d'une part que le pouvoir vient de Dieu qui le transmet directement au souverain et d'autre part que le peuple en revanche ne désigne que la personne du souverain⁽²⁴⁾. Les formes de désignation et de qualification de la personne du souverain pouvaient être variées, mais ne furent pas modifiées. De cette façon, Léon XIII préserve le principe de la souveraineté populaire des interprétations volontaristes et affermit en même temps la conception traditionaliste du droit en tant que principe de la doctrine catholique de l'État. Celle-ci s'appuya pendant des siècles sur la théorie des pouvoirs issue de l'épître de St Paul aux Romains (13,1-7 : « Tout pouvoir vient de Dieu. [...] »), qui constitua l'armature fondamentale du légitimisme et des monarchies chrétiennes⁽²⁵⁾.

Conformément à la thèse de la coopération, la doctrine catholique de l'État reste fondamentalement fidèle à la collaboration entre Église et État et refuse par principe l'*État philosophiquement neutre* comme étant une « apostasie nationale »⁽²⁶⁾. L'arrière-plan de cette théorie est l'*idéal de l'État confessionnel catholique*, même si ce dernier s'est avéré être une illusion au plus tard depuis l'apparition des États nationaux. Mais pour tenir compte de cette réalité politique, l'État philosophiquement neutre et la

22 Cf. encyclique *Graves de communi* (1901).

23 Leopold von Ranke et Otto Gierke considéraient la thèse scolastique de la souveraineté de l'État comme l'anticipation de la thèse moderne de la souveraineté de l'État chez Rousseau ; voir par contre Peter Graf KIELMANSEGG, *Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1994, p. 115 sq., 144 sq., 234 sq.

24 Les scolastiques espagnols du XVI^e et XVII^e siècle ont particulièrement traité cette question tout en adoptant des positions diverses quant à l'ampleur et à la validité de la translation du pouvoir. Cf. Joseph HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier, Paulinus-Verlag, 1947.

25 Cf. Peter TISCHLEDER, *Staatsgewalt und katholisches Gewissen*, Francfort-sur-le-Main, Carolus-Druckerei, 1927, et pour le point de vue traditionaliste : Franz-Xaver KIEFL, *Die Staatsphilosophie der katholischen Kirche und die Frage der Legitimität in der Erbmonarchie*, Ratisbonne, Manz, 1928.

26 Klaus MÖRS DORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, t. 1, Paderborn, Schöningh, 1959 (10^e éd.), p. 63.

reconnaissance de la liberté de religion, même pour les non-catholiques et les non-croyants, sont *tolérés* du point de vue de la théologie morale, *afin d'éviter un plus grand mal* (par exemple la guerre civile, des troubles intérieurs)⁽²⁷⁾.

Les successeurs de Léon XIII ont repris sa doctrine de l'État sans opérer de changement majeur. L'allocution sur la tolérance prononcée par Pie XII en 1953 a certes subordonné le devoir de réprimer les erreurs morales et religieuses à une norme supérieure (la pluralité et l'égalité de tous), mais le pape n'a pas supprimé le principe, c'est-à-dire le devoir de combattre l'erreur (donc la « religion fausse »)⁽²⁸⁾. Ainsi, si l'on excepte son allocution sur la démocratie à Noël 1944 et son insistance occasionnelle sur l'importance particulière de l'individu au sein du tout que représentent l'État et la société, Pie XII resta lui aussi attaché à la théorie néo-scolastique de l'État. La doctrine néo-scolastique du droit naturel argumentait donc seulement partiellement sur la base du droit de la raison et apparaissait plutôt comme un droit naturel interprété et enseigné par l'Église.

La doctrine chrétienne de l'État et de la société dans l'entre-deux-guerres (1918-1933)

Les insuffisances et les impasses de la théorie néo-scolastique du droit naturel furent critiquées dès les années 1930 sur la base de principes émanant du droit ecclésiastique et de la théologie morale. Il ne fait pas de doute que le droit naturel, représenté politiquement en Allemagne par le parti du *Zentrum* et interprété de façon souvent assez libre dans son programme, a joué un rôle important dans la confrontation critique avec les théories du positivisme juridique, du volontarisme et du scientisme. Le droit naturel faisait aussi office en quelque sorte de rempart contre la politique totalitaire de droite et de gauche. Mais sur un point essentiel, le droit naturel néo-scolastique était dans l'embarras : dans le cadre d'une approche holiste-organique, dans laquelle les droits individuels sont subsumés dans le tout de la communauté et où le détenteur légal du pouvoir est habilité à disposer librement de l'ordre de bien commun (*Gemeinwohlordnung*), les droits fondamentaux individuels, pré-étatiques ne pouvaient pas être pris en compte. En conséquence, il n'était pas possible de priver de sa légitimité constitutionnelle théorique la prise de pouvoir ou plus exactement l'arrivée au gouvernement de Hitler en 1933 (du point de vue du droit, il s'agissait d'un changement de gouvernement « légal ») sur la base d'arguments tirés de l'éthique sociale chrétienne. En d'autres termes : le pouvoir de disposer du *bien commun*, norme suprême de l'éthique d'État, se trouvait confié, à la faveur du changement de pouvoir politique, à un gouvernement totalitaire qui ne recula pas devant les actions criminelles et suspendit sans vergogne les droits fondamentaux de la constitution de la République de Weimar (1919). L'individu se retrouva ainsi totalement sans protection face à l'État nazi et à son arbitraire. La perversion du droit dans le national-socialisme prit de telles dimensions que même le génocide perpétré à l'encontre des juifs ou d'autres catégories

27 Cf. *Immortale Dei* (1885), n° 41 : le droit fondamental à la liberté de religion y est refusé *par principe*, mais l'encyclique *tolère* « par tradition et habitude » diverses formes de religion dans l'État.

28 Cf. Franz BÖCKLE, Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE (dir.), *Naturrecht in der Kritik*, Mayence, Matthias-Grünwald-Verl., 1973.

de la population put être coulé dans le moule de lois formelles ; de la même façon, la toute puissance du « Führer » et l'omniprésence du culte qui lui était rendu purent même être fondées sur la base de la science du droit. Mais les exigences d'humanité posées par la doctrine sociale catholique (justice, bien commun, solidarité, subsidia-rité) étaient trop générales pour qu'elles pussent ne serait-ce qu'ébranler le pouvoir totalitaire des nazis, sur la base de l'éthique juridique ou du droit constitutionnel. « La fidélité à la constitution en vigueur » depuis 1919 « n'avait pas sa place dans le droit naturel [catholique] », comme l'écrit Ernst-Wolfgang Böckenförde⁽²⁹⁾.

Dans son commentaire du droit du grand Reich allemand de 1939, Ernst Rudolf Huber écrit :

« Le Führer unit en lui tout pouvoir souverain du Reich ; tout pouvoir public de l'État comme du mouvement découle du pouvoir du Führer. [...] Le pouvoir du Führer est global et total [...] [II] n'est pas entravé par des garanties et des contrôles, des domaines de protection autonomes ou des droits individuels acquis, mais il est libre et indépendant, exclusif et illimité »⁽³⁰⁾.

Ainsi les critiques de l'idéologie et de l'État national-socialistes eurent vite fait de décocher des flèches contre la doctrine catholique de l'État développée par la néo-scholastique. En effet cette faiblesse décisive de la théorie néo-scholastique du droit naturel favorisa l'approbation par le *Zentrum* en mars 1933 de la loi dite « des pleins pouvoirs » : cette dernière suspendait la séparation des pouvoirs, excluait les partis démocratiques du jeu politique, invalidait les droits fondamentaux et plaçait la législation sous la seule compétence du gouvernement du Reich dirigé par Hitler. Fait remarquable : certains théologiens et philosophes catholiques avaient déjà émis dans les années 1930 des critiques à cet endroit. Ainsi Robert Linhardt, enseignant de théologie morale à l'école supérieure de philosophie et de théologie de Freising près de Munich, critiquait dans un ouvrage intitulé *Réforme constitutionnelle et conscience catholique* (Munich, 1933) (*Verfassungsreform und katholisches Gewissen*) le fait que la doctrine sociale catholique ne soit pas en mesure de donner une justification consistante des droits fondamentaux de la constitution, étant donné que la figure juridique des droits subjectifs de l'individu, dirigés contre l'État, n'appartient pas à l'arsenal de la doctrine catholique de l'État.

Le juriste catholique Heinrich Rommen publia en 1936 son étude « L'éternel retour du droit naturel », dans laquelle il défend le droit naturel contre l'air du temps marqué par le positivisme juridique, parce que le droit naturel norme et limite le droit positif de l'État. Et c'est seulement le commentaire du droit du grand Reich allemand d'Ernst Rudolf Huber, niant résolument le « système des droits innés et imprescriptibles de l'individu » qui poussa Rommen, exilé depuis 1938 aux USA, à intégrer à la nouvelle édition de 1947 de son étude sur le droit naturel la revendication relative aux droits de l'homme et aux droits fondamentaux en tant que normes pré- et supra-étatiques.

29 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, « Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933 », in : *Id.*, *Kirchlicher Auftrag* (note 3), p. 60.

30 Ernst Rudolf HUBER, *Verfassungsrecht des Großdeutschen Reiches*, Hambourg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1939 (2^e éd.) ; voir les extraits dans Reinhold ZIPPELIUS, *Kleine deutsche Verfassungsgeschichte*, Munich, Beck, 1996, p. 37 sq.

Au même moment que Rommen, le thomiste français Jacques Maritain publiait son ouvrage *Humanisme chrétien* (1936), où il développe une éthique personnaliste de la responsabilité qui tient compte de l'importance croissante des laïcs dans l'État et la société. Considérée comme à la base de la démocratie et de l'État de droit, cette éthique connut une diffusion croissante au sein du catholicisme français et européen après la Seconde Guerre mondiale⁽³¹⁾. C'est à ces idées développées par Rommen, Maritain et d'autres auteurs personnalistes que les programmes du catholicisme politique et des partis chrétiens-démocrates se rattachèrent par la suite.

La doctrine chrétienne de l'État et de la société après 1945

Face à l'effondrement de l'État de non-droit national-socialiste et à la catastrophe qu'a représentée la Seconde Guerre mondiale déclenchée par lui, on observa le démarrage d'un processus de réévaluation des fondements moraux et religieux de l'humanisme et de la culture européenne, auquel les Alliés occidentaux apportèrent soutien et conseil. L'*éthique du christianisme* y joua aussi sans aucun doute un rôle particulier. On parla même d'une « renaissance du droit naturel chrétien ». Mais le renouveau de la réflexion morale qui s'engagea après la Seconde Guerre mondiale et trouva son expression dans la Charte des Nations unies de juin 1945 et la Déclaration universelle des droits de l'homme des Nations unies de décembre 1948, dépassait largement le cadre du christianisme et des Églises. C'est pourquoi on ne pourra pas imputer exclusivement à la doctrine chrétienne du droit naturel le fait qu'un certain nombre de membres des assemblées constituantes des *Länder* (de 1946 à 1950) et du Conseil parlementaire à Bonn en 1948/49 aient été disposés à garantir à l'avenir les droits fondamentaux, en particulier contre les empiètements de l'État, et à les ancrer dans des normes supra-positives⁽³²⁾.

Par ailleurs il existait au sein du Conseil parlementaire, au-delà du groupe des juristes et constitutionnalistes chrétiens-démocrates, un consensus sur le fait que les droits fondamentaux ne devaient plus être proclamés sous la forme vague qui était celle de la constitution de Weimar en 1919, mais désormais fondés, sur la base d'idées issues de l'anthropologie chrétienne tout comme de l'humanisme en général, en tant que *droits fondamentaux supra-positifs* liant les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire sous la forme de droits immédiatement applicables⁽³³⁾. Les droits fondamentaux étaient en outre garantis contre l'évidement de leur contenu essentiel et protégés par la séparation des pouvoirs et la juridiction constitutionnelle.

Au début de sa carrière politique d'après-guerre, Konrad Adenauer a en tant que président du parti chrétien-démocrate lui-même esquissé le programme qui présentait les principales conceptions du parti relatives à l'État, la constitution, l'ordre

31 Jacques MARITAIN, *Christlicher Humanismus*, Heidelberg, Pfeffer, 1950 (*Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936). En tant que représentant diplomatique de la France auprès des Nations unies, il fut associé à la rédaction de la Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948.

32 Gustav RADBRUCH, « Die Erneuerung des Rechts », in: Werner MAIHOFFER (dir.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1966, p. 2. Radbruch, social-démocrate, fut ministre de la Justice sous la République de Weimar et professeur de droit.

33 Cf. Günter DÜRIG, « Die Menschenauffassung des Grundgesetzes », *Juristische Rundschau*, 7 (1952), p. 259 sq.

juridique, économique, social et culturel et la reconstruction de l'Allemagne⁽³⁴⁾. Sur l'arrière-plan de la catastrophe causée par le régime nazi pour l'Allemagne, l'Europe et le monde, Adenauer dessinait les contours d'un renouveau moral et politique du peuple et de l'État allemands. La redéfinition du rapport entre la personne et l'État y est fondamentale.

La conception matérialiste relative à la suprématie, à la toute puissance et au caractère prioritaire de l'État face à la dignité et à la liberté de l'individu est, selon Adenauer, diamétralement opposée au « droit naturel chrétien » ; le droit naturel compris dans le sens d'un personnalisme chrétien doit être à la base du nouvel ordre politique et social. Conformément à cette théorie, la personne précède l'État tant en termes d'existence historique que de préséance.

« La dignité, la liberté et l'autonomie [de la personne] fournissent à l'État sa boussole et sa limite. La liberté de la personne ne signifie pas absence de limite ou arbitraire, elle engage chacun, dans l'usage qu'il fait de sa propre liberté, à garder toujours en tête la responsabilité portée par chacun pour les autres hommes et le peuple tout entier. La phrase fondamentale du programme de la CDU, la phrase dont découlent toutes les revendications de notre programme est une idée-clef de l'éthique chrétienne : la personne humaine a une dignité singulière et la valeur de chaque homme est irremplaçable. De cette phrase découle une conception de l'État, de l'économie, de la culture, qui est nouvelle par rapport à ce qui avait cours en Allemagne jusqu'ici. Selon cette conception, ni l'État, ni l'économie, ni la culture ne constituent des buts en soi ; ils ont une fonction auxiliaire par rapport à la personne »⁽³⁵⁾.

Adenauer oppose donc diamétralement le droit naturel, modifié dans un sens personnaliste et cœur de l'éthique chrétienne, à la vision matérialiste de l'homme, fondement théorique du national-socialisme et du communisme marxiste. Cependant il n'interprète le droit naturel ni dans le sens de la doctrine catholique ni dans celui de la doctrine protestante de l'État ; il ne considère pas non plus le droit naturel et l'éthique du christianisme comme des biens et des productions exclusives des Églises et de la doctrine chrétienne. Pour Adenauer, éthique chrétienne et vision du monde chrétienne coïncident plutôt étroitement avec les idées anthropologiques et philosophiques de l'humanisme et de la culture européenne. Les valeurs chrétiennes fondant la politique et le domaine social sont ainsi dépouillées de leurs particularités religieuses-dogmatiques et confessionnalistes et conçues comme base d'un humanisme

34 « Programm der CDU für die britische Zone vom 1. März 1946 », in : Politische Akademie Eichholz der Konrad-Adenauer-Stiftung (dir.), *Dokumente zur Christlichen Demokratie. Deutschland, Österreich, Schweiz*, Eichholz, Politische Akad., 1969, p. 174 sq. ; Konrad Adenauer fut président de la CDU de la zone d'occupation britannique entre 1946 et 1949/50, puis président de la CDU ouest-allemande de 1950 à 1965.

35 « Grundsatzrede des 1. Vorsitzenden der CDU für die Britische Zone in der Aula der Kölner Universität vom 24. März 1946 », in : Konrad ADENAUER, *Reden 1917-1967*, édité par Hans-Peter Schwarz, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1975, p. 82 sq. Cf. aussi le programme de la CDU en zone britannique in : *Dokumente zur Christlichen Demokratie. Deutschland, Österreich, Schweiz*, hg. von der Politischen Akademie Eichholz der Konrad-Adenauer-Stiftung, Eichholz, 1969, p. 74-176 ; Rudolf UERTZ, « Das christliche Menschenbild in der Programmatik der CDU (1945-2000) », in : J.-D. GAUGER, H. J. KÜSTERS, R. UERTZ (dir.), *Das Christliche Menschenbild. Zur Geschichte, Theorie und Programmatik der CDU*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2013, p. 149-187.

également défendable par des catholiques, des protestants ou des non-chrétiens. C'est seulement dans ce sens assez large que le terme « chrétien » peut faire office à la fois de carte d'identité d'un parti démocrate et de valeur fondamentale d'un ordre social pluraliste-séculier.

La *vision chrétienne de l'homme* est dans cette mesure un *phénomène* relevant d'un *christianisme culturel*; l'éthique qui lui correspond est l'éthique de responsabilité qui s'est développée dans l'espace chrétien européen. Par cette ligne programmatique, Adenauer a élaboré un projet théorique et un modèle de consensus qui devait satisfaire à la fois aux exigences d'un parti interconfessionnel et à celles d'un État tenu à la neutralité philosophique, nonobstant son attitude bienveillante à l'égard du christianisme et des religions⁽³⁶⁾.

Le sociologue de la religion Ernst Troeltsch concédait d'ailleurs dans son ouvrage *Éthique politique et christianisme* (*Politische Ethik und Christentum*, Göttingen, 1904) qu'il n'y avait pas et ne pouvait y avoir au sein de l'État « une éthique politique immédiatement et essentiellement tirée des idées chrétiennes ». Il y a là une impossibilité parce que l'éthique, l'anthropologie et la théorie du droit naturel chrétiennes font l'objet de médiations tout autant philosophiques que culturelles et sociales.

À travers la médiation de l'interprétation catholique ou protestante, la situation bi-confessionnelle et le christianisme culturel exercent une influence indéniable sur le système de valeurs et les valeurs fondamentales de la constitution de RFA⁽³⁷⁾. Les conceptions qui ont cours font apparaître de profondes différences avec la conception laïque de l'État en France⁽³⁸⁾.

C'est sur cet arrière-plan qu'il faut donc aussi considérer la question de la *réorientation de la doctrine catholique de l'État, du droit et de la société dans le processus conciliaire des années 1960*. En bref, cela signifie que la doctrine catholique officielle de l'Église ne possédait jusqu'ici pas encore de théorie politique et sociale en mesure d'accompagner correctement les catholiques dans leur existence politique et civique (garantie constitutionnelle des droits innés de la personne, de la liberté de religion et de conscience entre autres). Le pape Léon XIII avait certes sorti un peu la doctrine catholique de l'État des impasses où ses prédécesseurs l'avaient menée, et il avait cherché jusqu'à un certain degré un point de jonction avec la forme d'État républicaine-démocratique, cependant il demeurait encore des obstacles considérables sur le chemin qui menait à une pleine reconnaissance de l'État de droit constitutionnel libéral-démocratique.

36 Adenauer adopte par rapport à la théologie morale et à l'éthique sociale catholiques une position singulière qui fut reconnue seulement dans la constitution pastorale *Gaudium et spes* (n° 76) du concile Vatican II. Ce dernier établit une distinction systématique entre la responsabilité civique et politique guidée par la conscience individuelle d'une part et l'union des croyants avec l'Église d'autre part.

37 Cf. Rudolf UERTZ, « Christlich-demokratische Wertvorstellungen im Parlamentarischen Rat 1948/49 », *Historisch-Politische Mitteilungen*, 15 (2008), p. 103-123. Sur l'influence du protestantisme voir Michael KLEIN, *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien. Anti-Parteien-Mentalität und parteipolitisches Engagement von 1945-1963*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.

38 Cf. Jean Paul WILLAIME, « Frankreich », in : Günter BUCHSTAB, Rudolf UERTZ (dir.), *Was eint Europa? Christentum und kulturelle Identität*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2008, p. 161-211.

Ainsi la doctrine néo-scolastique du droit naturel n'était par exemple pas en mesure de s'approprier la différenciation entre droit et morale exigée par le droit moderne de l'État; elle considérait plutôt le droit comme un appendice de l'éthique et de la morale. Sur la base de la théorie organique de l'État, il n'était pas non plus possible de faire valoir contre l'État des droits subjectifs supra-positifs. En outre, la théorie néo-scolastique du droit naturel contenait encore des éléments de droit coutumier qui constituait une entrave au développement moderne du droit et à la doctrine de la législation parlementaire (*parlamentarische Gesetzgebungslehre*). Enfin, comme on l'a vu plus haut, la doctrine pontificale de l'État exigeait par principe l'*État confessionnel catholique*; conformément aux normes du droit ecclésiastique, l'État neutre philosophiquement était encore considéré au milieu des années 1950 comme une « apostasie nationale »⁽³⁹⁾. Ainsi, dans l'encyclique *Immortale Dei* (1885) la thèse de la liberté de religion conçue comme un droit donné par la nature est condamnée et le fait de tolérer d'autres religions que la religion catholique, considéré comme un mal qui peut être toléré dans certaines conditions⁽⁴⁰⁾. Les successeurs de Léon XIII jusqu'à Pie XII maintinrent le principe selon lequel le devoir de réprimer les erreurs morales et religieuses devait certes être subordonné à une norme supérieure (la pluralité et l'égalité de tous); mais le devoir de combattre l'erreur ne fut toutefois pas aboli.

L'éthique politique de Vatican II

C'est seulement entre 1962 et 1965 que les apories de la doctrine catholique de l'État furent envisagées de façon critique lors des séances de travail et des discussions plénières qui se tinrent dans la salle du concile à St Pierre de Rome; sur la base d'une large majorité, le concile a alors modifié la doctrine sociale et politique de l'Église en des points essentiels:

- Dans la constitution pastorale *Gaudium et spes* il donne une interprétation plus optimiste et plus constructive du rapport modifié des chrétiens à leur environnement séculier – à l'opposé des interprétations apologétiques qui dominaient jusque-là; dans le décret *Dignitatis humanae* le concile reconnaît la liberté de religion et de conscience comme un droit civique⁽⁴¹⁾.
- Il souligne plus nettement la responsabilité individuelle du chrétien dans le cadre de la famille, de la société, de la vie professionnelle, de la politique et de la culture et opère ainsi un rapprochement avec le concept protestant de responsabilité, qui résulte d'une vision plus nuancée du rapport entre Église et monde, ordre spirituel et temporel (*Gaudium et spes*, n° 76).
- Dans le même temps, le concile modifie le domaine de compétence des doctrines touchant au dogme de l'Église et à la théologie morale – du moins en matière

39 Klaus MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, t. 1, Paderborn, Schöningh, 1949.

40 Heinrich DENZINGER (fondateur), Peter HÜNERMANN (dir.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, lateinisch-deutsch*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1999 (38^e éd.), n° 3176.

41 Cf. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, « Einleitung », in: *II. Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit*, Münster, Aschendorff, 1968, p. 5 sq.

politique et sociale – en distinguant désormais plus clairement entre l'action des chrétiens en tant que membres de l'Église et en union avec leurs pasteurs d'une part et leur activité et responsabilité propre dans la société séculière-pluraliste d'autre part.

- Sur la base de la *distinction systématique entre droit et morale* qui sous-tend les documents conciliaires et la déclaration sur la liberté de religion comme droit civique (*Dignitatis humanae*, n° 1 *sqq.*), l'Église ne revendique plus de « prérogatives divines », au motif d'une plus grande valeur du domaine religieux-ecclésial par rapport au domaine étatique-juridique, comme c'était le cas auparavant.
- Enfin le concile lève la condamnation comme « apostasie nationale » de l'État séculier et de la séparation entre Église et État.

Conclusion

Le concile Vatican II a, par ses décrets situés dans la droite ligne des encycliques sociales du pape Jean XXIII (1958-1963), scellé « la fin du Moyen Âge, voire la fin de l'ère constantinienne » (Joseph Ratzinger)⁽⁴²⁾. Les nouvelles doctrines engagent l'Église tout entière. Mais certains croyants de même que les membres de la Fraternité St Pie X veulent, disent-ils, ramener l'Église catholique à une situation préconciliaire. Il reste à espérer que les exigences indues de la fraternité schismatique n'arriveront pas à tirer le pape et la curie de leur côté à l'issue des négociations romaines en cours.

Traduit de l'allemand par Sylvie Le Grand

Zusammenfassung

Das Verhältnis der katholischen Kirche zur Demokratie und zum pluralistischen Gemeinwesen hat seit den 1960er Jahren eine erstaunliche Entwicklung genommen. Auf die Französische Revolution hin erfolgte seit 1791 zunächst die radikale Verneinung der Menschenrechte durch die Päpste. Höhepunkt dieser Entwicklung war die Enzyklika Quanta cura Pius' IX. (1864) mit der Verneinung sämtlicher liberaler Ideen. Nach vorsichtiger Annäherung an republikanische Ordnungsideen seit Leo XIII. (1878-1903) erfolgte schließlich die Anerkennung der Menschenrechte durch Papst Johannes XXIII. (1958-1963) sowie der Religions- und Gewissensfreiheit durch das II. Vatikanische Konzil (1962-1965). Der Beitrag zeigt, dass es neben christlich-ethischen, auch bikonfessionellen Ideen zugleich kulturelle Einflüsse (u. a. christlicher Humanismus von Jacques Maritain) sind, die auf das Wertgefüge und die Grundrechte der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland (1949) gewirkt haben.

42 Cf. Hans MAIER, « Gewalt im Christentum », *Stimmen der Zeit*, 226 (2008), p. 679-692, ici p. 689.