

Université de Montréal

«Tu ne tueras plus!»

**Une étude du processus de «recivilisation» de la société
ouest-allemande d'après les catéchismes catholiques
(1945-1970)**

par

Martin Gagné

Département d'histoire

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts (M.A.)
en histoire

Août 2013

© Martin Gagné, 2013

Université de Montréal

Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

«Tu ne tueras plus!»
Une étude du processus de «recivilisation» de la société
ouest-allemande d'après les catéchismes catholiques
(1945-1970)

présenté par

Martin Gagné

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

David Meren
président-rapporteur

Carl Bouchard
directeur de recherche

Anthony Steinhoff
membre du jury

Résumé

Chez les historiens qui se sont consacrés à l'étude de l'Allemagne contemporaine, plusieurs considèrent qu'en perpétrant un crime aussi barbare que la Shoah, le Troisième Reich a provoqué une «rupture de civilisation» (*Zivilisationsbruch*) au sein de l'histoire occidentale. En règle générale, ces spécialistes ont réfléchi sur le sens ainsi que sur les implications historiques et philosophiques de cet événement pour le monde contemporain. Peu d'entre eux, toutefois, se sont intéressés au pendant de cette «rupture de civilisation» : le processus de «recivilisation» qui a été à l'œuvre dans la société ouest-allemande au cours des premières décennies d'après-guerre. Caractérisé par le rejet de la violence et du militarisme, par la restauration des normes élémentaires de la civilité ainsi que par l'importance croissante accordée à des valeurs telles que la démocratie et le respect des droits de la personne, ce processus permet en grande partie d'expliquer comment, en à peine deux décennies, les Allemands de l'Ouest ont réussi à édifier un État stable et démocratique sur les ruines d'une dictature génocidaire. En étudiant la présentation du Décalogue dans les catéchismes catholiques, ce mémoire cherche à déterminer le rôle attribué aux prescriptions morales de nature religieuse dans le processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande. Il se propose de montrer qu'au cours des années 1950 et 1960, les catéchismes catholiques publiés en RFA ont présenté de plus en plus d'indices d'une volonté que l'on pourrait qualifier de «recivilisatrice». Ces indices ont surtout pris la forme d'une attention grandissante aux questions relatives à la guerre et à la paix, d'un assouplissement dans la présentation de l'autorité parentale et de l'adoption d'une conception de l'autorité civile fondée désormais sur l'accomplissement de devoirs civiques plutôt que sur l'obéissance aux supérieurs hiérarchiques.

Mots-clés : République fédérale d'Allemagne (RFA), après-guerre, recivilisation, Église catholique, doctrine de la guerre juste, concile Vatican II, démocratie, droits de la personne, culture civique, autorité parentale.

Abstract

Among scholars who have studied contemporary Germany, many consider that by perpetrating such a barbaric crime as the Holocaust, the Third Reich caused a “rupture of civilization” (*Zivilisationsbruch*) in the history of the Western world. These experts have reflected on the meaning as well as on the historical and philosophical consequences of the Holocaust for the contemporary world. However, very few of them have examined the other side of this “rupture of civilization”, i.e. the “recivilizing” process that occurred in West German society during the first postwar decades. Characterized by the rejection of violence and militarism, the restoration of elementary norms of civility and the growing importance attached to civic values such as democracy and human rights, this process explains how, within barely two decades, West Germans succeeded in building a stable and democratic state on the ruins of a genocidal dictatorship. Using the presentation of the Decalogue in the Catholic catechisms, this master’s thesis examines the role attributed to religious moral norms in the “recivilizing” process of West German society. It intends to show that during the 1950s and 1960s the Catholic catechisms published in the FRG presented numerous signs of a “recivilizing” will, which consisted in a particular attention to issues of war and peace, an updated view of parental authority and the adoption of a conception of civil authority based on the fulfilment of civic duties rather than on sheer obedience to hierarchy.

Keywords : Federal Republic of Germany (FRG), postwar era, recivilization, Catholic Church, just war doctrine, Second Vatican Council, democracy, human rights, civic culture, parental authority.

Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
Table des matières.....	v
Liste des sigles et abréviations.....	vii
Remerciements.....	viii
Note sur les traductions.....	ix
Introduction.....	1
Chapitre 1. Reconstruire une société civilisée sur les ruines d’une dictature génocidaire : contribution à une histoire morale de l’Allemagne d’après-guerre.....	7
1.1 Bilan historiographique et conceptuel.....	8
1.1.1 Qu’est-ce que l’histoire morale?.....	8
1.1.2 «Rupture de civilisation» ou «poussée de décivilisation»?.....	11
1.1.3 Le processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande.....	23
1.1.4 Le rôle des Églises et des prescriptions morales de nature religieuse dans le processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande.....	35
1.2 Problématique, sources et méthodologie.....	39
1.2.1 Problématique : questions et hypothèses de recherche.....	39
1.2.2 Sources et méthodologie.....	41
Chapitre 2. Réarmement, service militaire et objection de conscience en RFA : l’Église catholique entre promotion et remise en cause de la doctrine traditionnelle de la guerre juste.....	49
2.1 De la démilitarisation à la «remilitarisation» : le débat sur le réarmement de la RFA (1950-1955).....	51
2.1.1 Les débuts de la Guerre froide et la nécessité d’une contribution ouest-allemande à la défense de l’Occident.....	51
2.1.2 Le rejet du réarmement par le mouvement « <i>Ohne mich</i> ».....	55
2.1.3 La division des Églises protestantes sur la question du réarmement.....	58
2.1.4 La doctrine traditionnelle de la guerre juste comme fondement du soutien catholique au réarmement de la RFA.....	63
2.2 La création de la Bundeswehr, l’introduction du service militaire obligatoire et la question de l’arme nucléaire (1955-1958).....	71
2.2.1 La Bundeswehr, une armée de «citoyens en uniforme».....	71
2.2.2 Le problème du droit à l’objection de conscience.....	75
2.2.3 Le débat sur l’acquisition de l’arme nucléaire par la Bundeswehr.....	83

2.3 Le concile Vatican II et la remise en question de la doctrine traditionnelle de la guerre juste (1962-1965)	89
2.3.1 L'encyclique <i>Pacem in terris</i> (1963) et la constitution pastorale <i>Gaudium et spes</i> (1965).....	89
2.3.2 L'abandon de la doctrine de la guerre juste offensive.....	91
2.3.3 Les armes «scientifiques», la course aux armements et la guerre totale	96
2.3.4 La reconnaissance des objecteurs de conscience.....	99
Chapitre 3. Autorité, démocratie et droits de la personne : l'Église catholique et la démocratisation culturelle de la société ouest-allemande	104
3.1 L'Église catholique et la démocratie : histoire d'un long rapprochement	105
3.1.1 La fin de l'indifférence en matière de régime politique	105
3.1.2 La reconnaissance des droits de la personne à l'ère du concile Vatican II.....	108
3.2 «La démocratie commence à la maison» : la démocratisation graduelle de la famille ouest-allemande au cours des années 1950 et 1960	112
3.2.1 Le débat sur l' <i>Elternrecht</i> lors de l'adoption de la Loi fondamentale... ..	112
3.2.2 Vers un assouplissement de l'autorité parentale?.....	115
3.2.3 L'idéal de la «famille démocratique»	122
3.3 De sujet à citoyen : vers la responsabilisation civique de la jeunesse ouest-allemande	125
3.3.1 L'autorité des supérieurs hiérarchiques envers leurs subordonnés.....	125
3.3.2 L'apparition des devoirs civiques	130
3.3.3 Patriotisme et communauté internationale.....	133
3.4 La démocratie comme «mode de vie» : le développement d'une culture civique en RFA.....	137
3.4.1 L'éducation civique comme principe d'enseignement	137
3.4.2 Les droits et les devoirs du citoyen.....	142
3.4.3 Tolérance, solidarité internationale et aide au développement.....	145
3.4.4 La critique de l'obéissance aveugle et la question de la désobéissance civile.....	152
Conclusion.....	162
Bibliographie	165

Liste des sigles et abréviations

CDU	<i>Christlich-Demokratische Union</i> (Union chrétienne-démocrate)
CED	Communauté européenne de Défense
CSU	<i>Christlich-Soziale Union</i> (Union chrétienne-sociale)
EKD	<i>Evangelische Kirche in Deutschland</i> (Église évangélique en Allemagne)
GVP	<i>Gesamtdeutsche Volkspartei</i> (Parti populaire pan-allemand)
<i>KKBD</i>	<i>Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands</i> (<i>Catéchisme catholique des diocèses d'Allemagne</i>)
RDA	République démocratique allemande
RFA	République fédérale d'Allemagne
SPD	<i>Sozialdemokratische Partei Deutschlands</i> (Parti social-démocrate allemand)

Remerciements

La rédaction de ce mémoire fut une expérience éprouvante. Cette période de ma vie, je l'ai vécue comme une véritable traversée du désert, une épreuve non seulement intellectuelle, mais également morale et spirituelle. Puisque j'ai de la difficulté à supporter l'incertitude, cette plongée dans l'univers fascinant – mais ô combien angoissant – de la recherche s'est révélée pour moi un défi de taille, car les questions y sont bien plus nombreuses que les réponses. Malgré tout, cette expérience m'a permis d'en apprendre beaucoup sur moi-même et m'a enseigné entre autres les vertus de patience, de persévérance et d'humilité.

Je souhaiterais tout d'abord remercier Monsieur Carl Bouchard, mon directeur de recherche, qui a su m'épauler dans les moments difficiles et qui a toujours répondu à mes questions avec diligence et professionnalisme. Ses commentaires et critiques m'ont souvent permis de voir là où je faisais fausse route, particulièrement en ce qui concerne l'interprétation des sources. Je remercie également le Conseil canadien de recherches en sciences humaines (CRSH) pour le soutien financier qu'il m'a accordé au cours de mes études de maîtrise.

Ce mémoire, je tiens à le souligner, n'aurait pas pu voir le jour sans l'indéfectible soutien moral de deux personnes en particulier : à ma mère, qui m'a transmis son esprit critique et son amour de la lecture, j'exprime toute ma reconnaissance; à Francis Ducharme, qui a toujours montré le plus vif intérêt pour mes recherches et qui a su me rassurer lors des périodes de doute et de découragement, j'adresse mes remerciements les plus sincères.

Note sur les traductions

Par souci d'intelligibilité et d'harmonie, les citations provenant de l'allemand et de l'anglais seront systématiquement traduites en français. L'énoncé original des citations en langue allemande apparaîtra toutefois en note de bas de page.

Qu'as-tu fait ! Écoute le sang de ton frère crier vers moi du sol !

Genèse 4 : 10

Introduction

Suite à une conversation avec Hermann Rauschning, un ancien membre du Parti nazi qui aurait été un temps le confident d'Hitler, le scénariste et librettiste autrichien Armin L. Robinson eut l'idée, au début des années 1940, de réaliser un film sur les dix commandements. Lors de leur conversation, Rauschning avait confié à Robinson qu'Hitler et les nazis avaient l'intention de remplacer les lois du Décalogue par leur propre code moral. Robinson, convaincu que ces lois sont à la base de notre civilisation, fut profondément choqué par cette révélation. Pour dénoncer au monde entier les intentions «diaboliques» des nazis, celui-ci voulut se servir du médium qu'il connaissait le mieux : le cinéma.

Puisque, pour diverses raisons, son projet de film ne put se matérialiser, Robinson se rabattit sur une solution de rechange : la publication d'un recueil de nouvelles sur les commandements du Décalogue. La rédaction de ces nouvelles, Robinson la confia à dix écrivains prestigieux qui, comme lui, s'étaient exilés aux États-Unis au cours de la guerre. Parmi la liste des contributeurs se retrouvaient des noms aussi prestigieux que ceux de Franz Werfel, Jules Romains, André Maurois, Sigrid Undset et Thomas Mann. En 1943, l'ouvrage de Robinson parut à New York sous le titre *The Ten Commandments: Ten Short Novels of Hitler's War Against the Moral Code*¹. Pour la préface de l'ouvrage, Robinson demanda à Rauschning de reproduire des extraits de la conversation au cours de laquelle Hitler et des membres éminents du Parti nazi, tels que Goebbels et Bormann, auraient évoqué leur mépris pour les dix commandements². Selon Rauschning, Hitler aurait dit à cette occasion :

Nous combattons la plus ancienne malédiction que l'humanité ait prononcée contre elle-même. Nous combattons cette perversion de nos instincts les plus sains. Ah! ce Dieu des déserts, ce despote asiatique stupide et vengeur avec son pouvoir de faire des lois. [...] Ce diabolique «Tu dois! Tu dois!» Et ce stupide «Tu ne dois pas!» Nous devons l'extirper de notre sang, cette

¹ Armin L. Robinson, dir., *The Ten Commandments: Ten Short Novels of Hitler's War Against the Moral Code*, New York, Simon and Schuster, 1943.

² Käte Hamburger, «Thomas Manns Mose-Erzählung „Das Gesetz“ auf dem Hintergrund der Überlieferung und der religionswissenschaftlichen Forschung», dans Thomas Mann, *Das Gesetz: Vollständiger Text der Erzählung. Dokumentation*, Francfort-sur-le-Main, Ullstein, 1964, p. 93-94.

malédiction du mont Sinaï ! C'est avec ce poison que les juifs et les chrétiens ont gâché les instincts les plus libres et les plus magnifiques de l'homme, les abaissant au même niveau que celui de la peur qui habite les chiens. [...] Le jour viendra où je brandirai contre ces commandements les tables d'une loi nouvelle. Et l'histoire associera notre mouvement à la grande bataille pour la libération de l'humanité, une libération de la malédiction du mont Sinaï³.

Bien qu'aujourd'hui, plusieurs historiens doutent sérieusement de la véracité des propos rapportés par Rauschnig⁴, l'anecdote évoquée dans la préface à l'ouvrage commandité par Robinson paraît tout de même pertinente; si, pendant des décennies, très peu de gens – même parmi les historiens – ont cru bon de mettre en doute les anecdotes de Rauschnig, c'est parce que celles-ci paraissaient crédibles. Ainsi, dans le cas qui nous intéresse, la croyance selon laquelle Hitler et les nazis se seraient farouchement opposés à la morale judéo-chrétienne semble avoir été largement partagée par les contemporains de Rauschnig.

D'ailleurs, même en plein cœur du Troisième Reich, des critiques se sont élevées contre ce qui était perçu comme une violation de la morale judéo-chrétienne par le régime nazi. La plus célèbre d'entre elles fut celle formulée le 3 août 1941 par Clemens August von Galen, évêque de Münster⁵. Au cours d'un sermon, Galen dénonça l'*Aktion T4*, un programme d'euthanasie systématique des handicapés mentaux et physiques mis en exécution par le gouvernement allemand⁶. Galen y évoqua chacun des

³ Hermann Rauschnig, «Preface: A Conversation with Hitler», dans Robinson, dir., *The Ten Commandments*, p. xii-xiii.

⁴ La critique la plus violente portée à l'encontre des propos de Rauschnig a été émise par l'enseignant suisse Wolfgang Hänel (Voir *Rauschnings „Gespräche mit Hitler“ – Eine Geschichtsfälschung. Überarbeitete Fassung des ungekürzten Vortrages auf der Tagung der Zeitgeschichtlichen Forschungsstelle Ingolstadt am 14. Mai 1983*, Ingolstadt, Zeitgeschichtliche Forschungsstelle, 1984). Les affirmations de Hänel sont toutefois sujettes à caution, puisque l'institut d'histoire auquel il est associé (la *Zeitgeschichtliche Forschungsstelle Ingolstadt*) est reconnu pour être un bastion révisionniste complaisant envers le nazisme. Cependant, d'autres historiens – dont la réputation n'est pas à mettre en doute – émettent également des réserves concernant les informations rapportées par Rauschnig. Voir entre autres Ian Kershaw, *Hitler, 1889–1936: Hubris*, Londres, Penguin Press, 1998, p. xiv; Richard Steigmann-Gall, *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 29.

⁵ Sur Galen, voir Beth A. Griech-Polelle, *Bishop von Galen: German Catholicism and National Socialism*, New Haven, Yale University Press, 2002.

⁶ Sur l'euthanasie dans l'Allemagne nazie en général, et sur le programme T4 en particulier, voir Michael Tregenza, *Aktion T4. Le secret d'État des nazis : l'extermination des handicapés physiques et mentaux*, Paris, Calmann-Lévy, 2011; Michael Burleigh, *Death and Deliverance: "Euthanasia" in Germany 1900–1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Götz Aly, *Aktion T4 1939–1945. Die „Euthanasie“-Zentrale in der Tiergartenstraße 4*, Berlin, Hentrich, 1989; Ernst Klee, *Euthanasie im NS-Staat. Die Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1983.

commandements du Décalogue, précisant de quelle manière le peuple allemand avait contrevenu à chacun d'eux. En raison de l'objet du sermon, le commandement sur lequel Galen insista le plus fut le cinquième, qui concerne l'interdiction de tuer :

«Tu ne tueras pas!» Ce commandement de Dieu, qui seul a le pouvoir de décider de la vie ou de la mort, a été inscrit dans le cœur des hommes dès le commencement, longtemps avant que Dieu ait donné aux enfants d'Israël, sur la montagne du Sinaï, sa loi fondamentale. Cette loi, inscrite dans la pierre en des phrases lapidaires, nous l'avons, enfants, apprise par cœur au catéchisme. [...] Malheur aux hommes, malheur au peuple allemand si le saint commandement de Dieu «Tu ne tueras pas!», que le Seigneur nous a donné sur le Sinaï dans le tonnerre et les éclairs, [...] est violé dans l'indifférence et l'impunité⁷!

Le sermon de M^{gr} von Galen, lequel fut surnommé à partir de ce moment le «Lion de Münster», fut imprimé et diffusé dans toute l'Europe, atteignant même – dit-on – le front russe. Son retentissement fut si considérable que, par crainte d'attiser la colère de la population allemande, les nazis choisirent de mettre officiellement fin au programme T4⁸. Devant le succès remporté par le sermon de Galen, les évêques catholiques d'Allemagne décidèrent d'ailleurs de réitérer la condamnation de l'euthanasie et du meurtre que ce dernier avait prononcée. En septembre 1943, ils publièrent ainsi une lettre pastorale commune qui se plaçait elle aussi sous le signe des dix commandements⁹.

Comme ces anecdotes permettent de le constater, le Décalogue est un symbole puissant. Pour les peuples de culture judéo-chrétienne, les commandements qu'il

⁷ «„Du sollst nicht töten!“ Dieses Gebot Gottes, des einzigen Herrn, der das Recht hat, über Leben und Tod zu bestimmen, war von Anfang an in die Herzen der Menschen geschrieben, längst bevor Gott den Kindern Israels am Berge Sinai sein Sittengesetz mit jenen lapidaren, in Stein gehauenen kurzen Sätzen verkündet hat, die uns in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind, die wir als Kinder aus dem Katechismus auswendig gelernt haben. [...] Wehe den Menschen, wehe unserem deutschen Volk, wenn das heilige Gottesgebot: „Du sollst nicht töten!“, das der Herr unter Donner und Blitz auf Sinai verkündet hat, [...] nicht nur übertreten wird, sondern wenn diese Übertretung sogar geduldet und ungestraft ausgeübt wird!» (Clemens August Graf von Galen, «Predigt vom 3. August 1941», dans *Predigten in dunkler Zeit*, Münster, Chapitre cathédral de Münster, 1993, p. 43-45).

⁸ Winfried Süß, «Bischof von Galen und die nationalsozialistische „Euthanasie“», *Zur Debatte*, 3 (2005), p. 18-19. Dans les faits, le programme T4 fut poursuivi jusqu'à la fin de la guerre, mais dans la plus grande discrétion.

⁹ *Gemeinsamer Hirtenbrief der deutschen Bischöfe über die zehn Gebote als Lebensgesetz der Völker (Lettre pastorale commune des évêques d'Allemagne sur les dix commandements comme loi de vie des peuples)*. Les deux parties de la lettre pastorale sont reproduites dans Ludwig Volk, dir., *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*, vol. VI, Mayence, Matthias-Grünwald Verlag, 1985, p. 178-184 et 197-205.

contient représentent rien de moins que les fondements de la morale. Il n'est donc pas étonnant que, lorsque les nazis vinrent ébranler ces fondements, de nombreux contemporains aient considéré le rappel des dix commandements comme le meilleur moyen non seulement de dénoncer les crimes que ceux-ci avaient commis, mais également de ramener la population allemande sur le droit chemin. Si, en raison de sa forte charge symbolique, le Décalogue a occupé une place aussi essentielle dans le discours d'opposition des autorités religieuses allemandes au régime nazi, qu'en est-il au cours de la période d'après-guerre? Le Décalogue a-t-il conservé la position rhétorique privilégiée qu'il avait acquise entre 1933 et 1945? Si c'est le cas, quelles formes a pris le recours au Décalogue, et avec quels objectifs en tête?

Dans la lignée d'historiens comme Konrad H. Jarausch et Paul Betts, nous considérerons le chemin parcouru par les Allemands de l'Ouest depuis 1945 comme un véritable processus de «recivilisation». À la surprise générale, ces derniers ont réussi, en à peine deux décennies, à construire un État stable et démocratique sur les ruines d'une dictature génocidaire. Devant un tel accomplissement, on est en droit de se demander si les prescriptions morales de nature religieuse – en particulier les commandements du Décalogue – ont joué un rôle dans ce retour à la civilité. En ayant recours à une approche que nous qualifierons d'«histoire morale», c'est à cette interrogation fondamentale que nous chercherons à répondre dans ce mémoire.

Néanmoins, par où commencer nos recherches? Est-ce que les sermons et les lettres pastorales constituent les sources les plus appropriées pour étudier l'emploi du Décalogue par les autorités religieuses allemandes d'après-guerre? Existerait-il des sources qui auraient à la fois atteint un public plus large et exercé sur celui-ci une influence plus durable? L'extrait du sermon de M^{gr} von Galen cité précédemment nous dévoile à ce propos une piste intéressante : «[...] Cette loi, inscrite dans la pierre en des phrases lapidaires, nous l'avons, enfants, apprise par cœur au catéchisme. [...]» Comme l'évoquait Galen, le premier contact sérieux que le chrétien de naguère établissait avec les commandements du Décalogue, c'était lorsque, enfant, il était obligé de les apprendre par cœur au catéchisme. On pourrait donc à juste titre supposer que la manière dont ces commandements étaient présentés dans les manuels de catéchisme exerçait une influence durable sur l'image que les catéchisés gardaient du Décalogue

tout au long de leur vie. C'est précisément pour cette raison que, dans ce mémoire, les catéchismes constitueront la clé de voûte de notre analyse.

À partir de la présentation des commandements du Décalogue dans les catéchismes catholiques parus en RFA au cours des années 1950 et 1960, nous tenterons de déterminer le rôle attribué aux prescriptions morales de nature religieuse dans le processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande. Nous chercherons à montrer qu'au cours de cette période, les catéchismes catholiques allemands ont présenté de plus en plus d'indices d'une volonté que l'on pourrait qualifier de «recivilisatrice». Ces indices ont surtout pris la forme d'une attention croissante aux questions relatives à la guerre et à la paix, d'un assouplissement dans la présentation de l'autorité parentale et de l'adoption d'une conception de l'autorité civile fondée désormais sur l'accomplissement de devoirs civiques plutôt que sur l'obéissance aux supérieurs hiérarchiques. Nous verrons que ces indices de volonté «recivilisatrice» suivaient en cela deux des trois caractéristiques du processus de «recivilisation» identifiées par Konrad H. Jarausch : le rejet de la violence et du militarisme et l'importance toujours plus grande accordée à des valeurs comme la démocratie et le respect des droits de la personne.

Dans le chapitre 1, nous établirons tout d'abord les fondements historiographiques et conceptuels de notre travail. Nous expliquerons en détail des concepts comme ceux de «rupture de civilisation», de «décivilisation» et de «recivilisation», dont la compréhension s'avère essentielle à la formulation de notre problématique de recherche. Ensuite, nous énoncerons les questions et les hypothèses constituant cette problématique, puis nous présenterons les sources ainsi que la méthodologie dont nous nous sommes servi pour accomplir notre travail.

En explorant les trois principaux temps forts du débat sur le réarmement de la RFA ainsi que les changements introduits dans la doctrine catholique par le concile Vatican II, nous chercherons dans le chapitre 2 à comprendre les raisons pour lesquelles les catéchismes catholiques allemands d'après-guerre ont accordé une attention toujours croissante aux problèmes relatifs à la guerre et à la paix. Nous verrons que le soutien inconditionnel de l'Église catholique allemande envers les projets de réarmement du gouvernement Adenauer pourrait laisser croire que celle-ci s'inscrivait en faux contre le

processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande. Néanmoins, la mise en contexte des événements permettra de constater que dans la RFA du tout début des années 1950, les choses n'étaient pas aussi simples qu'elles pouvaient le laisser croire : si, d'un côté, la volonté de réarmement n'était pas nécessairement assimilable à un militarisme nazi ou prussien mal refoulé, de l'autre, le refus massif du réarmement ne signifiait pas forcément un rejet équivalent de la violence et du militarisme.

Enfin, le chapitre 3 se penchera sur l'évolution de la conception de l'autorité que permettent de retracer les catéchismes catholiques allemands d'après-guerre. Tant dans la sphère familiale que civile, cette conception connut un net assouplissement, qui s'explique en grande partie par la démocratisation culturelle à la fois accélérée et profonde de la société ouest-allemande au cours des années 1950 et 1960.

Chapitre 1

Reconstruire une société civilisée sur les ruines d'une dictature génocidaire : contribution à une histoire morale de l'Allemagne d'après-guerre

L'ère nazie occupe sans contredit une place prépondérante au sein de l'historiographie consacrée à l'Allemagne contemporaine. Peu de thématiques peuvent s'enorgueillir d'avoir suscité autant d'intérêt, tant parmi les spécialistes qu'auprès du grand public. Dans toute une variété de langues – particulièrement l'allemand et l'anglais –, chacun des multiples aspects de ce champ de recherche a engendré son propre lot de publications; pour s'en convaincre, il suffit de consulter la bibliographie la plus exhaustive consacrée à l'histoire de l'Allemagne nazie, qui compte plus de 37 000 entrées, réparties sur 1610 pages¹. À cela doit en outre être ajouté tout ce qui est paru sur le sujet depuis 2000, l'année de publication de cet ouvrage bibliographique. Mais si les historiens ont étudié dans le détail la chute des Allemands dans la barbarie, ils ont toutefois, de manière générale, négligé l'histoire de leur retour à la civilité².

Dans ce chapitre, c'est à cet aspect délaissé de l'historiographie de l'Allemagne contemporaine que nous nous intéresserons. Après avoir présenté brièvement ce que nous entendons par l'expression d'«histoire morale», l'approche sous le signe duquel se place notre travail, nous expliquerons les concepts de «rupture de civilisation» et de «décivilisation», qui ont été forgés afin de rendre compte du génocide commis par l'Allemagne nazie. Nous verrons ensuite que depuis peu, certains historiens ont commencé à considérer l'histoire de la société ouest-allemande d'après-guerre comme une sorte de processus de «recivilisation». Nous en présenterons les trois caractéristiques principales et montrerons que, jusqu'à présent, aucun chercheur ne s'était penché sur le rôle attribué aux prescriptions morales de nature religieuse dans ce

¹ Michael Ruck, *Bibliographie zum Nationalsozialismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000. 2 volumes.

² Konrad H. Jarausch, *After Hitler: Recivilizing Germans, 1945–1995*, trad. de l'allemand par Brandon Hunziker, Oxford, Oxford University Press, 2006 [2004], p. v-vi.

processus. Nous expliquerons par la suite pourquoi l'étude de la présentation des commandements du Décalogue dans les catéchismes catholiques représente à notre avis l'un des meilleurs moyens de prendre connaissance de ce rôle. Dans la seconde partie de ce chapitre, nous exposerons les questions et les hypothèses qu'ont fait naître la problématisation de notre sujet de recherche, ainsi que les sources et la méthodologie dont nous avons fait usage pour y répondre.

1.1 Bilan historiographique et conceptuel

1.1.1 Qu'est-ce que l'histoire morale ?

Jusqu'au début du siècle dernier, de nombreux ouvrages d'histoire comportaient dans leur titre l'expression «histoire morale»³. Que signifiait dans ce contexte l'épithète «morale»? Le plus souvent, celle-ci renvoyait à l'idée de mœurs, de coutumes, d'habitudes de comportements propres à une société particulière. L'«histoire morale» se rapprochait donc de ce que l'on nomme aujourd'hui une description ethnographique. Dans d'autres cas, l'histoire morale consistait plutôt en un récit moralisateur et édifiant dans lequel l'auteur portait des jugements de valeur sur les événements et les acteurs du passé pour que son lecteur puisse en tirer des leçons de vie. Lord Acton, historien et homme politique britannique de l'époque victorienne, pourrait être considéré comme un archétype de cette catégorie d'historiens moralistes⁴. Cependant, vers la fin du XIX^e siècle, lorsqu'ils se furent dotés d'une méthode scientifique prétendant à l'objectivité, les historiens abandonnèrent en général ce type de discours relevant de la

³ À titre d'exemples, du XVI^e au XIX^e siècle : José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Séville, 1590; Charles de Rochefort, *Histoire Naturelle et Morale des îles Antilles de l'Amérique*, Rotterdam, Arnould Leers, 1658; Jacques-Philibert Rousselot de Surgy, *Mélanges intéressans et curieux ou Abrégé d'histoire naturelle, morale, civile, et politique de l'Asie, l'Afrique, l'Amérique, et des terres polaires*, Paris, Durand, 1763; Jacques-Antoine Dulaure, *Histoire physique, civile et morale de Paris depuis les premiers temps historiques jusqu'à nos jours*, Paris, Guillaume, 1821-1822.

⁴ Au sujet de Lord Acton, voir Gertrude Himmelfarb, «Lord Acton: The Historian as Moralizer», dans *The Moral Imagination: From Edmund Burke to Lionel Trilling*, 2^e éd., Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield, 2010 [2006], p. 153-166; Pierre Garelo, «Lord Acton : Historien moraliste», *Journal des Économistes et des Études Humaines*, vol. 10, n 4 (décembre 2000), p. 597-601.

morale et se mirent à éviter de poser des jugements de valeurs explicites sur leurs objets d'étude.

Pour la plupart des historiens d'aujourd'hui, cette réticence à traiter de problèmes relevant de la morale est toujours d'actualité⁵. Mais depuis l'émergence des « guerres culturelles » (*culture wars*) aux États-Unis au cours des années 1980, l'histoire morale (*moral history*) aurait refait discrètement surface dans l'historiographie anglo-saxonne⁶. Par référence au *linguistic turn*, l'historien George Cotkin a même apposé l'étiquette de *moral turn* à ce phénomène. Dans l'article en forme de plaidoyer où il fait la promotion du *moral turn*, Cotkin explique que l'histoire morale ne consiste pas à juger les événements et les personnages du passé à partir des critères moraux actuels⁷. Par cette approche, l'historien montrerait plutôt comment les valeurs morales étaient vécues, façonnées et pratiquées par le passé. En outre, l'histoire morale exigerait une certaine forme d'engagement de la part de l'historien : à l'aide de concepts et de questionnements empruntés à la philosophie morale (kantienne, utilitariste, rawlsienne, etc.), celui-ci devrait amener ses lecteurs à élargir leurs horizons et à cultiver la vertu⁸.

Dans la communauté historique, beaucoup remettent en question l'existence même du *moral turn* identifié par Cotkin, y opposant en particulier deux arguments⁹. Selon le premier d'entre eux, il y aurait toujours eu des historiens qui ont fait de l'histoire morale dans le sens où l'entend Cotkin ; par conséquent, on ne pourrait pas vraiment affirmer

⁵ George Cotkin, «History's Moral Turn», *Journal of the History of Ideas*, vol. 69, n° 2 (avril 2008), p. 295-296.

⁶ *Ibid.*, p. 298-299. Au sujet de cette réapparition de l'histoire morale, voir entre autres Adrian Oldfield, «Moral Judgments in History», *History and Theory*, vol. 20, n° 3 (octobre 1981), p. 260-277; John Muresianu, «Toward a New Moral History», *The History Teacher*, vol. 17, n° 3 (mai 1984), p. 339-353; Jonathan Glover, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 2000; Michael Bess, *Choices under Fire: Moral Dimensions of World War II*, New York, Knopf, 2006; Harry S. Stout, *Upon the Altar of the Nation: A Moral History of the American Civil War*, New York, Viking, 2006; Michael Burleigh, *Moral Combat: A History of World War II*, Londres, HarperPress, 2010.

⁷ Cotkin, p. 294.

⁸ *Ibid.*, p. 297-298.

⁹ Voir les réponses à l'article de Cotkin : Neil Jumonville, «The Complexity of Moral History: Response to Cotkin», *Journal of the History of Ideas*, vol. 69, n° 2 (2008), p. 317-322; Michael O'Brien, «Amoralities Not for Turning: Response to Cotkin», *Journal of the History of Ideas*, vol. 69, n° 2 (2008), p. 323-326; John Livingston, «The Return of the Self-Made Man: Response to Cotkin», *Journal of the History of Ideas*, vol. 69, n° 2 (2008), p. 327-331; Lewis Perry, «Turn, Turn, Turn: Response to Cotkin», *Journal of the History of Ideas*, vol. 69, n° 2 (2008), p. 333-337.

qu'un *moral turn* s'est produit au cours des années 1980¹⁰. Le second argument veut que le concept d'histoire morale se révèle en soi ambigu et équivoque. Neil Jumonville souligne à juste titre qu'il est malaisé de définir ce que représente exactement l'histoire morale : une telle forme d'histoire est-elle déterminée par une attitude morale particulière de la part de l'historien ? L'est-elle plutôt par le choix d'un sujet moral ? Requier-t-elle la présence d'acteurs historiques qui ont été impliqués dans des actions de nature morale ou qui ont porté des jugements moraux¹¹ ? Dans la même veine, Michael O'Brien se demande si, par le concept d'histoire morale, Cotkin exhorte les historiens à devenir eux-mêmes des agents moraux, ou bien s'il souhaite plus simplement que ceux-ci émettent des opinions sur la moralité d'autrui¹².

Michael Geyer et John W. Boyer ont quant à eux formulé une définition plus précise de l'histoire morale. Tout comme Cotkin, ces chercheurs souhaitent montrer que cette approche n'a rien à voir avec l'histoire moralisatrice, voire mélodramatique, d'autrefois. Dans une étude consacrée à la résistance au régime nazi, ces historiens ont soutenu que l'histoire morale représente une approche appropriée – et même indispensable – à la recherche historique ; en effet, ce type d'histoire s'intéresse non seulement aux actions et aux choix moraux par lesquels des individus, des groupes ou des peuples décident dans quel type d'ordre social, culturel et politique ils souhaitent vivre, mais également à la manière dont ceux-ci agissent afin de sauvegarder et de renouveler les liens sociaux à la base des communautés et des nations. Selon Geyer et Boyer, ce n'est pas parce qu'il y a eu par le passé – et encore aujourd'hui – de mauvais exemples d'histoire moralisatrice que les choix et les actes moraux n'existent pas ou que des notions telles que le bien et le mal, le vrai et le faux, la justice et l'injustice, sont hors de propos dans une étude historique. Ainsi, à partir de l'objet d'étude que constituent les résistants au régime nazi, Geyer et Boyer affirment que l'histoire morale permet de montrer de quelle manière la

¹⁰ Jumonville, p. 318 ; O'Brien, p. 323-324.

¹¹ Jumonville, p. 318.

¹² O'Brien, p. 324.

violation des normes morales commises par ce régime a motivé plusieurs résistants à passer à l'action¹³.

Bien que l'étude des questions morales ayant trait au Troisième Reich ou à d'autres périodes de l'histoire contemporaine de l'Allemagne soit devenue assez courante en philosophie, cela n'est pas encore le cas en histoire. Pourtant, comme l'a avancé l'historien Till van Rahden en s'appuyant sur les réflexions de Geyer et de Boyer, l'histoire morale peut se révéler très utile pour l'étude de la société allemande d'après-guerre; cette approche attire en effet notre attention sur l'importance que les membres de cette société ont accordée aux conceptions, pratiques et sentiments moraux pour renouer le lien social et construire une démocratie sur les ruines d'une dictature génocidaire¹⁴. Dans ce mémoire, c'est cette définition tripartite de l'histoire morale en tant qu'étude des conceptions (ou représentations), pratiques et sentiments moraux des individus et des sociétés du passé que nous avons choisi de retenir. Cette définition se rapproche de ce que les philosophes désignent par le terme d'«éthique descriptive» (ou comparative). Située à la croisée de l'étude des sensibilités et des représentations, l'histoire morale telle que nous la concevons constitue donc une modalité de l'histoire culturelle.

Alors que Geyer et Boyer ont eu recours à l'histoire morale pour analyser le phénomène de résistance au régime nazi, nous proposons d'employer cette approche pour aborder une problématique différente, mais tout de même apparentée : celle de la «décivilisation» de la société allemande sous le Troisième Reich et de sa «recivilisation» au cours des premières décennies d'après-guerre.

1.1.2 «Rupture de civilisation» ou «poussée de décivilisation» ?

Contrairement à l'analyse qui prévalait par le passé, selon laquelle le nazisme n'aurait été qu'une idéologie barbare totalement dépourvue de sens moral, de plus en plus

¹³ Michael Geyer et John W. Boyer, «Introduction: Resistance against the Third Reich as Intercultural Knowledge», dans Michael Geyer et John W. Boyer, dir., *Resistance against the Third Reich, 1933–1990*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 7-9.

¹⁴ Till van Rahden, «Clumsy Democrats: Moral Passions in the Federal Republic», *German History*, vol. 29, n° 3 (2011), p. 487.

d'historiens croient désormais qu'au contraire, le régime nazi reposait sur de solides assises morales. Ces assises étaient certes radicalement différentes de celles sur lesquelles est fondée la morale judéo-chrétienne, mais elles soutenaient tout de même un système moral assez cohérent pour qu'une majorité d'Allemands y adhèrent. Il serait par conséquent erroné d'attribuer la Shoah à un affaiblissement des valeurs morales chez les Allemands¹⁵. Des historiens tels que Claudia Koonz et Raphael Gross, mais également des philosophes tels que Joseph K. Roth et Peter Haas, ont étudié les composantes de cette «morale» (ou «éthique») nazie, et ont montré en quoi celle-ci fut essentielle à l'adhésion de la population allemande aux projets bellicistes et génocidaires du Troisième Reich¹⁶.

Malgré cette reconnaissance nouvelle des fondements «moraux» de l'idéologie nazie, bien des spécialistes de l'histoire contemporaine de l'Allemagne considèrent néanmoins que la mise en application de cette morale a provoqué une véritable «rupture de civilisation» (*Zivilisationsbruch*) au sein de l'histoire occidentale. C'est alors que la communauté historique allemande était déchirée par le *Historikerstreit*¹⁷, vers la fin des années 1980, que l'historien Dan Diner élaborait le concept de «rupture de civilisation»¹⁸. En étudiant les écrits d'Hannah Arendt et d'autres intellectuels juifs, Diner fut frappé par les réactions que ceux-ci manifestèrent lorsqu'ils découvrirent l'existence de la Shoah; outre de l'horreur et du chagrin, c'est surtout de l'incrédulité que ces penseurs semblent avoir ressentis. Pour Diner, ce sentiment d'incrédulité n'est pas anodin, car il révélerait un tournant majeur dans la conscience occidentale :

¹⁵ Rahden, «Clumsy Democrats», p. 491.

¹⁶ Claudia Koonz, *The Nazi Conscience*, Cambridge (Mass.)-Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 2003; Raphael Gross, *Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 2010; Raphael Gross et Werner Konitzer, dir., *Moralität des Bösen. Ethik und nationalsozialistische Verbrechen*, Francfort-sur-le-Main, Campus Verlag, 2009; Peter Haas, *Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic*, Philadelphie, Fortress Press, 1988; John K. Roth, *Ethics during and after the Holocaust: In the Shadow of Birkenau*, Basingstoke (R.-U.)-New York, Palgrave Macmillan, 2005.

¹⁷ Au sujet du *Historikerstreit*, voir entre autres Ian Kershaw, «Normality and Genocide: The Problem of Historicization», dans Ian Kershaw, *The Nazi Dictatorship: Problems and Perspectives of Interpretation*, 4^e éd., New York, Bloomsbury USA, 2000 [1989], p. 218-236; Richard J. Evans, *In Hitler's Shadow: West German Historians and the Attempt to Escape from the Nazi Past*, New York, Pantheon Books, 1989; Charles Maier, *The Unmasterable Past: History, Holocaust and German National Identity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988.

¹⁸ Voir la préface de Dan Diner, dir., *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1988.

Ce qui apparaît au premier regard comme une sorte d'incrédulité, de consternation morale, se révèle être à y regarder de plus près une rupture fondamentale et profonde. Auschwitz a ébranlé les certitudes sur lesquelles repose notre civilisation en remettant en question les postulats les plus élémentaires qui régissent les rapports entre les êtres humains¹⁹.

En agissant comme ils l'ont fait, les nazis auraient fait voler en éclats les certitudes sur lesquelles reposait alors la civilisation occidentale, en particulier la confiance en la rationalité et la foi dans le progrès. En ce début de XXI^e siècle, où le relativisme culturel semble désormais assez répandu dans les milieux intellectuels, une foi aussi naïve dans les vertus de la civilisation occidentale n'est plus d'actualité. Mais pour les individus socialisés pendant la première moitié du XX^e siècle – ou même à la fin du XIX^e –, l'«occidentocentrisme» était la norme : il allait de soi que les sociétés occidentales étaient celles qui étaient les plus évoluées, et ce à tous les niveaux (social, économique, technique, esthétique, moral). Ainsi, peu de gens en 1945 se seraient étonnés que des crimes aussi barbares que ceux commis par les nazis aient été perpétrés par un peuple non occidental, dont le niveau de civilisation aurait été jugé inférieur à celui de l'Occident. Or c'est justement un peuple qu'on pensait hautement «civilisé» qui fit sombrer l'Europe dans la guerre et qui fut à l'origine d'Auschwitz.

Dans des textes postérieurs, Diner développa plus avant son concept de «rupture de civilisation»; ce n'est désormais plus sur l'incrédulité et la stupéfaction des seuls intellectuels juifs qu'il fonda ce concept, mais également sur celle de l'ensemble des victimes juives de la Shoah. Diner a désigné cette stupéfaction des victimes par l'expression «irritation anthropologique» (*anthropologische Irritation*). Pour illustrer cette «irritation», Diner eut recours à l'exemple du travail forcé des prisonniers juifs, dans lequel les *Judenräte* (conseils juifs), ces corps administratifs formés par des leaders de la communauté juive pour administrer les ghettos, jouaient un rôle essentiel. Puisqu'ils devaient mettre en application les ordres des nazis, les membres des *Judenräte* furent souvent accusés de collaboration. Pour Diner, la question n'est

¹⁹ «Was auf dem ersten Blick als blanke moralische Fassungslosigkeit aufscheint, erweist sich bei näherem Hinsehen als ein tiefer reichender, fundamentaler Einbruch. Das Ereignis Auschwitz rührt an Schichten zivilisatorischer Gewißheit, die zu den Grundvoraussetzungen zwischenmenschlichen Verhaltens gehören.» (Diner, «Vorwort des Herausgebers», dans *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*, p. 7).

toutefois pas aussi simple ; si les *Judenräte* ont effectivement collaboré avec les autorités nazies pour mettre sur pied un système d'exploitation économique des Juifs par le travail forcé, ce ne serait pas par trahison et appât du gain, mais bien pour sauver le plus grand nombre de vies humaines possible. Selon les préceptes rationnels auxquels adhéraient les membres des *Judenräte*, il était bien plus dans l'intérêt des nazis d'utiliser le travail servile des Juifs que de les exterminer, surtout dans un contexte de guerre totale où la mobilisation de toutes les énergies et l'utilisation de toutes les ressources disponibles se révélaient vitales pour parvenir à la victoire. Malgré tout, les nazis ont agi à rebours de ces préceptes rationnels : ils ont préféré anéantir le plus grand nombre de Juifs possible, même si, ce faisant, ils se privaient d'une main-d'œuvre indispensable à l'effort de guerre²⁰. C'est cette incapacité des Juifs à comprendre l'irrationalité de la pensée nazie – que beaucoup ont considéré comme de l'aveuglement – qui représente en fait le fondement du concept de «rupture de civilisation» chez Diner :

L'extermination de masse organisée de manière bureaucratique et appliquée à l'échelle industrielle représente la réfutation d'une civilisation dont la pensée et les actes suivent une rationalité qui suppose un minimum de confiance mutuelle. Cette confiance, tout imprégnée d'utilitarisme, exclut d'emblée le meurtre de masse gratuit – d'autant plus sous la forme d'une organisation rationnelle – en raison de l'intérêt personnel et de l'instinct d'«autoconservation» des agresseurs²¹.

Deux caractéristiques du concept développé par Diner retiennent particulièrement notre attention. Premièrement, celui-ci est basé sur les représentations des victimes des événements. La «rupture de civilisation», ce n'est donc pas Diner lui-même qui l'a imaginée, mais plutôt les victimes de la Shoah. Diner n'a fait qu'identifier ces représentations et les conceptualiser ; en ce sens, la «rupture de civilisation» telle que formulée par Diner est un concept épistémologique de nature essentiellement descriptive. Deuxièmement, la principale certitude qui aurait été brisée par le génocide

²⁰ Dan Diner, «“Rupture in Civilization”: On the Genesis and Meaning of a Concept in Understanding», dans Otto Dov Kulka et Mosche Zimmermann, dir., *On Germans and Jews under the Nazi Regime: Essays by Three Generations of Historians*, Jérusalem, Hebrew University Magnes Press, 2006, p. 42-43.

²¹ «Die bürokratisch organisierte und industriell durchgeführte Massenvernichtung bedeutet so etwas wie die Widerlegung einer Zivilisation, deren Denken und Handeln einer Rationalität folgt, die ein Mindestmaß antizipatorischen Vertrauens voraussetzt; ein utilitaristisch geprägtes Vertrauen, das eine gleichsam grundlose Massentötung, gar noch in Gestalt rationale Organisation, schon aus Gründen von Interessenkalkül und Selbsterhaltung der Täter ausschließt.» (Diner, «Vorwort des Herausgebers», p. 7).

perpétré par les nazis serait celle selon laquelle les êtres humains agissent généralement de manière rationnelle, c'est-à-dire de façon à maximiser leurs intérêts personnels et à assurer leur survie.

Le philosophe américain John K. Roth, un spécialiste des questions éthiques soulevées par la Shoah, a soutenu les mérites du concept mis de l'avant par Diner. Contrairement à ce dernier, Roth croit toutefois que l'«irritation anthropologique» ressentie par les victimes de la Shoah résulterait en fait plus de l'effondrement de leurs certitudes morales et religieuses que de l'irrationalité du comportement des nazis. Même si elle a en fin de compte échoué dans ses plans, l'«éthique» nazie a pu en effet être mise en application assez longtemps pour ébranler plusieurs certitudes de la morale judéo-chrétienne, laquelle représente l'un des principaux fondements de la civilisation occidentale. Selon Roth, le traumatisme provoqué par la Shoah expliquerait en bonne partie qu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, on ait tant souligné l'importance des droits de la personne et créé une nouvelle catégorie de crimes, ceux contre l'humanité²².

Alors que Diner conçoit le régime nazi et le génocide des Juifs comme une «rupture de civilisation», le sociologue Norbert Elias – bien qu'il ait parfois parlé d'«effondrement de la civilisation» (*Zusammenbruch der Zivilisation*) – définit plutôt ces phénomènes comme un «processus de décivilisation» (*Entzivilisierungsprozeß*), ou plus exactement comme une «poussée de décivilisation» (*Entzivilisierungsschub*). Ce concept de «décivilisation» s'inscrit dans le cadre plus large de la théorie sur le processus de civilisation²³ que ce sociologue a développée dans *Über den Prozeß der Zivilisation*, son *magnum opus*²⁴. En étudiant des traités d'étiquette et autres manuels de bienséance écrits entre la fin du Moyen Âge et le milieu du XVIII^e siècle, Elias a cherché à identifier les caractéristiques de l'évolution des normes de comportement dans différentes sociétés européennes. L'étude attentive de ces écrits normatifs l'a amené à formuler la théorie du processus de civilisation, selon laquelle les sociétés européennes

²² Roth, p. 30.

²³ Sabine Delzescaux, *Norbert Elias. Civilisation et décivilisation*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 220-221.

²⁴ Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bâle, Haus zum Falken, 1939, 2 tomes. En français, les deux tomes de l'ouvrage sont parus indépendamment sous des titres différents : *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

auraient connu une pacification graduelle de leurs rapports sociaux et une maîtrise croissante des affects chez leurs individus. Elias désigne par le vocable d'*habitus* ce processus spécifique de structuration de la personnalité des individus et des groupes sociaux²⁵. En termes plus techniques, ce qui caractériserait principalement l'évolution de l'*habitus* des Européens au cours de l'époque moderne, c'est le développement progressif de l'autocontrainte (*Selbstzwang*), c'est-à-dire de la contrainte que l'individu exerce sur lui-même sans l'intervention d'une contrainte extérieure (*Fremdzwang*). Pour Elias, ce développement de l'autocontrainte, élément capital de l'*habitus* «civilisé», a été rendu possible par le processus de centralisation et d'unification de l'État monarchique au cours de l'époque moderne. À partir de l'exemple de la France, Elias montre dans *Über den Prozeß der Zivilisation* – et surtout dans *Die höfische Gesellschaft*²⁶ – qu'en accaparant les monopoles «jumeaux» de la contrainte physique (la violence) et de la fiscalité, l'État monarchique français a réussi à instaurer des rapports sociaux pacifiés à l'intérieur de ses frontières²⁷. Ce que désigne donc Elias par l'expression «processus de civilisation», c'est l'ensemble des processus de développement de l'*habitus* civilisé. Selon la théorie d'Elias, la civilisation ne serait toutefois pas un «état» ou une sorte d'entité homogène, mais bien un processus indéfini, sans commencement ni fin. Il serait donc impossible de tout simplement prétendre qu'une société est «civilisée»; elle ne pourrait qu'être relativement «civilisée», c'est-à-dire n'avoir atteint qu'un niveau plus ou moins élevé de civilisation par rapport à un point de référence²⁸.

Bien que la «décivilisation», c'est-à-dire le recul des phénomènes de civilisation, puisse être considérée comme implicite à l'idée même de «processus de civilisation», Elias n'en fait nulle part mention dans *Über den Prozeß der Zivilisation*. Ce n'est qu'en 1989, dans un recueil d'essais paru sous le titre *Studien über die Deutschen*

²⁵ Delzescaux, p. 55.

²⁶ Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand, 1969.

²⁷ Delzescaux, p. 24-26.

²⁸ Jonathan Fletcher, *Violence and Civilization: An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Cambridge (R.-U.), Polity Press, 1997, p. 177.

(*Études sur les Allemands*)²⁹, que le sociologue a tenté d'intégrer les événements tragiques du XX^e siècle dans sa théorie sur le processus de civilisation. Néanmoins, même dans ces essais, Elias n'a pas formulé une théorie explicite sur les processus de «décivilisation»; en fait, ce n'est qu'en étudiant l'ouvrage dans son ensemble que l'on peut déduire les caractéristiques de tels processus³⁰. De l'avis de plusieurs, cette prise en compte de la dictature nazie et de la Shoah par Elias s'avérait absolument nécessaire, car ces phénomènes venaient saper sérieusement toute sa théorie. Dès la parution de *Über den Prozeß der Zivilisation*, en 1939, nombreux étaient ceux qui s'étaient demandé comment il était possible d'élaborer une théorie de la civilisation au moment même où le Troisième Reich faisait planer l'ombre de la guerre sur toute l'Europe³¹.

La question par laquelle Elias a amorcé sa réflexion sur le régime nazi et la Shoah est la suivante : pourquoi, dans le deuxième quart du XX^e siècle, chez un peuple pourtant hautement civilisé, les normes de la conscience civilisée se sont-elles effondrées³²? En analysant les événements à travers le prisme de sa théorie sur le processus de civilisation, Elias en est venu à la conclusion qu'à l'origine du processus de «décivilisation», il y eut d'abord l'effritement du monopole de la violence étatique pendant la République de Weimar, puis sa remonopolisation par l'État autocratique nazi, dans lequel l'exercice de la violence physique devint un instrument privilégié de gouvernance³³. Selon Elias, l'époque de la République de Weimar contenait plusieurs facteurs propices à la destruction du monopole de la violence de l'État : la capitulation de l'Allemagne en 1918 ainsi que la ratification du traité de Versailles, lequel était considéré comme un diktat humiliant et injuste, causa la perte de crédibilité des élites dirigeantes et une instabilité politique extrême. Dans bien des régions d'Allemagne, les affrontements entre l'extrême gauche et l'extrême droite exacerbèrent la violence extra-étatique, ce qui contribua à l'élévation du degré d'insécurité des citoyens allemands³⁴.

²⁹ Norbert Elias, *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989.

³⁰ Fletcher, p. 83 et 178.

³¹ Stephen Mennell, «L'envers de la médaille : les processus de décivilisation», dans Alain Garrigou et Bernard Lacroix, dir., *Norbert Elias. La politique et l'histoire*, Paris, La Découverte, 1997, p. 215.

³² «*Warum ist im zweiten Viertel des 20. Jahrhunderts in einem hochzivilisierten Volk der Standard des zivilisierten Gewissens zusammengebrochen?*» (Elias, *Studien über die Deutschen*, p. 45, note n° 8).

³³ Delzescaux, p. 298.

³⁴ Delzescaux, p. 273-274.

En outre, la crise de l'hyperinflation de 1923, puis le Krach boursier de 1929 et la crise économique qui s'ensuivit, menèrent à la précarisation des conditions d'existence en Allemagne. L'historien George L. Mosse a d'ailleurs parlé à cet égard d'une «brutalisation» de la société allemande suite à la Première Guerre mondiale³⁵.

À un moment donné de son développement sur le phénomène de «décivilisation», la réflexion d'Elias se rapproche considérablement de celle de Diner sur la «rupture de civilisation»; Elias affirme en effet que le problème essentiel soulevé par la Shoah ne résiderait pas dans l'acte en soi, mais plutôt dans l'inconciliabilité de cet acte avec les normes que l'on a l'habitude, dans les sociétés occidentales modernes, de considérer comme «civilisées»³⁶. Cependant, contrairement à Diner, Elias se refuse à faire de la Shoah ou de l'identité juive des victimes une composante principale de son concept de «décivilisation»; pour lui, non seulement les Juifs n'ont pas été les seules victimes de la Shoah, mais aussi d'autres génocides – non identiques, mais comparables à ce dernier – ont parsemé l'histoire du XX^e siècle³⁷. Pour Elias, la Shoah n'a donc été qu'une «poussée de décivilisation» parmi d'autres sur le continuum civilisationnel.

Pour rendre compte d'un événement aussi complexe que la Shoah, le concept de «poussée de décivilisation» d'Elias nous paraît au premier abord plus cohérent et systématique que celui de «rupture de civilisation» de Diner, car il s'inscrit dans une théorie sociologique des processus de civilisation qui cherche en quelque sorte à en établir les lois. Au contraire, le concept de Diner ne s'intéresse pas à ces processus, et ne définit en fait le terme «civilisation» que de manière vague. Néanmoins, ce qui apparaît au premier abord comme une faiblesse se révèle en fait être une force, car en développant ce concept, Diner ne nourrissait pas d'ambitions nomologiques; dans une visée descriptive, il ne cherchait qu'à concentrer en une seule expression les représentations et les sentiments des victimes de la Shoah. Par conséquent, même si elles ne sont pas équivalentes, nous croyons que les conceptions de la civilisation chez Diner et chez Elias peuvent chacune d'elles nous aider à mieux comprendre non

³⁵ Voir George L. Mosse, *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*, New York, Oxford University Press, 1990.

³⁶ Elias, *Studien über die Deutschen*, p. 394.

³⁷ Florence Delmotte, «Une théorie de la civilisation face à "l'effondrement de la civilisation"», *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 2, n° 106 (2010), p. 57.

seulement l'histoire du Troisième Reich, mais également celle de l'Allemagne d'après-guerre. Le sentiment d'une «rupture de civilisation» – qui n'a pas été vécu par les victimes juives uniquement, mais aussi par bien d'autres contemporains des événements – a exercé une influence profonde sur l'évolution qu'a connue la société allemande au cours des premières décennies d'après-guerre. Nous verrons plus loin que l'historien Konrad H. Jarausch a qualifié cette évolution de véritable «processus de recivilisation» (*recivilizing process*).

Bien entendu, des théories et des concepts aussi complexes que ceux élaborés par Diner et Elias ont engendré bon nombre de critiques. Retenons en deux, qui s'attaquent à la conception même que ces auteurs se font de la «civilisation». Selon le sociologue Zygmund Bauman, l'idée selon laquelle la Shoah représenterait une «rupture de civilisation» s'appuierait en fait sur le mythe du processus de civilisation. Cher aux sociétés occidentales, ce mythe aurait été soutenu et diffusé par une interprétation whig de l'histoire comme celles que l'on retrouve chez Elias, mais également chez Weber et Marx. Selon cette vision téléologique et optimiste de l'histoire, la Shoah ne pourrait être considérée autrement que comme un échec de la civilisation à maîtriser les reliquats de pulsions naturelles – jugés malsains – toujours présents chez l'être humain³⁸. Bauman formule de son côté une interprétation alternative de la Shoah : cet événement devrait plutôt être reconnu comme un résultat potentiel – et donc légitime – de la tendance civilisatrice, et non comme une rupture ou une déviation d'avec la civilisation³⁹. En effet, le processus de civilisation dissocierait l'usage et le déploiement de la violence de tout calcul moral⁴⁰.

Une autre critique – encore plus fondamentale – a été adressée à l'usage même du terme «civilisation» par Elias. Des anthropologues comme Anton Blok et Hans-Peter Duerr⁴¹ ont reproché à ce terme son caractère normatif, faisant référence à la forte

³⁸ Zygmund Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1989, p. 12-13.

³⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 12-13.

⁴¹ Hans Peter Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988-2005, 5 tomes. Sur l'attaque portée par Duerr à la théorie du processus de civilisation élaborée par Elias, voir Dominique Linhardt, «Le procès fait au Procès de civilisation. À propos d'une récente controverse allemande autour de la théorie du processus de civilisation de Norbert Elias», *Politix*, vol. 14, n° 55 (2001), p. 151-181.

charge émotionnelle qui lui est associée dans l'usage courant. Pour Blok, le concept de «civilisation», en tant que norme d'origine occidentale, ne pourrait être revêtu d'un caractère scientifique comme souhaite le faire Elias, car il n'existerait pas d'indicateur universel permettant de mesurer le degré de civilisation atteint par une société. Le concept de «civilisation» serait en outre ethnocentrique, évolutionniste et raciste, car lorsqu'une société ne répond pas aux normes de la civilisation occidentale, elle serait en quelque sorte privée d'une humanité authentique⁴². Cette critique de Blok est apparentée à celles formulées par les penseurs s'inscrivant dans la mouvance des théories postcoloniales. À partir des années 1970-1980, ces théories littéraires associées à la philosophie postmoderne ont remis en cause les connotations positives associées à l'idée de «civilisation». Selon les penseurs postcoloniaux – entre autres Frantz Fanon⁴³, Edward Saïd⁴⁴ et Gayatri Chakravorty Spivak⁴⁵ –, le concept de «civilisation» serait en fait une construction intellectuelle de l'homme occidental qui a servi (et servirait encore) à justifier son hégémonie culturelle, politique et économique sur le reste du monde. Pour cette raison, ce concept serait porteur d'un racisme et d'un chauvinisme occidental latent⁴⁶.

Les critiques venues du côté de l'anthropologie et des théories postcoloniales expliquent en grande partie le malaise qui se manifeste désormais chez les spécialistes des sciences humaines et sociales lorsqu'il est question de la «civilisation». À la lumière des difficultés que fait surgir un concept aussi problématique, on pourrait se demander si les historiens devraient tout de même y avoir recours à dans leurs analyses et interprétations. Konrad H. Jarausch répond à cette interrogation par l'affirmative; cependant, étant donné les polémiques auxquelles il est associé, ce concept ne devrait jamais être employé sans que sa signification, équivoque et changeante, soit d'abord

⁴² Delzescaux, p. 36.

⁴³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952; *Id.*, *Les Damnés de la Terre*, Paris, Maspéro, 1961.

⁴⁴ Edward W. Saïd, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1978; *Id.*, *Culture and Imperialism*, New York, Knopf, 1993.

⁴⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the subalterns speak?», dans Cary Nelson et Lawrence Grossberg, dir., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, p. 271-313.

⁴⁶ Konrad H. Jarausch, «German Civility? Retying Social Bonds After Barbarism», *Revue européenne d'histoire*, vol. 18, n° 3 (juin 2011), p. 374.

minutieusement reconstituée et contextualisée⁴⁷. Dans ses travaux, Jarausch indique ainsi qu'il utilise le concept de «civilisation» essentiellement pour résumer l'idée de respect et de promotion des droits de la personne⁴⁸. Tout comme Jarausch, nous croyons que le concept de «civilisation» peut être utilisé avec grand profit par l'historien, et ce malgré les nombreuses critiques qui lui ont été adressées. Pour soutenir cette affirmation, nous nous appuyons sur l'histoire même de ce concept. Sans être aussi systématique et aller aussi loin que la thèse polémique du *Sonderweg*⁴⁹, ce détour par la *Begriffsgeschichte* (ou «sémantique historique») permet à notre avis de mieux comprendre pourquoi l'attitude de la société allemande envers l'idée de «civilisation» différerait à bien des égards de celle des autres sociétés d'Europe occidentale. L'histoire du concept de «civilisation» – ou plutôt de son opposition à celui de «culture» – est d'ailleurs si importante dans le contexte allemand que Norbert Elias a commencé le premier tome de *Über den Prozess der Zivilisation* en retraçant les grandes lignes. Selon lui, la notion de «civilisation» serait avant tout l'expression de la conscience occidentale :

[...] le terme [civilisation] résume l'avance que la société occidentale des deux ou trois derniers siècles croit avoir prise sur les siècles précédents et sur les sociétés contemporaines plus «primitives». C'est par ce même terme que la société occidentale tente de caractériser ce qui la singularise, ce dont elle est fière : le développement de *sa* technique, *ses* règles du savoir-vivre, l'évolution de *sa* connaissance scientifique et de *sa* vision du monde, et beaucoup d'autres choses de ce genre⁵⁰.

Elias montre toutefois également que dès le XVIII^e siècle, le terme «civilisation» (*Zivilisation*) avait acquis en Allemagne une connotation différente de celle qu'il avait partout ailleurs en Occident. Alors que chez les Français et les Anglais, ce mot «résum[ait] en un seul concept les sujets de fierté de la nation, les progrès de l'Occident et de l'humanité en général», il en allait tout autrement chez les Allemands. Pour eux,

⁴⁷ Jarausch, «German Civility?», p. 374.

⁴⁸ Jarausch, *After Hitler*, p. vii et 281.

⁴⁹ Sur la thèse du *Sonderweg* et ses critiques, voir David Blackbourn et Geoff Eley, *The Peculiarities of German History: Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany*, Oxford, Oxford University Press, 1984; Dieter Groh, «Le Sonderweg de l'histoire allemande: mythe ou réalité?», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 38, n° 5 (1983), p. 1166-1187; Jürgen Kocka, «German History before Hitler: The Debate about the German *Sonderweg*», *Journal of Contemporary History*, vol. 23, n° 1 (janvier 1988), p. 3-16.

⁵⁰ Elias, *La Civilisation des mœurs*, p. 11.

«le terme de “civilisation” désign[ait] quelque chose de fort utile, certes, mais néanmoins d’importance secondaire : ce qui constitue le côté extérieur de l’homme, la surface de l’existence humaine». Pour les Allemands, le terme «civilisation» possédait donc au départ une connotation légèrement péjorative, associée à l’idée de superficialité. Elias nous dit à ce sujet que «quand l’Allemand entend se définir lui-même, quand il veut exprimer la fierté de ses propres réalisations et de sa propre nature, il emploie le mot “culture” (*Kultur*)»⁵¹. Ce qui caractérisait le plus cette *Kultur*, c’était entre autres l’importance que l’on accordait aux livres, à l’érudition, à la religion, à l’art, à la philosophie et à la formation intellectuelle (*Bildung*) de l’individu⁵². Cette *Kultur* s’opposait également aux divers courants intellectuels issus des Lumières, comme le positivisme, le rationalisme, l’empirisme et le matérialisme⁵³.

Selon Elias, l’opposition entre les concepts de *Zivilisation* et de *Kultur* en Allemagne, bien qu’ancienne, fut ravivée par la Première Guerre mondiale, la défaite et le traité de Versailles. Puisque la propagande des forces de l’Entente martelait sans cesse que c’était au nom même de la «civilisation» que l’on faisait la guerre à l’Allemagne, les Allemands durent alors, afin de garder confiance en eux-mêmes, opposer à leurs ennemis une idée tout aussi forte ; cette idée, ce fut celle de *Kultur*⁵⁴. Celle-ci permit aux Allemands de se dissocier du reste du monde occidental – considéré comme décadent – et de souder des individus qui, du point de vue politique, se seraient opposés les uns aux autres en temps normal⁵⁵. La distinction faite entre les concepts de *Zivilisation* et de *Kultur* est demeurée vivace dans les pays germanophones jusqu’à la fin de la Seconde Guerre mondiale, moment à partir duquel la «rupture de civilisation» causée par le régime nazi et la Shoah a finalement convaincu les Allemands de délaisser les valeurs

⁵¹ Elias, *La Civilisation des mœurs*, p. 12.

⁵² Fletcher, p. 8.

⁵³ Olivier Remaud, «Culture versus civilisation : la genèse d’une opposition», *Revue de synthèse*, vol. 129, n° 1 (2008), p. 118.

⁵⁴ En octobre 1914, 93 intellectuels allemands prirent publiquement la défense de la *Kultur* allemande contre les soi-disant calomnies portées à son encontre par la «civilisation» anglo-française. Sur le manifeste des 93, voir Jürgen et Wolfgang Ungern-Sternberg, *Der Aufruf „An die Kulturwelt!“*. *Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg*, Stuttgart, Steiner, 1996 ; Bernhard von Brocke, «Wissenschaft und Militarismus. Der Anruf der 93 „An die Kulturwelt!“ und der Zusammenbruch der internationalen Gelehrtenrepublik im Ersten Weltkrieg», dans H. Flashar et T. Lindken, dir., *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, p. 649-719.

⁵⁵ Remaud, p. 107-108.

d'une *Kultur* allemande ethnique et nationale pour les valeurs plus universalistes incarnées par la «civilisation».

1.1.3 Le processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande

Depuis les vingt dernières années, les premières décennies de l'histoire de la République fédérale d'Allemagne ne sont généralement plus considérées comme une période de «restauration conservatrice»⁵⁶, mais plutôt comme une ère de changements sociaux, politiques et culturels rapides et profonds. Les historiens ont eu recours à une terminologie diversifiée pour caractériser cette période⁵⁷ : modernisation⁵⁸, américanisation⁵⁹, occidentalisation⁶⁰, libéralisation⁶¹. Tous ces concepts souhaitent en fait souligner que le vrai miracle de l'histoire de la RFA n'est pas la reprise économique exceptionnelle des années 1950 (le *Wirtschaftswunder*), mais plutôt le passage d'un régime dictatorial génocidaire à une démocratie libérale stable et pluraliste de type occidental⁶². Si tous ces concepts possèdent leurs propres mérites, un autre nous semble toutefois mieux rendre compte des transformations qu'a connues la société ouest-allemande au cours des deux premières décennies d'après-guerre : celui de «recivilisation». Comme le souligne Paul Betts, bien que la notion de «rupture de

⁵⁶ Avec beaucoup d'ironie, l'écrivain Erich Kästner a même qualifié l'ère Adenauer de «Biedermeier motorisé» (*motorisiertes Biedermeier*).

⁵⁷ Rahden, «Clumsy Democrats», p. 495.

⁵⁸ Axel Schild et Arnold Sywottek, dir., *Modernisierung im Wiederaufbau: Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre*, Bonn, Dietz, 1993.

⁵⁹ Konrad H. Jarausch et Hannes Siegrist, dir., *Amerikanisierung und Sowjetisierung in Deutschland 1945–1970*, Francfort-sur-le-Main, Campus, 1997; Anselm Doering-Manteuffel, «Dimensionen von Amerikanisierung in der deutschen Gesellschaft», *Archiv für Sozialgeschichte*, 35 (1995), p. 1-34; Volker Berghahn, *The Americanization of West German Industry, 1945–1973*, New York, Cambridge University Press, 1986.

⁶⁰ Denis Goedel, *Le tournant occidental de l'Allemagne après 1945. Contribution à l'histoire politique et culturelle de la RFA*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2005; Heinrich August Winkler, *Der lange Weg nach Westen*, Munich, Beck, 2000. 2 tomes; Anselm Doering-Manteuffel, *Wie westlich sind die Deutschen? Amerikanisierung und Westernisierung im 20. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

⁶¹ Ulrich Herbert, «Liberalisierung als Lernprozeß. Die Bundesrepublik in der deutschen Geschichte – eine Skizze», dans Ulrich Herbert, dir., *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945–1980*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p.7-49.

⁶² Frank Biess, «Thinking after Hitler: The New Intellectual History of the Federal Republic of Germany», *History and Theory*, vol. 51 (mai 2012), p. 222-223.

civilisation» développée par Diner ait réussi à s'imposer chez les historiens, l'idée d'envisager l'histoire de l'Allemagne d'après-guerre comme une sorte de processus de civilisation (ou plutôt de «recivilisation») est néanmoins assez récente⁶³. Le premier à avoir appliqué cette perspective à l'histoire de l'Allemagne d'après-guerre est l'historien Konrad H. Jarausch⁶⁴.

Par le concept de «recivilisation» – à première vue encore plus équivoque et polémique que celui de «civilisation» –, Jarausch inscrit sa pensée dans la lignée des travaux de Dan Diner et de Norbert Elias. Partant du constat de Diner sur la «rupture de civilisation» provoquée par le régime nazi et la Shoah, Jarausch estime qu'un processus d'apprentissage collectif s'est opéré à l'intérieur de la société allemande entre 1945 et la réunification des deux Allemagne en 1990⁶⁵. Bien que ce processus se soit déroulé de part et d'autre du rideau de fer, ce serait surtout à l'Ouest que ses développements les plus importants se sont produits, car ce n'est qu'en RFA que la société était assez libre pour prendre l'initiative de corriger elle-même quelques-uns de ses pires défauts⁶⁶.

Selon Jarausch, le processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande a comporté trois caractéristiques principales. La première d'entre elles a été le rejet de la violence et du militarisme⁶⁷. Par le recours à l'étymologie, Jarausch montre que la parenté entre les termes «civil⁶⁸» et «civilisation» suggère que la distanciation sociale du monde militaire et de la guerre a été un premier pas important vers la «recivilisation» des Allemands de l'Ouest⁶⁹; on pourrait même parler à cet égard de «civilianisation» de la société ouest-allemande⁷⁰. Plusieurs facteurs permettent d'expliquer ce puissant rejet de la violence et du militarisme. En premier lieu, Jarausch mentionne les expériences

⁶³ Paul Betts, «Manners, Morality, and Civilization: Reflections on Postwar German Etiquette Books», dans Frank Biess et Robert Moeller, dir., *Histories of the Aftermath: The Legacies of World War II in Comparative European Perspective*, New York, Berghahn Books, 2008, p. 197.

⁶⁴ Konrad H. Jarausch, *After Hitler: Recivilizing Germans, 1945–1995*, Oxford, Oxford University Press, 2006. Il est à noter qu'il s'agit d'une traduction quelque peu remaniée de la version originale en langue allemande, laquelle ne porte d'ailleurs pas la mention de «recivilisation» dans son titre : *Die Umkehr. Deutsche Wandlungen 1945–1995*, Munich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2004.

⁶⁵ Jarausch, *After Hitler*, p. vii.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 273.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁸ L'adjectif français «civil» englobe en fait deux définitions : est civil celui qui observe les règles de la politesse, mais également celui qui ne fait pas partie de l'armée. En anglais, ces deux définitions sont rendues respectivement par *civil* et *civilian*.

⁶⁹ Jarausch, *After Hitler*, p. 43–44.

⁷⁰ Jarausch, «German Civility?», p. 377.

traumatisantes vécues par une très grande partie de la population allemande pendant la guerre et immédiatement après la chute du Troisième Reich. Outre les soldats de la Wehrmacht, qui durent subir l'expérience difficile des combats pendant la guerre et la captivité après la capitulation de leur pays⁷¹, la population civile allemande fut également très affectée – bien plus que lors des conflits précédents⁷² – par les conséquences terribles de la guerre : les bombardements aériens sur les villes furent massifs et les viols commis sur les femmes allemandes par les soldats soviétiques sont désormais bien connus⁷³. De plus, les 12 à 16 millions d'Allemands qui furent expulsés des territoires de l'Est eurent à endurer la faim et le froid lors de leur évacuation en catastrophe vers l'Allemagne. Devant la défaite totale – et surtout visible – de leur pays, les Allemands ne pouvaient donc pas contester la victoire des Alliés, comme cela avait été le cas en 1918. Au cours des années 1950, les traumatismes de la guerre engendrèrent une division profonde au sein de la société ouest-allemande sur la question du réarmement de leur pays; bien qu'elle ait toléré un réarmement limité à des fins exclusivement défensives, une majorité des citoyens de la RFA doutait désormais de l'efficacité de la violence et de la guerre pour résoudre les conflits⁷⁴. Mais ce ne sont pas seulement les traumatismes de la guerre qui auraient motivé les Allemands à renoncer définitivement au militarisme : les politiques de démilitarisation et de rééducation mises en place par les forces d'occupation alliées auraient également contribué à ce changement radical d'attitude envers la violence et la guerre⁷⁵.

À l'origine de ces politiques se trouvait la conception que beaucoup d'Alliés occidentaux se faisaient de l'Allemagne nazie, qui incarnait à leurs yeux l'exemple même du mépris le plus barbare pour l'humanité et les valeurs morales judéo-

⁷¹ Sur les traumatismes des prisonniers de guerre allemands, voir Svenja Goltermann, *Die Gesellschaft der Überlebenden: Deutsche Kriegsheimkehrer und ihre Gewalterfahrungen im Zweiten Weltkrieg*, Munich, DVA, 2009; Frank Biess, *Homecomings: Returning POWs and the Legacies of Defeat in Postwar Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

⁷² À l'exception peut-être de la guerre de Trente Ans, au cours de laquelle certaines régions d'Allemagne auraient perdu jusqu'à 70 % de leur population.

⁷³ À ce sujet, voir Norman M. Naimark, *The Russians in Germany: A History of the Soviet Zone of Occupation, 1945–1949*, Cambridge (Mass.), Belknap Press, 1995, p. 69-140.

⁷⁴ Jarausch, *After Hitler*, p. 44-45.

⁷⁵ Jarausch, «German Civility?», p. 377.

chrétiennes⁷⁶. Même avant que la guerre ne se termine et que l'on prenne conscience de l'ampleur des atrocités commises par les nazis, certains Alliés ne considéraient déjà plus les Allemands comme des ennemis ordinaires. En 1944, le président Roosevelt fit ainsi part au secrétaire à la Guerre Harry S. Stimson de son indignation au sujet des exactions commises par les soldats allemands sur les prisonniers de guerre et les populations civiles des pays occupés. Alors que dans les guerres du passé, les belligérants avaient généralement tenu à différencier la population civile de ses dirigeants, Roosevelt cessa de tenir compte d'une telle distinction : il accusa l'ensemble de la population allemande d'avoir volontairement transgressé les normes élémentaires sur lesquelles repose la civilisation occidentale :

Trop de gens ici et en Angleterre considèrent que, dans son ensemble, le peuple allemand n'est pas responsable de ce qui s'est produit, que ce ne sont que quelques nazis qui le sont. Cela n'est malheureusement pas basé sur les faits. Quelqu'un doit faire comprendre aux Allemands que leur nation tout entière s'est engagée dans un complot sans scrupules contre les valeurs fondamentales de la civilisation moderne⁷⁷.

Afin de s'assurer qu'à l'avenir les Allemands ne représentent plus un danger pour la sécurité de l'humanité, les Alliés – en particulier les Américains – croyaient nécessaire de «reciviliser» le peuple allemand. Quelles sont les mesures que les occupants alliés ont élaborées et mises en application afin de mener à bien cette mission «recivilisatrice»? Même si l'ampleur et le contenu de ces mesures ont varié selon les différentes puissances d'occupation, la consultation du protocole de la Conférence de Potsdam (17 juillet–2 août 1945) donne une bonne idée des lignes directrices de ces mesures de «recivilisation». Ces dernières étaient orientées selon quatre axes principaux (les «quatre D») : la dénazification, la démilitarisation, la démocratisation et la décentralisation politique et économique⁷⁸. Les «quatre D» énoncés dans les accords de Potsdam avaient surtout un aspect pragmatique et immédiat ; ainsi, la dénazification était avant tout centrée sur la dissolution des organisations nazies, l'épuration des

⁷⁶ Doering-Manteuffel, *Wie westlich sind die Deutschen?*, p. 59.

⁷⁷ Mémoire de Franklin D. Roosevelt à Harry S. Stimson, 26 août 1944, cité par William I. Hitchcock, *The Bitter Road to Freedom: The Human Cost of Allied Victory in World War II Europe*, New York, Free Press, 2008, p. 171.

⁷⁸ L'énoncé du quatrième «D» varie selon les historiens : certains parlent de décentralisation, d'autres de décartellisation, d'autres encore de désindustrialisation.

administrations publiques des membres du NSDAP et le jugement des criminels de guerre⁷⁹. Quant à la démilitarisation, elle cherchait tout d'abord à éliminer le potentiel militaire «matériel» de l'Allemagne. Les Alliés estimaient que ces mesures immédiates et «négatives» de neutralisation du danger allemand, pour se révéler efficaces à long terme, devaient toutefois s'accompagner de mesures «positives», qui viseraient à faire changer la mentalité des Allemands; ces mesures positives, les Américains les ont condensées dans un terme emprunté à la psychiatrie, celui de *reeducation*⁸⁰. Par ce concept à l'acception large, les Américains désignaient en fait la dénazification et la démilitarisation culturelles – par opposition à matérielles – des Allemands. Dans le cadre de ces mesures, les forces d'occupation alliées interdirent à la population civile non seulement la possession d'armes et d'explosifs, mais également le port d'uniformes et de décorations militaires. De même, toutes les associations d'anciens combattants ou clubs de sport où l'on pratiquait des activités comme l'escrime ou le tir sur cible furent dissous. Enfin, dans les librairies et les bibliothèques, tous les livres considérés comme faisant la promotion de la violence ou enseignant l'art de la guerre furent confisqués ou détruits⁸¹. Selon Jarausch, cet aspect social et culturel de la démilitarisation de la société allemande n'a que très peu été étudié jusqu'à présent⁸², et pour cause : le processus de démilitarisation a remporté un tel succès qu'il a été largement oublié. Pourtant, lorsque l'on constate à quel point l'attitude de la population allemande envers la chose militaire a évolué avec les années, on ne peut que difficilement nier un tel processus : par exemple, alors qu'en 1945, plus de la moitié des hommes allemands portaient l'uniforme et étaient pour cette raison profondément respectés par la population civile,

⁷⁹ Au sujet des politiques de dénazification des occupants américains, voir Lutz Niethammer, *Die Mitläuferfabrik: Die Entnazifizierung am Beispiel Bayerns*. Bonn, Dietz, 1982 [1972].

⁸⁰ Sur l'origine médicale du terme *reeducation*, voir Uta Gerhardt, «The Medical Meaning of Reeducation for Germany: Contemporary Interpretation of Cultural and Institutional Change», *Paedagogica Historica: International Journal of the History of Education*, vol. 33, n° 1 (1997), p. 135-155.

⁸¹ Jarausch, *After Hitler*, p. 28-30.

⁸² À ce sujet, la thèse de doctorat de Kathleen J. Nawyn représente une exception. Voir Kathleen J. Nawyn, «*Striking at the Roots of German Militarism*»: *Efforts to Demilitarize German Society and Culture in American-Occupied Württemberg-Baden, 1945—1949*, Thèse de Ph.D. (Histoire), Université de Caroline du Nord à Chapel Hill, 2008.

une cinquantaine d'années plus tard, plus de la moitié des jeunes hommes conscrits préféraient accomplir le service civil plutôt que le service militaire⁸³.

Comme le suggère le terme *reeducation*, les politiques de dénazification et de démilitarisation culturelles mises de l'avant par les occupants alliés accordaient une importance particulière au système d'éducation dans lequel étaient scolarisés les jeunes Allemands. Influencés par les travaux du théoricien de la pédagogie John Dewey⁸⁴ et ceux du psychiatre Richard Brickner⁸⁵, les officiers américains chargés de l'élaboration des politiques d'occupation de leur pays en Allemagne étaient persuadés qu'une transformation véritable de la mentalité des Allemands passait d'abord et avant tout par une réforme en profondeur de leur système d'éducation⁸⁶. Ce que ces officiers reprochaient alors le plus à ce système, c'était non seulement son autoritarisme, mais également sa stricte division des élèves selon leurs résultats scolaires. Le système scolaire traditionnel allemand séparait – et sépare d'ailleurs encore – les élèves en trois catégories différentes dès le début de l'enseignement secondaire (vers l'âge de 10 ans) : les élèves aux résultats scolaires les plus faibles fréquentent une école de métiers (la *Hauptschule*); ceux aux résultats scolaires moyens, une école technique (la *Realschule*); ceux aux résultats scolaires supérieurs à la moyenne, le *Gymnasium*. Seule cette dernière catégorie d'établissements décerne un diplôme permettant de poursuivre des études supérieures. Pour les officiers d'occupation américains, cette structure scolaire diminuait grandement l'égalité des chances en matière d'éducation et réduisait d'autant la mobilité sociale, ce qui ne pouvait que nuire à l'implantation de la démocratie dans la société allemande⁸⁷.

C'est à partir des années 1970 que les historiens ont véritablement commencé à s'intéresser aux programmes de rééducation des Alliés occidentaux en Allemagne. Les premiers travaux sur le sujet furent alors surtout des thèses de doctorat d'étudiants

⁸³ Jaraus, *After Hitler*, p. 43.

⁸⁴ John Dewey, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, New York, Macmillan, 1916.

⁸⁵ Richard M. Brickner, *Is Germany incurable?* Philadelphie-New York, J.B. Lippincott Co., 1943.

⁸⁶ Felicitas Hentschke, *Demokratisierung als Ziel der amerikanischen Besatzungspolitik in Deutschland und Japan, 1943–1947*, Münster, Lit, 2001, p. 83-98.

⁸⁷ Manfred Wüstemeyer, «Re-education – die Verlierer lernen Demokratie», dans Holger Afflerbach et Christoph Cornelißen, dir., *Sieger und Besiegte. Materielle und ideelle Neuorientierung nach 1945*, Tübingen-Bâle, Francke, 1997, p. 230-232.

allemands, lesquelles ne se concentrèrent pas seulement sur la zone d'occupation américaine⁸⁸, mais également sur les zones française⁸⁹ et britannique⁹⁰. En se basant sur le fait que les différentes puissances d'occupation occidentales n'avaient pas réussi à remplacer le système d'éducation allemand traditionnel par leur propre modèle, la plupart de ces études concluaient que les mesures de rééducation de la population allemande avaient lamentablement échoué. Leurs conclusions cadraient alors particulièrement bien avec la thèse de la «restauration conservatrice», qui postulait la continuité, dans la République fédérale d'Adenauer, des anciennes structures sociales et des mentalités de l'ère pré-démocratique. Cette thèse se répandit à partir de la fin des années 1960 et fut fort populaire dans les milieux de gauche⁹¹. La publication de ces monographies universitaires contribua à mieux faire connaître la problématique de la rééducation auprès des historiens étrangers. Au début des années 1980, deux ouvrages collectifs permirent à des historiens anglo-américains et français d'ajouter leur voix à la discussion sur la politique culturelle et éducative des Alliés occidentaux en Allemagne⁹². Autre preuve de l'intérêt que cette problématique de recherche suscitait désormais à

⁸⁸ Karl-Ernst Bungenstab, *Umerziehung zur Demokratie? Re-education-Politik im Bildungswesen der US-Zone 1945-1949*, Düsseldorf, Bertelsmann Universitätsverlag, 1970; Hans-Joachim Thron, *Schulreform im besiegten Deutschland. Die Bildungspolitik der amerikanischen Militärregierung nach dem Zweiten Weltkrieg*, Thèse de Ph.D. (Histoire), Université Ludwig-Maximilian (Munich), 1972; Jutta-Barbara Lange-Quassowski, *Neuordnung oder Restauration? Das Demokratiekonzept der amerikanischen Besatzungsmacht und die politische Sozialisation der Westdeutschen: Wirtschaftsordnung - Schulstruktur - Politische Bildung*, Opladen, Leske und Budrich, 1979.

⁸⁹ Rolf Winkeler, *Schulpolitik in Württemberg-Hohenzollern, 1945-1952. Eine Analyse der Auseinandersetzungen um die Schule zwischen Parteien, Verbänden und französischer Besatzungsmacht*, Stuttgart, Kohlhammer, 1971; Angelika Ruge-Schatz, *Umerziehung und Schulpolitik in der französischen Besatzungszone 1945-1949*, Francfort-sur-le-Main, Lang, 1977.

⁹⁰ Arthur Hearnden, *The British in Germany: Educational Reconstruction after 1945*, Londres, Hamilton, 1978; Maria Halbritter, *Schulreformpolitik in der britischen Zone von 1945 bis 1949*, Weinheim, Beltz, 1979; Günter Pakschies, *Umerziehung in der Britischen Zone 1945-1949: Untersuchungen zur britischen Re-education-Politik*, Weinheim, Beltz, 1979.

⁹¹ Sur la thèse de la «restauration», voir Jeffrey Herf, «Multiple Restorations: German Political Traditions and the Interpretation of Nazism, 1945-1946», *Central European History*, vol. 26, n° 1 (1993), p. 21-55.

⁹² Jérôme Vaillant, dir., *La dénazification par les vainqueurs. La politique culturelle des occupants en Allemagne, 1945-1949*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1981; Manfred Heinemann, dir., *Umerziehung und Wiederaufbau: Die Bildungspolitik der Besatzungsmächte in Deutschland und Österreich*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981. (Bien que publié en Allemagne, ce volume contient de nombreuses contributions d'historiens étrangers.)

l'étranger, l'Américain James Tent fit paraître en 1982 une étude détaillée de la politique de dénazification et de rééducation dans la zone américaine⁹³.

Vers la fin des années 1990 et le début des années 2000, les projets de rééducation des occupants américains connurent un regain de popularité en Allemagne : en moins de six ans, trois thèses de doctorat furent ainsi consacrées à ce sujet⁹⁴. En regard des recherches qui avaient été effectuées dans les années 1970, ces thèses comportaient un certain nombre d'innovations ; parmi celles-ci, notons dans celles de Beate Rosenzweig et de Felicitas Hentschke l'introduction d'une perspective comparatiste des politiques d'occupation américaines, appliquée au cas de l'Allemagne et du Japon. Enfin, comme le montre la monographie de l'Américain Brian M. Puaca, la recherche la plus récente tente désormais de dépasser le cadre restreint – celui de la seule période d'occupation (1945-1949) – auquel s'étaient limités les travaux antérieurs pour étendre son champ d'investigation jusqu'au milieu des années 1960⁹⁵. Cette extension a permis à Puaca de considérer les changements et les réformes qui se sont produits dans le milieu éducatif ouest-allemand d'une manière à la fois plus globale et plus nuancée. S'opposant aux conclusions esquissées par la recherche dans les années 1970, Puaca considère ainsi que le cas du système d'éducation ouest-allemand relève bien plus du *success story* que de l'échec. Selon lui, il ne faut pas se laisser abuser par l'apparent insuccès de la politique de rééducation américaine de l'immédiat après-guerre⁹⁶ : malgré le caractère conservateur et traditionnaliste du gouvernement Adenauer, les différentes mesures mises en application par les Alliés occidentaux au cours de la période d'occupation n'auraient pas été vaines, car elles auraient permis de semer les graines d'une culture démocratique véritable au sein de la société ouest-allemande. Quoique formellement inchangé, le système d'éducation aurait connu, au cours des années 1950 et 1960, de

⁹³ James F. Tent, *Mission on the Rhine: Reeducation and Denazification in American-Occupied Germany*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

⁹⁴ Beate Rosenzweig, *Erziehung zur Demokratie? Amerikanische Besatzungs- und Schulreformpolitik in Deutschland und Japan*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998 ; Felicitas Hentschke, *Demokratisierung als Ziel der amerikanischen Besatzungspolitik in Deutschland und Japan, 1943–1947*, Münster, Lit, 2001 ; Birgit Braun, *Umerziehung in der amerikanischen Besatzungszone. Die Schul- und Bildungspolitik in Württemberg-Baden von 1945 bis 1949*, Münster, Lit, 2004.

⁹⁵ Brian M. Puaca, *Learning Democracy: Education Reform in West Germany, 1945–1965*, New York, Berghahn Books, 2009.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 4.

profondes réformes internes, mises en œuvres par les éducateurs allemands eux-mêmes⁹⁷.

Les conclusions de Puaca sur les réformes dans le monde de l'éducation vont dans le même sens que celles de Jarausch sur le rejet du militarisme et sur la démocratisation de la société ouest-allemande dans son ensemble : ce ne serait pas uniquement l'intervention des forces d'occupation alliées qui aurait contribué à ramener les Allemands de l'Ouest sur le chemin de la civilité, mais aussi – et avant tout – la volonté et les efforts des Allemands eux-mêmes⁹⁸. Parmi les initiatives que ces derniers mirent en œuvre pour «reciviliser» leur propre société au cours de la période d'après-guerre, on retrouve le rétablissement des règles élémentaires de la civilité, que Jarausch considère comme la deuxième caractéristique du processus de «recivilisation». Bien que sous le Troisième Reich, ces règles élémentaires n'aient pas été complètement abolies entre «Aryens»⁹⁹, la brutalité de la guerre, le meurtre de masse de millions de Juifs et les conditions de vie très difficiles de l'immédiat après-guerre affectèrent sévèrement la qualité des liens de sociabilité entre les Allemands. Au cours des premières années de l'après-guerre, des appels se firent donc entendre de tous côtés pour réclamer une «reconstruction morale» le plus rapidement possible. Pour que cette mission ait des chances de réussir, on croyait nécessaire de prêter une attention particulière à tous les aspects de la vie sociale, même à ceux touchant la vie domestique ou les interactions sociales quotidiennes¹⁰⁰. Pour cette raison, les moyens auxquels les Allemands de l'Ouest eurent recours pour renouer leurs liens de sociabilité furent nombreux et variés. Jarausch soutient par exemple que les leçons de danse formelles (les *Tanzstunden*), forme très classique d'apprentissage de la sociabilité, connurent un regain de popularité au cours des années 1950. Mais plus que les leçons de danse, ce sont les manuels de bienséance qui semblent avoir suscité le plus d'engouement chez les Allemands de l'Ouest¹⁰¹; l'historien Paul Betts montre en effet que la production et la vente de ces ouvrages augmentèrent considérablement au cours de l'immédiat après-guerre. Selon

⁹⁷ Puaca, p. 8-9.

⁹⁸ Jarausch, *After Hitler*, p. 20.

⁹⁹ Jarausch, «German Civility?», p. 378.

¹⁰⁰ Betts, p. 198-199.

¹⁰¹ Jarausch, «German Civility?», p. 378.

Betts, même si de telles publications peuvent paraître à première vue d'importance secondaire, pour beaucoup de contemporains de la Seconde Guerre mondiale – et pas seulement en Allemagne –, les manuels de bonnes manières étaient au contraire considérés comme essentiels : on croyait qu'en enseignant à une société profondément militarisée les valeurs de paix, de dignité et d'honneur personnel, ces manuels permettraient de rétablir les normes de civilité bourgeoise que les nazis avaient grandement contribué à détruire¹⁰². En présentant simultanément les principales caractéristiques des manuels de bienséance ouest-allemands et est-allemands, Betts semble soutenir, tout comme Jarausch, que le processus de «recivilisation» de la société allemande ne s'est pas déroulé uniquement en RFA. Néanmoins, les ouvrages parus dans les deux Allemagne différaient en bien des points : alors qu'en RFA, ils cherchaient essentiellement à rétablir les normes de civilité traditionnelles, en RDA, ils souhaitaient plutôt créer un nouveau modèle de civilité socialiste passant par une forme de «déprivatisation» de la vie privée¹⁰³. Les manuels de bienséance est-allemands soulignaient que l'avènement de cette nouvelle civilité socialiste mettrait fin au type de politesse propre à la civilité bourgeoise – considérée comme le reflet d'une hiérarchie sociale édifiée sur l'hypocrisie et l'injustice – et inaugurerait une nouvelle humanité fondée sur une solidarité, une coopération et un honneur véritables¹⁰⁴.

Les critiques adressées à la civilité bourgeoise promue en RFA ne provenaient toutefois pas seulement de RDA. Au cours des années 1960, la jeunesse ouest-allemande commença en effet à rejeter les conventions de leurs parents, estimant que celles-ci étaient superficielles et hypocrites. Pour beaucoup de jeunes Allemands de l'Ouest, de bonnes manières ne servaient à rien si elles n'étaient pas accompagnées d'un respect véritable pour les autres. On rappelait que des bourgeois pourtant cultivés et impeccablement polis, comme l'officier SS Werner Best¹⁰⁵, pouvaient tout de même

¹⁰² Betts, p. 198.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 208.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 206.

¹⁰⁵ Sur Werner Best, voir Ulrich Herbert, *Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903–1989*, Bonn, Dietz, 1996.

commettre des atrocités si les valeurs guidant leur conduite n'étaient pas fondées sur un respect profond pour la dignité humaine¹⁰⁶.

Ce phénomène de contestation des normes extérieures de la civilité, loin d'infirmer la thèse du processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande, pourrait au contraire être associé à une phase avancée de ce processus. Selon Norbert Elias et Cas Wouters, le phénomène de relâchement des mœurs – Wouters parle à cet égard d'«informalisation»¹⁰⁷ – qu'ont connu les sociétés occidentales au cours du XX^e siècle ne serait pas un signe de régression du processus de civilisation, mais plutôt la preuve que les contraintes extérieures ont été si bien assimilées qu'elles sont considérées comme naturelles. Ainsi, si l'on ne craint plus autant les émotions «dangereuses» reliées à la violence physique ou à la sexualité, comme c'était le cas autrefois, c'est que l'on est désormais conscient qu'éprouver de telles émotions ne nous conduira pas nécessairement à les actualiser. Par conséquent, les contraintes extérieures nous apparaissent maintenant comme guindées et superficielles¹⁰⁸. Ce serait donc pour cette raison qu'au cours des années 1960, les jeunes Allemands de l'Ouest – qui avaient vécu en accéléré le processus de civilisation – souhaitaient voir leurs aînés fonder leur idéal de la civilité sur des valeurs humanistes et démocratiques plutôt que sur des formes extérieures de politesse¹⁰⁹.

Mais si la jeunesse ouest-allemande attachait autant d'importance à la reconnaissance de ces valeurs, c'est surtout parce que le régime nazi en avait incarné la négation la plus radicale. Pour Jarausch, l'importance croissante que la société ouest-allemande d'après-guerre a accordée à des valeurs comme la démocratie et le respect des droits de la personne constitue d'ailleurs la troisième caractéristique principale du processus de «recivilisation» de cette société. La Loi fondamentale (*Grundgesetz*), la constitution promulguée en 1949 lors de la fondation de la RFA, représente peut-être le meilleur indice du début de ce processus. Selon Dieter Gosewinkel, les membres du Conseil parlementaire chargé de rédiger la nouvelle constitution étaient convaincus que la

¹⁰⁶ Jarausch, «German Civility?», p. 379.

¹⁰⁷ Voir Cas Wouters, *Informalization: Manners and Emotions since 1890*, Los Angeles, SAGE Publications, 2007.

¹⁰⁸ Cas Wouters, «Comment les processus de civilisation se sont-ils prolongés? De la “seconde nature” à la “troisième nature”», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 106 (avril-juin 2010), p. 172-173.

¹⁰⁹ Jarausch, «German Civility?», p. 379.

meilleure façon d'éviter une rechute dans la barbarie était de fonder le nouvel État ouest-allemand sur le règne du droit¹¹⁰. Sachant d'expérience récente qu'un État pouvait violer la dignité humaine de la façon la plus horrible qui soit, les membres du Conseil parlementaire décidèrent de consacrer les 19 premiers articles de la Loi fondamentale à la protection des droits de la personne. De manière significative, les deux paragraphes du tout premier de ces articles traitent expressément du respect et de la protection de la dignité humaine :

§1 La dignité de l'être humain est intangible. Tous les pouvoirs publics ont l'obligation de la respecter et de la protéger.

§2 En conséquence, le peuple allemand reconnaît à l'être humain des droits inviolables et inaliénables comme fondement de toute communauté humaine, de la paix et de la justice dans le monde¹¹¹.

Comme il est possible de le constater à la lecture du deuxième paragraphe de son article 1, la Loi fondamentale a grandement subi l'influence de la Déclaration universelle des droits de l'homme¹¹². Ce paragraphe présente en effet de nombreuses similitudes avec le premier «considérant» du préambule de la déclaration que l'Assemblée générale des Nations unies avait promulguée en décembre 1948 : «Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde, [...]»¹¹³

Dans la Loi fondamentale, la notion de dignité humaine ne fut cependant ni définie ni commentée. Dans un premier temps, les membres du Conseil parlementaire se demandaient s'ils appuieraient les droits fondamentaux sur une conception chrétienne du

¹¹⁰ Dieter Gosewinkel, «Zivilgesellschaft – Bürgerlichkeit – Zivilität? Konzeptionelle Überlegungen zur Deutung deutscher Geschichte im 20. Jahrhundert», dans Gunilla-Friederike Budde, Eckart Conze et Cornelia Rauh, dir., *Bürgertum nach dem bürgerlichen Zeitalter. Leitbilder und Praxis seit 1945*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, p. 49.

¹¹¹ «§ 1 Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. § 2 Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.» (Loi fondamentale pour la République fédérale d'Allemagne, article 1).

¹¹² Lora Wildenthal, *The Language of Human Rights in West Germany*, Philadelphie, University of Philadelphia Press, 2013, p. 5.

¹¹³ Organisation des Nations unies, *Déclaration universelle des droits de l'homme*, préambule.

droit naturel ou bien sur une vision humaniste et séculière de l'être humain¹¹⁴. Afin de préserver la neutralité confessionnelle du futur État ouest-allemand, la majorité d'entre eux refusèrent toutefois d'associer l'idée de dignité humaine à une théorie philosophique ou théologique précise. Ainsi, la tentative d'un groupe de députés d'inscrire dans la Loi fondamentale l'origine divine de la dignité humaine et des droits de la personne demeura vaine¹¹⁵. Néanmoins, l'historien Samuel Moyn soutient qu'on ne peut pas parler de la «recivilisation» de la société ouest-allemande sans évoquer l'idéologie religieuse qui la justifiait¹¹⁶. S'il serait simpliste d'attribuer à la seule éthique sociale chrétienne le fondement anthropologique et social de la Loi fondamentale, il suffit de comparer les délibérations entourant sa rédaction à celles de la constitution de la République de Weimar pour constater la contribution des points de vue jusnaturalistes et catholiques dans la détermination de son contenu¹¹⁷.

1.1.4 Le rôle des Églises et des prescriptions morales de nature religieuse dans le processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande

Dans son bilan critique de l'historiographie consacrée aux intellectuels allemands de l'après-guerre, Frank Biess affirme être frappé par le fait que, malgré la position morale et politique très importante que les Églises chrétiennes ont occupée dans la RFA des années 1950 et 1960, un silence presque total règne sur l'influence de la religion sur l'histoire intellectuelle ouest-allemande¹¹⁸. À notre avis, le constat de Biess pourrait également s'appliquer à l'étude du processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande au cours des deux premières décennies d'après-guerre; en effet, tant

¹¹⁴ Erhard H. M. Lange, *Die Würde des Menschen ist unantastbar. Der Parlamentarische Rat und das Grundgesetz*, Heidelberg, Decker und Müller, 1993, p. 119.

¹¹⁵ Thomas Gutmann, «Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff», dans Carl Friedrich Gethmann, dir., *Lebenswelt und Wissenschaft*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2010, p. 310.

¹¹⁶ Samuel Moyn, «Personalismus, Gemeinschaft und die Ursprünge der Menschenrechte», dans Stefan L. Hoffmann, dir., *Moralpolitik: Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert*, Göttingen, Wallstein, 2010, p. 86.

¹¹⁷ 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, p. 440-442.

¹¹⁸ Biess, p. 243-244.

Konrad H. Jarausch que Paul Betts ont négligé le rôle joué par les Églises chrétiennes et les prescriptions morales de nature religieuse dans ce processus de «recivilisation». Étant donnée l'influence qu'exercent généralement de telles prescriptions sur le comportement des croyants, il paraît étonnant que celles-ci aient été ainsi laissées de côté dans le contexte de l'Allemagne d'après-guerre. Néanmoins, des pas ont tout de même été esquissés dans cette direction de la recherche. Ainsi, Till van Rahden a souligné que la brève période de rechristianisation qu'a connue la RFA à la fin des années 1940 et au début des années 1950, si elle s'est en fin de compte révélée temporaire et superficielle, révèle tout de même non seulement le prestige dont jouissaient les Églises auprès de la population ouest-allemande au sortir de la guerre, mais aussi l'importance que la morale chrétienne vint prendre pour cette population dans sa quête d'un nouvel ordre démocratique¹¹⁹. En effet, la perversion des valeurs morales traditionnelles par le régime nazi avait fait naître chez beaucoup d'Allemands la conviction que ce n'était qu'en retournant au christianisme que l'on pourrait retrouver une solide échelle de valeurs¹²⁰.

Parmi les études qui ont abordé l'influence exercée par les Églises sur la vie politique, sociale et culturelle de la RFA, il nous apparaît pour le moins étonnant qu'aucune d'entre elles n'ait mentionné l'utilisation que les Églises ont faite de l'une de leurs principales sources d'autorité en matière de prescription de normes morales : le Décalogue. Pourtant, comme nous l'avons vu dans l'introduction de ce mémoire avec les exemples de M^{gr} von Galen et de la Conférence épiscopale allemande, le Décalogue a représenté un objet rhétorique de première importance pour les opposants catholiques à la «morale» nazie. Si les dix commandements ont occupé une place si importante dans les sermons visant à dénoncer la complicité de la population allemande dans les crimes du Troisième Reich, c'est que, comme le précise le théologien Hans-Werner Surkau, les autorités religieuses ont recours aux sermons sur le Décalogue lorsqu'une population court le risque de perdre tout sens des valeurs. En général, l'objectif de ce type de

¹¹⁹ Till van Rahden, «Wie Vati die Demokratie lernte: Religion, Familie und die Frage der Autorität in der frühen Bundesrepublik», dans Daniel Fulda *et al.*, *Demokratie im Schatten der Gewalt. Geschichten des Privaten im deutschen Nachkrieg 1945–2005*, Göttingen, Wallstein, 2008, p. 123-124.

¹²⁰ Burkhard van Schewick, *Die katholische Kirche und die Entstehung der Verfassungen in Westdeutschland 1945–1950*, Mayence, Matthias-Grünwald-Verlag, 1980, p. 17.

sermons est d'amener les fidèles à faire pénitence et à retrouver le chemin de l'obéissance¹²¹. Ce n'est toutefois pas uniquement sous le régime nazi que les sermons sur le Décalogue ont été populaires parmi le clergé allemand; un survol même rudimentaire des sources nous révèle qu'au cours des mois – et même des années – qui ont suivi la capitulation de l'Allemagne, de nombreux prédicateurs – tant catholiques que protestants – ont continué à faire référence au Décalogue dans leurs sermons¹²².

Sur le long terme, on pourrait cependant se questionner sur l'efficacité réelle de ce type de sermons sur les fidèles : se rappelle-t-on bien longtemps du contenu d'un ou de quelques sermons entendus à la messe? En outre, est-ce que les recueils de sermons en version papier ont touché un grand nombre de lecteurs? Rien n'est moins sûr. Vera Bücker nous rappelle d'ailleurs que les lettres pastorales possédaient potentiellement un plus grand pouvoir d'influence sur les fidèles que les sermons car, contrairement à ces derniers, elles étaient lues dans l'ensemble d'un diocèse et étaient souvent reproduites dans la presse catholique¹²³. Or, au fur et à mesure que l'on s'éloigne de l'immédiat après-guerre, le nombre de recueils de sermons publiés en RFA semble décroître de plus en plus rapidement. Outre les lettres pastorales et les sermons prononcés du haut de la chaire ou en version imprimée, un autre médium – dont les capacités d'influence semblent bien importantes – a souvent servi aux autorités religieuses allemandes pour exposer les prescriptions morales provenant du Décalogue : les catéchismes. Certes, ces ouvrages pédagogiques destinés aux enfants et aux adolescents pour leur enseigner les bases de la morale, de la liturgie et du dogme chrétiens ont désormais disparu du paysage éducatif et religieux des sociétés occidentales. Cependant, il ne faut pas oublier que ces manuels occupaient naguère une place privilégiée dans l'instruction que recevait l'ensemble des jeunes chrétiens. Dans la plupart des pays à majorité chrétienne,

¹²¹ Hans-Werner Surkau, «Dekalog V», *Theologische Realenzyklopädie*, 1^{ère} éd., Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1981, vol. 8, p. 430.

¹²² Voir par exemple Paul Gronemeyer, *Ich bin der Herr, dein Gott! Predigten über die Zehn Gebote im Sommer 1945*, Gütersloh, Der Rufer, 1946; Hans Hirschmann, *Die Grundrechte des Menschen: Predigten über die zehn Gebote und das Bonner Grundgesetz*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1949; Frederik Bell, *Die zehn Gebote als lebendige Kraft im heutigen Leben*, Gütersloh, Der Rufer, 1951; Kurt Hennig, *Gehorsam oder Chaos. Eine Auslegung der Zehn Gebote*, Stuttgart, Quell-Verlag, 1951; Baptist Schneyer, *Gottes Gebote in unserer Zeit. Eine Predigtreihe von Baptist Schneyer*, Wurtzbourg, Echter, 1956.

¹²³ Vera Bücker, *Die Schuld Diskussion im deutschen Katholizismus nach 1945*, Bochum, Studienverlag Brockmeyer, 1989, p. 28-29.

l'apprentissage du catéchisme était obligatoire et se faisait à l'école pendant les heures de cours. Les catéchismes ont donc potentiellement influencé un grand nombre de personnes, d'autant plus que son apprentissage devait se faire par cœur et s'étendait sur plusieurs années.

En Allemagne, on peut remarquer une différence majeure entre l'usage que les protestants et les catholiques ont fait du catéchisme; chez les luthériens, c'était le *Petit Catéchisme* de Luther (*Der Kleine Katechismus*), rédigé en 1529, qui a servi jusqu'aux années 1970 à l'instruction religieuse de la jeunesse. Chez les réformés, on utilisait également un catéchisme très ancien, le *Catéchisme de Heidelberg* (*Der Heidelberger Katechismus*), paru en 1563. Il est à noter que le contenu de ces deux ouvrages est demeuré inchangé dans le temps, sauf peut-être en ce qui concerne la modernisation de l'orthographe. Chez les catholiques, la situation était toutefois bien différente; accordant aux Écritures une place moins centrale que ne le font les Églises protestantes, l'Église catholique permet que la présentation de sa doctrine – bien qu'immuable –, s'adapte à la réalité de ses fidèles. Depuis le milieu du XVI^e siècle, les catéchismes catholiques ont donc non seulement variés dans le temps, mais également selon les pays et même selon les diocèses dans lesquels ils étaient en usage.

Dans la plupart des catéchismes catholiques, la matière à enseigner aux catéchumènes – c'est-à-dire aux personnes que l'on instruit dans la foi chrétienne – était divisée de manière tripartite et présentée dans un ordre déterminé : une première partie était habituellement consacrée au dogme, une deuxième à la morale et une troisième aux sacrements ainsi qu'à la liturgie. La partie traitant de la morale prenait la forme d'une présentation et d'une explication des dix commandements. Alors qu'elle est demeurée à peu de mots près la même depuis le XVI^e siècle dans les catéchismes luthériens et réformés allemands, cette présentation a changé considérablement dans les catéchismes catholiques, particulièrement au cours du XX^e siècle. S'il existe des variations dans la présentation des commandements du Décalogue à l'intérieur des catéchismes, ce n'est donc qu'à partir d'ouvrages catholiques qu'il est possible de les retracer.

Tout comme la place du Décalogue dans le discours des Églises allemandes, la catéchèse et les catéchismes sont des objets d'étude que les historiens allemands – même les *Kirchenhistoriker* – ignorent complètement depuis plus d'un demi-siècle. À

notre connaissance, les seuls travaux qui, dans les pays germanophones, ont abordé les questions de pastorale, de catéchèse et de catéchismes dans une perspective historique datent tous d'avant la Seconde Guerre mondiale¹²⁴. Pour notre étude, ces quelques ouvrages sur les catéchismes allemands ne seraient par conséquent d'aucune utilité : étant donné leur âge, il ne saurait y être question des deux principaux catéchismes catholiques parus en RFA après la Seconde Guerre mondiale¹²⁵. En conclusion, nous souhaitons faire remarquer qu'aucune étude n'a jusqu'à présent procédé à une lecture des catéchismes catholiques allemands publiés au cours des années 1950 et 1960 à l'aune de la grave crise morale et spirituelle qui a frappé la société ouest-allemande d'après-guerre.

1.2 Problématique, sources et méthodologie

1.2.1 Problématique : questions et hypothèses de recherche

Puisqu'au cours des premières décennies d'après-guerre, plusieurs initiatives ont été mises de l'avant afin de ramener les Allemands de l'Ouest sur le chemin de la civilité, on pourrait se demander si les prescriptions morales de nature religieuse – plus particulièrement les commandements du Décalogue et leur présentation dans les catéchismes catholiques – ont également joué un rôle dans ce processus de «recivilisation». Répondre à une telle question de manière convaincante se révélerait toutefois difficile. Comme l'évoque Mélanie Lanouette, il est pratiquement impossible

¹²⁴ Voir entre autres Franz Xaver Thalhoffer, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1899; Karl Raab, *Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche: Religionspädagogische Untersuchungen zu einer grundsätzlichen Lösung*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1934; Wilhelm Busch, *Der Weg des deutschen katholischen Katechismus von Deharbe bis zum Einheitskatechismus. Grundlegende Studien zur Katechismusreform*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1936; Johannes Hofinger, *Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung der gleichzeitigen gesamtdeutschen Katechismusgeschichte*, Innsbruck, Rauch, 1937; Franz Weber, *Geschichte des Katechismus in der Diözese Rottenburg von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart: Mit einer Vorgeschichte über die schwäbischen Katechismen von Canisius bis Felbinger*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1939.

¹²⁵ Il s'agit du *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1955, et du *glauben–leben–handeln. Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1969.

pour l'historien de faire état de l'influence effective que l'enseignement religieux a exercé sur la jeunesse, car les documents qui pourraient attester de cette influence sont pour ainsi dire inexistant¹²⁶. Nous ajouterions que même si des sources documentaires – provenant par exemple d'enquêtes d'opinion – étaient disponibles sur le sujet, il se révélerait tout de même hasardeux de s'attaquer à une question de recherche semblable, car y répondre exigerait la prise en compte d'un trop grand nombre de variables. Nous pourrions cependant laisser de côté l'étude de l'influence effective des catéchismes pour nous concentrer plutôt sur les intentions des rédacteurs de ces ouvrages; bien qu'une telle entreprise puisse elle aussi se révéler ardue, elle aurait toutefois plus de chances de s'avérer fructueuse, car une lecture attentive des catéchismes et de la documentation catéchétique permet de retracer – ne serait-ce que de manière globale– les principales intentions de leurs auteurs.

Le choix de cet angle d'approche fait naître de nouvelles interrogations. Ainsi, on pourrait se demander si, dans la partie consacrée à la présentation des commandements du Décalogue, les catéchismes catholiques parus en RFA au cours des années 1950 et 1960 contenaient des indices d'une volonté que l'on pourrait qualifier de «recivilisatrice». Si c'est bien le cas, en quoi consistaient précisément ces indices? De quelle manière ceux-ci rendaient-ils les catéchismes catholiques allemands différents des catéchismes en usage ailleurs dans le monde catholique?

Aux questions énoncées précédemment, nous avancerons l'hypothèse générale que les catéchismes catholiques rédigés dans la RFA d'après-guerre, comme c'est le cas pour tous les catéchismes catholiques, se sont adaptés à la réalité des fidèles à catéchiser : dans ce cas-ci, celle d'une société profondément ébranlée par une «rupture de civilisation». Bien qu'un certain nombre de changements importants qui se sont produits à l'intérieur de l'Église catholique dans le sillage du concile Vatican II aient exercé une influence indéniable sur les catéchismes allemands parus à la fin des années 1960, nous croyons que la «rupture de civilisation» symbolisée par Auschwitz a également en bonne partie déterminé le contenu de ces catéchismes. Dès le milieu des années 1950, le nouveau catéchisme national allemand portait en effet de subtiles traces

¹²⁶ Mélanie Lanouette, *Penser l'éducation, dire sa culture. Les écoles catholiques anglaises au Québec, 1928-1964*, Thèse de Ph.D. (Histoire), Université Laval, 2004, p. 2.

de ce traumatisme qui, selon nous, a obligé les autorités catholiques de la RFA à préciser, adapter, ou même quelquefois redéfinir les normes morales à inculquer à la jeunesse ouest-allemande. Par conséquent, les catéchismes catholiques parus en RFA au cours des années 1950 et 1960 portaient des indices de ce que l'on pourrait appeler une volonté «recivilisatrice». Dans la partie des catéchismes consacrée à la présentation des commandements du Décalogue, l'étude de certains commandements (en particulier les 4^e et 5^e) permet de constater que ces indices obéissaient en général à deux des trois caractéristiques du processus de «recivilisation» que l'historien Konrad H. Jarausch a relevées dans la société ouest-allemande d'après-guerre : le rejet de la violence et du militarisme et l'importance grandissante accordée à des valeurs comme la démocratie et le respect des droits de la personne.

1.2.2 Sources et méthodologie

Les sources sur lesquelles nous nous appuyons principalement dans ce mémoire sont les trois catéchismes catholiques qui ont été en usage en RFA entre 1945 et 1970. Le premier de ces catéchismes est le *Katholischer Katechismus* de 1925. Surnommé *Einheitskatechismus* (c'est-à-dire «catéchisme unifié»), cette version révisée du célèbre ouvrage du jésuite Joseph Deharbe (1847) fut rédigée dans le dessein que tous les diocèses d'Allemagne adoptent un catéchisme uniforme¹²⁷. Comme dans tous les catéchismes traditionnels, le contenu de l'*Einheitskatechismus* était présenté sous forme de questions-réponses (il en contenait 286). C'est ce catéchisme qui était en usage sous le Troisième Reich¹²⁸ et pendant les dix premières années qui ont suivi la Seconde

¹²⁷ Seuls l'archidiocèse de Fribourg et son diocèse suffragant de Rottenburg n'avaient pas adopté l'*Einheitskatechismus*, préférant – probablement pour des raisons de nature pédagogique – conserver leurs anciens catéchismes.

¹²⁸ Nos recherches nous ont permis de découvrir qu'au cours de l'hiver 1937, la Conférence épiscopale de Fulda avait fait rédiger un feuillet contenant 35 questions-réponses devant être ajoutées à l'*Einheitskatechismus*. Surnommé *Katechismuswahrheiten (Vérités du catéchisme)* ce feuillet avait pour objectif de réaffirmer les principales vérités catholiques entrant en conflit avec l'idéologie nazie. Pour une reproduction des *Katechismuswahrheiten*, voir Joachim Maier, *Schulkampf in Baden 1933–1945. Die Reaktion der katholischen Kirche auf die nationalsozialistische Schulpolitik, dargestellt am Beispiel*

Guerre mondiale¹²⁹. Dès la phase préparatoire du projet de rédaction de l'*Einheitskatechismus*, les évêques catholiques allemands étaient conscients du fait que ce catéchisme serait loin d'être parfait et qu'il aurait très certainement besoin d'améliorations au cours des années suivant son introduction dans les diocèses d'Allemagne¹³⁰. Cependant, les évêques étaient loin de se douter que les critiques à l'encontre de l'*Einheitskatechismus* seraient aussi hâtives et sévères¹³¹. Ce que l'on reprochait à ce catéchisme, c'était surtout la sécheresse de sa langue, l'abstraction de son contenu ainsi que sa présentation sous forme de questions-réponses à mémoriser. Bien que les affirmations que contenait l'*Einheitskatechismus* se soient révélées théologiquement justes, plusieurs jugeaient qu'elles étaient beaucoup trop difficiles à comprendre pour des enfants. Le caractère abstrait de l'*Einheitskatechismus*, de même que sa présentation sous forme de questions-réponses, s'expliquent par l'histoire même du genre catéchistique. Les premiers catéchismes catholiques étaient en effet des catéchismes de controverse; dans la première moitié du XVI^e siècle, ils avaient été rédigés sous forme de résumés très condensés du dogme catholique afin de permettre au clergé de se prémunir des attaques de la part des réformateurs protestants¹³². Pour des enfants du XX^e siècle, on considérait que cette formule apologétique n'était plus guère appropriée¹³³. Au sortir du second conflit mondial, le théologien Josef Andreas Jungmann, père de la réforme kérygmatique en catéchèse, alla jusqu'à soutenir que la

des Religionsunterrichts in den badischen Volksschulen, Mayence, Matthias-Grünewald, 1983, p. 230-234.

¹²⁹ Gerhard J. Bellinger, «Katechismus II. Römisch-katholische Kirche», *Theologische Realenzyklopädie*, 1^{ère} éd., Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1988, vol. 17, p. 732-733.

¹³⁰ Wilhelm Berning, «Geleitwort», dans Gustav Götzel, dir., *Auf dem Weg zu einem neuen Katechismus: Eine katechetische Gemeinschaftsarbeit*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1944, p. V.

¹³¹ Hubert Fischer, «Zur Geschichte des neuen Katechismus», dans Hubert Fischer, dir., *Einführung in den neuen Katechismus. Referate des katechetischen Kurses zu München vom 16. - 18.6.1955*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1955, p. 1-2.

¹³² Les plus célèbres de ces catéchismes furent ceux du jésuite Pierre Canisius. Au sujet de Canisius et de ses catéchismes, voir Gerhard Bellinger, *Der Katechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1970.

¹³³ Gustav Götzel, «Der Deutsche Einheitskatechismus im Urteil der Gegenwart», dans Gustav Götzel, dir., *Auf dem Weg zu einem neuen Katechismus: Eine katechetische Gemeinschaftsarbeit*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1944, p. 8.

preuve ultime du manque d'efficacité de l'*Einheitskatechismus* était l'ampleur avec laquelle le paganisme nazi avait pu pénétrer dans les rangs de la jeunesse catholique¹³⁴.

Dès 1934, la Conférence épiscopale allemande chargea l'Association des catéchistes allemands (*Deutscher Katechetenverein*) de rédiger un tout nouveau catéchisme pour les diocèses d'Allemagne. Lors de congrès catéchistiques tenus en 1934 et en 1940, on établit les conditions que devrait remplir le nouveau catéchisme et on confia la rédaction de son ébauche à deux oratoriens, Klemens Tilmann et Franz Schreibmayr. En 1952, ceux-ci remirent leur travail à la Conférence épiscopale, qui l'accepta dans l'ensemble, mais qui exigea tout de même près de 15 000 modifications¹³⁵. Une commission spéciale fut quant à elle chargée de rédiger la version finale du texte. En 1955, cette version entra en circulation sous le titre *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands* (*Catéchisme catholique des diocèses d'Allemagne*), abrégé en *KKBD*¹³⁶. Ce qui démarquait le plus le *KKBD* de son prédécesseur, c'était la présentation de son contenu sous forme de leçons thématiques plutôt que de questions-réponses. Basée sur la méthode catéchétique mise au point par Heinrich Stieglitz et Wilhelm Pichler¹³⁷, l'organisation du catéchisme sous forme de leçons était – disait-on – mieux adaptée à la psychologie enfantine que la forme traditionnelle : elle permettait aux enfants de comprendre véritablement la matière plutôt que de simplement l'apprendre par cœur¹³⁸. Le *KKBD* comprenait 136 leçons regroupées en quatre parties : la première de ces parties traitait du dogme («Dieu et notre rédemption»¹³⁹), la seconde de la liturgie et des sacrements («L'Église et les sacrements»¹⁴⁰), la troisième des commandements du Décalogue («La vie selon les commandements de Dieu»¹⁴¹) et la quatrième de

¹³⁴ Josef Andreas Jungmann, «Katechetische Fragen im deutschen Sprachgebiet», *Lumen Vitae*, vol. 1 (1946), p. 60-62.

¹³⁵ Fischer, «Zur Geschichte des neuen Katechismus», p. 5.

¹³⁶ Josef Andreas Jungmann, «Le nouveau catéchisme allemand. Une présentation modèle du message du salut», *Lumen Vitae*, vol. 10 (1955), p. 605-607.

¹³⁷ Werner Simon, *Im Horizont der Geschichte. Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung*, Münster, Lit, 2001, p. 128-129.

¹³⁸ Hubert Fischer, «Die Lehrstückform des neuen Katechismus», dans Hubert Fischer, dir., *Einführung in den neuen Katechismus. Referate des katechetischen Kurses zu München vom 16. - 18.6.1955*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1955, p. 21-22.

¹³⁹ «Von Gott und unsrer Erlösung».

¹⁴⁰ «Von der Kirche und den Sakramenten».

¹⁴¹ «Vom Leben nach den Geboten Gottes».

l'eschatologie («Les fins dernières»¹⁴²). En dépit de ses innovations pédagogiques, le *KKBD* commença à essuyer de nombreuses critiques quelques années seulement après son introduction dans les diocèses catholiques allemands. Plusieurs considéraient que, malgré l'abandon de la présentation sous forme de questions-réponses, le contenu du *KKBD* demeurait en fait tout aussi abstrait et peu invitant que ne l'était celui de l'*Einheitskatechismus*¹⁴³.

En 1966, les évêques catholiques d'Allemagne jugèrent le moment venu de faire paraître une version actualisée du *KKBD*. Cette version permettrait non seulement de corriger les points faibles de l'ancien catéchisme, mais aussi d'intégrer les développements théologiques et pastoraux initiés par le concile Vatican II (1962-1965). La commission créée pour l'occasion par l'Association catéchétique allemande se rendit toutefois rapidement compte que Vatican II avait amené tant de changements dans la doctrine catholique qu'une simple révision de ce catéchisme s'avérerait insuffisante : il faudrait plutôt rédiger un tout nouvel ouvrage. Après plusieurs années de travail, la commission catéchétique acheva, en 1969, la version finale de son nouveau catéchisme, dont le titre était *glauben–leben–handeln. Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung* (*Croire–vivre–agir. Livre de travail pour l'éducation à la foi*)¹⁴⁴. Malgré son titre, qui préférait la mention «livre de travail» à celle de «catéchisme», nous considérons que le *glauben–leben–handeln* était plus un catéchisme qu'un simple manuel de catéchèse ; en effet, même si son contenu différait en bien des endroits de celui du *KKBD*, le *glauben–leben–handeln* respectait scrupuleusement le plan de ce dernier (136 leçons regroupées en quatre parties).

Au point de vue méthodologique, quelles seront les techniques auxquelles nous aurons recours pour vérifier si les catéchismes catholiques allemands d'après-guerre portaient bel et bien les indices d'un désir de l'Église catholique de contribuer à la «recivilisation» de la société ouest-allemande ? Notre approche sera avant tout de nature

¹⁴² «Von den letzten Dingen».

¹⁴³ Alfred Gleißner et Valentin Hertle, «Der revidierte Katechismus in katechetischer Sicht», dans Hubert Fischer et Alfred Gleißner, dir., *Was ist neu am neuen Katechismus? Kurze Einführung in das Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung »glauben und leben«*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1969, p. 40.

¹⁴⁴ Hubert Fischer, «Zur Entstehung des revidierten Katechismus» dans Hubert Fischer et Alfred Gleißner, dir., *Was ist neu am neuen Katechismus? Kurze Einführung in das Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung »glauben und leben«*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1969, p. 9-12.

analytique et comparative. Dans un premier temps, nous analyserons minutieusement, dans chacun des catéchismes, la partie consacrée à la présentation des commandements du Décalogue. Après avoir relevé leurs caractéristiques principales, nous comparerons ensuite ces parties entre elles dans une perspective diachronique. Enfin, nous confronterons sur certains points la présentation des commandements du Décalogue dans les catéchismes catholiques allemands avec celle que l'on retrouvait dans une sélection d'ouvrages en usage ailleurs dans le monde catholique à la même époque. Bien que le choix que nous avons effectué puisse paraître quelque peu arbitraire, nous n'avons retenu, pour la comparaison avec le *KKBD*, que le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* de 1947¹⁴⁵ et le *Catéchisme catholique, édition canadienne* de 1951¹⁴⁶. Cette restriction du corpus s'explique par le fait qu'au milieu des années 1950, la plupart des nations catholiques utilisaient encore des catéchismes beaucoup plus anciens¹⁴⁷. Quant au catéchisme *glauben–leben–handeln* de 1969, le travail de comparaison s'est révélé encore plus difficile car, suite au concile Vatican II, la plupart des Églises nationales ont abandonné la formule du catéchisme pour celle de la catéchèse¹⁴⁸. Dans les cours de catéchèse, on employait désormais des séries de cahiers adaptés à chacun des niveaux d'enseignement, qui contenaient en général peu de texte et beaucoup d'illustrations. En fait, ces cahiers ne servaient qu'à accompagner l'enfant dans son cours d'enseignement religieux; puisque la catéchèse relève surtout de la parole, c'était à l'enseignant de transmettre l'essentiel de la matière. Afin de vérifier notre hypothèse de travail, nous avons tout de même comparé le catéchisme *glauben–leben–handeln* avec de tels cahiers; pour ce faire, nous avons choisi la série catéchistique québécoise *Viens vers le Père*, dont les différents cahiers sont parus entre

¹⁴⁵ *Catéchisme à l'usage des diocèses de France, présenté aux enfants et aux maîtres par le chanoine Quinet et le chanoine Boyer*, Tour, Mame, 1947.

¹⁴⁶ *Catéchisme catholique, édition canadienne*, Québec, 1951.

¹⁴⁷ Au sujet des différents catéchismes en usage dans le monde catholique au cours du XX^e siècle, voir Maurice Simon, *La célébration du mystère chrétien dans le catéchisme de Jean-Paul II*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2006.

¹⁴⁸ Au Québec par exemple, on remplaça dès 1964 le catéchisme traditionnel par la série de cahiers de catéchèse *Viens vers le Père*. À ce sujet, voir Robert J. Hurley, *Hermeneutics and Catechesis: Biblical Interpretation in the Come to the Father Catechetical Series*, Lanham (Maryland), University Press of America, 1997; Raymond Anctil, «L'enfant prend la parole: un tournant récent de notre histoire catéchétique», *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique. Sessions d'étude*, vol. 46 (1979), p. 25-44.

1964 et 1969. Outre cette série catéchistique, nous avons également consulté la version française du *Nieuwe katechismus* de 1966, surnommé «Catéchisme hollandais»¹⁴⁹. Quoiqu'il s'agisse d'un catéchisme destiné aux adultes, nous avons cru bon, étant donné le nombre très limité de catéchismes postconciliaires, d'y jeter un coup d'œil afin de vérifier de quelle manière on y présentait les enseignements de Vatican II sur la guerre et la paix ainsi que sur l'autorité, la démocratie et les droits de la personne. Nous souhaitons toutefois attirer l'attention sur les limites de la dimension comparative de notre travail; en ayant recours à des catéchismes étrangers, notre objectif n'était pas de procéder à une comparaison systématique de ces ouvrages avec leurs pendants allemands, mais plutôt de mieux illustrer, à l'aide de points de comparaison représentatifs, l'évolution intrinsèque des catéchismes allemands. On comprendra donc que seuls ces derniers catéchismes feront l'objet d'une analyse détaillée dans le cadre de ce mémoire.

Ce travail d'analyse nous permettra de déterminer si les éléments que nous avons identifiés dans le *KKBD* et le *glauben–leben—handeln* comme étant des indices de volonté «recivilisatrice» sont bien propres à ces ouvrages, et non des caractéristiques communes à tous les catéchismes catholiques parus à la même époque. Enfin, les informations que nous aurons pu extraire de l'analyse et de la comparaison de nos catéchismes seront interprétées à la lumière des autres sources dont nous disposons ainsi que des principaux courants interprétatifs qui font autorité dans l'historiographie.

Pour l'analyse de contenu des catéchismes, nous retiendrons des indicateurs comme le vocabulaire utilisé et le ton du texte, ainsi que les omissions sur des points particuliers. Nous porterons notre attention sur le caractère neutre ou connoté, nuancé ou péremptoire des termes, ainsi que sur les variations de tons. Nous accorderons aussi une attention particulière aux omissions, c'est-à-dire aux affirmations auxquelles on aurait été en droit de s'attendre à ce qu'elles figurent dans le texte, mais qui, étrangement, en sont absentes. Très souvent, ces omissions ont une signification beaucoup plus importante qu'on ne pourrait le croire de prime abord.

¹⁴⁹ Conférence épiscopale des Pays-Bas, *Une introduction à la foi catholique. Le nouveau catéchisme pour adultes*, trad. par Charles Ehlinger, Paris, Idoc-France, 1968.

Même s'ils forment la partie la plus substantielle de notre corpus, les catéchismes ne seront pas les seules sources que nous mettrons à contribution dans notre étude. Lors de leur parution, le *KKBD* et le *glauben–leben–handeln* ont été accompagnés de manuels d'instructions à destination des catéchistes et des religieux¹⁵⁰. Ces manuels avaient pour objectif non seulement d'expliquer comment enseigner le nouveau catéchisme, mais également de montrer la pertinence des méthodes pédagogiques innovatrices qui y étaient proposées. Ces volumes permettent donc de mieux comprendre les motivations à l'œuvre chez les rédacteurs des nouveaux catéchismes, ainsi que les raisons invoquées pour justifier leur parution. Outre ces manuels d'instructions, un certain nombre de périodiques spécialisés en pédagogie religieuse ont également eu l'occasion de traiter de la question des catéchismes; en effet, derrière chaque nouveau catéchisme pouvaient s'accumuler des années – parfois même des décennies – de labeur. Les discussions autour de problèmes pédagogiques particuliers, ainsi que le compte rendu des réunions de la commission catéchétique chargée d'élaborer le nouveau catéchisme, faisaient souvent l'objet d'articles dans ces publications. Pour notre étude, nous avons consulté quelques articles provenant de revues spécialisées, comme *Der katholische Erzieher*, *Oberrheinisches Pastoral-Blatt*, *Katechetische Blätter*, ainsi que *Lumen Vitae*, dont certaines ont suivi pendant des décennies l'évolution des catéchismes dans leur conception et leur préparation.

Dans ce chapitre, qui a pris la forme d'un bilan historiographique et conceptuel, nous avons retracé l'histoire de concepts comme ceux de «rupture de civilisation» et de «décivilisation», développés respectivement par Dan Diner et Norbert Elias pour caractériser le génocide des Juifs d'Europe par l'Allemagne nazie. S'ils ne sont pas

¹⁵⁰ Voir entre autres Gustav Götzel, dir., *Auf dem Weg zu einem neuen Katechismus: Eine katechetische Gemeinschaftsarbeit*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1944; Hubert Fischer, dir., *Einführung in den neuen Katechismus: Referate des katechetischen Kurses zu München vom 16. - 18.6.1955*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1955; Franz Schreibmayr et Klemens Tilmann, *Handbuch zum katholischen Katechismus*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1955-1962, 3 volumes; Hubert Fischer et Alfred Gleißner, dir., *Was ist neu am neuen Katechismus? Kurze Einführung in das Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung »glauben und leben«*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1969.

équivalents, ces deux concepts nous permettent toutefois de mieux comprendre non seulement l'histoire du Troisième Reich, mais également celle de l'Allemagne d'après-guerre. Faisant référence à la pensée de Diner et d'Elias, l'historien Konrad H. Jarausch n'a pas hésité à assimiler le chemin parcouru par les Allemands de l'Ouest depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale à un véritable processus de «recivilisation». Après avoir détaillé les trois caractéristiques principales de ce processus, qui sont le rejet de la violence et du militarisme, la restauration des normes élémentaires de la civilité et l'importance toujours croissante accordée à des valeurs telles que la démocratie et le respect des droits de la personne, nous avons souligné le fait que cet historien a complètement délaissé le rôle attribué aux prescriptions morales de nature religieuse dans ce processus. Nous avons finalement montré pourquoi l'étude de la présentation des commandements du Décalogue dans les catéchismes catholiques représente à notre avis l'un des meilleurs moyens de prendre connaissance de ce rôle.

Malgré leurs nombreuses qualités, les catéchismes ne sont toutefois pas des sources parfaites; comme le mentionne le sociologue Benet Davetian à propos des manuels de bienséance et autres ouvrages normatifs, il est toujours hasardeux de tenter de comprendre une société à partir des modèles de comportement contenus dans les livres de ses philosophes et de ses moralistes, car il y a toujours un écart entre ce qui est promu par un auteur et ce qui est réellement mis en pratique par ses lecteurs. Malgré tout, de tels ouvrages exercent habituellement une certaine influence sur les mentalités et les pratiques au sein d'une culture, car ils reflètent généralement les préoccupations de l'époque¹⁵¹. Nous ajouterions qu'au-delà de l'influence plus ou moins grande qu'ils ont exercée, des ouvrages normatifs comme les catéchismes montrent surtout à quel point leurs rédacteurs ont cru en leur capacité transformatrice.

¹⁵¹ Benet Davetian, *Civility: A Cultural History*, Toronto, University of Toronto Press, 2009, p. 9-10.

Chapitre 2

Réarmement, service militaire et objection de conscience en RFA : l'Église catholique entre promotion et remise en cause de la doctrine traditionnelle de la guerre juste

Au chapitre précédent, nous avons vu que l'historien Konrad H. Jarausch nous invite à considérer l'histoire de la société ouest-allemande d'après-guerre comme un processus de «recivilisation». Selon Jarausch, ce processus a comporté trois caractéristiques principales : le rejet de la violence et du militarisme, la restauration des normes élémentaires de la civilité ainsi que l'importance croissante accordée à des valeurs comme la démocratie et le respect des droits de la personne. Dans ce chapitre, nous étudierons plus en détail la première de ces caractéristiques.

Comme l'a montré Jarausch, les traumatismes vécus durant la guerre et l'immédiat après-guerre, de même que les programmes de démilitarisation physique et culturelle des Alliés occidentaux, ont grandement contribué au rejet de la violence et du militarisme au sein de la population ouest-allemande. D'ailleurs, devant l'ampleur et la force de ce rejet, on comprendra pourquoi l'historien et politologue Hans-Peter Schwarz a affirmé que, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, il n'y a pas eu de question qui a plus soulevé les passions des Allemands de l'Ouest que celle du réarmement¹ de la RFA². Cette question a occupé l'avant-scène des discussions et débats publics pendant une bonne partie des années 1950, lesquels se sont cristallisés principalement en

¹ Dans ce chapitre, nous utiliserons systématiquement le terme «réarmement» de préférence à celui de «remilitarisation». Bien qu'en français, on ne semble pas établir une distinction bien nette entre ces deux expressions, cela est pourtant le cas en allemand. Dans le contexte de l'histoire allemande contemporaine, le terme *Remilitarisierung* fait ainsi plutôt référence à une forme particulière de réarmement, par laquelle des pans entiers de la société furent militarisés, au cours des premières années du Troisième Reich, dans le cadre d'un projet revanchard. Au contraire, les termes *Wiederaufrüstung* ou *Wiederbewaffnung* (littéralement «réarmement») sont plus neutres, et donc plus compatibles avec le pacifisme exprimé dans la Loi fondamentale, la constitution de la RFA. Sur cette distinction sémantique, voir Angelika Dörfler-Dierken, «Zu dieser Quellensammlung», dans Wolf Graf von Baudissin, *Graf von Baudissin. Als Mensch hinter den Waffen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 33.

² Hans-Peter Schwarz, *Die Ära Adenauer. Gründerjahre der Republik, 1949–1957*, Stuttgart-Wiesbaden, Deutsche Verlags-Anstalt–Brockhaus, 1981, p. 119.

trois épisodes successifs : la décision de reconstituer des forces armées (1950-1955), l'introduction du service militaire obligatoire (1955-1956), et le désir du gouvernement ouest-allemand de doter la Bundeswehr de l'arme nucléaire (1957-1958)³. Au cours de ces trois temps forts du débat sur le réarmement, bien peu de groupes de la société ouest-allemande ont fait preuve d'indifférence par rapport à cette question. Tout au long de ce chapitre, c'est avant tout à la position que l'Église catholique allemande a défendue en ces circonstances que nous nous intéresserons. En effet, nous souhaitons expliquer non seulement pourquoi les catéchismes catholiques allemands parus au cours des années 1950 et 1960 ont accordé une attention toujours plus grande aux questions relatives à la guerre et à la paix, mais aussi comment il est possible d'attribuer ce phénomène au processus de «recivilisation» qui était alors à l'oeuvre dans la société ouest-allemande.

Pour ce faire, nous survolerons tout d'abord les débats qui, entre 1950 et 1955, ont entouré la reconstitution de forces armées en RFA. Nous exposerons les circonstances qui expliquent la décision du gouvernement ouest-allemand de procéder à un réarmement, ainsi que la nature des mouvements d'opposition qui se sont formés contre ce projet. Ensuite, nous présenterons les enjeux qu'ont constitués pour la Bundeswehr naissante la place du soldat dans la société, le droit à l'objection de conscience ainsi que l'acquisition de l'arme atomique. Enfin, nous nous intéresserons aux changements que les résolutions adoptées lors du concile Vatican II ont introduits dans la doctrine catholique en ce qui concerne les problèmes relatifs à la guerre et à la paix.

³ Michael Geyer, «Cold War Angst: The Case of West-German Opposition to Rearmament and Nuclear Weapons», dans Hanna Schissler, dir., *The Miracle Years: A Cultural History of West Germany, 1949–1968*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 379.

2.1 De la démilitarisation à la «remilitarisation» : le débat sur le réarmement de la RFA (1950-1955)

2.1.1 Les débuts de la Guerre froide et la nécessité d'une contribution ouest-allemande à la défense de l'Occident

Pour les Alliés occidentaux, le nazisme et le militarisme allemands représentaient la cause principale du déferlement de barbarie qui s'était produit lors de la Seconde Guerre mondiale. Afin d'empêcher qu'une telle catastrophe ne se reproduise, on croyait essentiel d'extirper une fois pour toutes ces tares de la société allemande; pour ce faire, on souhaitait non seulement dénazifier et rééduquer les Allemands, mais également les démilitariser en profondeur⁴. Selon les autorités d'occupation alliées, cette démilitarisation passait entre autres par la mise en place, aux niveaux politique et administratif, de dirigeants rejetant ouvertement le militarisme, par le retour à une société civile dans laquelle ne prédominerait plus l'élément militaire et par l'élimination d'une mentalité glorifiant l'armée et la guerre. De plus, en raison des crimes dont ils avaient été les complices, la Wehrmacht et les industries d'armements devaient être démantelées⁵.

Les programmes de démilitarisation que les Alliés occidentaux mirent en application dans leurs zones d'occupation au cours de l'immédiat après-guerre se révélèrent assez efficaces, car en peu de temps, la société ouest-allemande en vint à rejeter massivement toute idée de réarmement éventuel de la RFA⁶. Néanmoins, à fin des années 1940, cette aversion profonde des Allemands de l'Ouest pour la chose militaire commença à inquiéter les Alliés occidentaux; depuis 1945, la situation internationale avait en effet beaucoup évolué. Une série d'événements avaient contribué à faire monter les tensions entre les blocs occidental et soviétique : la proclamation de la doctrine Truman et la

⁴ Ute Frevert, *Die kasernierte Nation. Militärdienst und Zivilgesellschaft in Deutschland*, Munich, Beck, 2001, p. 328.

⁵ Nawyn, "Striking at the Roots of German Militarism", p. 21.

⁶ Nous verrons cependant un peu plus loin que les historiens attribuent également à d'autres facteurs – peut-être plus inattendus – ce rejet tout d'abord massif du projet de réarmement au sein de la population ouest-allemande.

formation du Kominform en 1947⁷, le blocus de Berlin en 1948, l'explosion de la première bombe atomique soviétique et la prise du pouvoir par les communistes chinois en 1949. Désormais, c'étaient les Soviétiques – et non plus les Allemands – qui apparaissaient de plus en plus aux Alliés occidentaux comme la principale menace à leur sécurité. Cette nouvelle donne incita les dirigeants des armées occidentales – en particulier chez les Américains – à procéder à une réévaluation stratégique majeure des politiques à adopter à l'égard de l'Allemagne; pour assurer la sécurité de l'Europe occidentale, on estimait qu'il serait bientôt nécessaire de réarmer les Allemands. Malgré la conviction avec laquelle de nombreux militaires défendirent l'idée du réarmement de l'Allemagne, la méfiance envers les ennemis d'hier, en particulier chez les Français, continua néanmoins de dicter les politiques des Alliés occidentaux pendant encore un certain moment⁸. Il fallut le déclenchement de la guerre de Corée, en juin 1950, pour que les dirigeants politiques occidentaux en viennent à accepter les recommandations de leurs stratèges militaires.

Un premier pas dans la direction du projet de réarmement des Allemands de l'Ouest fut l'effort de réhabilitation des soldats et des officiers de la Wehrmacht. Ces derniers considéraient que, lors du procès de Nuremberg, les Alliés avaient mené une campagne de diffamation à leur encontre en insistant sur le fait que ce n'étaient pas seulement les dirigeants du Parti nazi qui étaient responsables des atrocités perpétrées au nom de l'Allemagne pendant la Seconde Guerre mondiale, mais également ceux de l'armée. En juin 1951, le général Eisenhower, à l'époque commandant suprême des forces de l'OTAN, fut ainsi amené à retirer officiellement les propos négatifs qu'il avait formulés contre les soldats de la Wehrmacht immédiatement après la fin de la guerre. Il signa à cet effet une déclaration rédigée par les généraux Speidel et Heusinger, qui stipulait que «le soldat allemand a combattu bravement et honorablement pour sa patrie». Devant les médias, Eisenhower affirma même qu'après avoir lu un livre sur le général Erwin

⁷ Anselm Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung: Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der Wehrfrage 1948–1955*, Mayence, Matthias-Grünewald Verlag, 1981, p. 66.

⁸ David Clay Large, *Germans to the Front: West German Rearmament in the Adenauer Era*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1996, p. 31 et 37.

Rommel, il était maintenant convaincu qu'il n'y avait rien eu de commun entre les soldats de la Wehrmacht et la clique de criminels à la botte d'Hitler⁹.

Alors que depuis la fin de la guerre, tous les partis importants sur l'échiquier politique ouest-allemand s'étaient opposés catégoriquement au rétablissement de forces armées en Allemagne, cette position fut remise en question par le chancelier Konrad Adenauer au début de décembre 1949. Lors d'une entrevue avec un correspondant du journal américain *Cleveland Plain Dealer*, Adenauer se prononça officiellement en faveur d'un réarmement de la RFA. Au correspondant de ce quotidien régional, le chancelier confia en effet qu'il envisageait la possibilité de fournir un contingent de soldats ouest-allemands à une armée paneuropéenne¹⁰. Selon Anselm Doering-Manteuffel, l'objectif de la déclaration d'Adenauer était double : mettre fin progressivement au régime d'occupation de la RFA et s'assurer de la protection des puissances occidentales¹¹. Mais les propos du chancelier déchaînèrent également une tempête de protestations, tant en Allemagne qu'à l'étranger ; vers la mi-décembre, tous les partis politiques siégeant au Bundestag¹² réitérèrent leur opposition totale au réarmement du pays. Devant l'ampleur des réactions que suscita l'entrevue au *Cleveland Plain Dealer*, Adenauer se rétracta, allant même jusqu'à contester le fait qu'il avait proposé une contribution ouest-allemande aux armées occidentales. Au cours des mois qui suivirent l'entrevue, Adenauer affirma ensuite à plusieurs reprises qu'il était contre toute forme de réarmement de la RFA¹³.

De nombreux Allemands de l'Ouest considérèrent avec beaucoup de méfiance la volte-face d'Adenauer et de son gouvernement en matière de politique de défense ; on se

⁹ Alaric Searle, *Wehrmacht Generals, West German Society, and the Debate on Rearmament, 1949–1959*, Westport (Conn.), Praeger, 2003, p. 73-74 ; Large, p. 114-115. Sur la situation des anciens officiers de la Wehrmacht après la Seconde Guerre mondiale, voir également Bert-Oliver Manig, *Die Politik der Ehre. Die Rehabilitierung der Berufssoldaten in der frühen Bundesrepublik*, Hambourg, Wallstein, 2004 ; Jay Lockenour, *Soldiers as Citizens: Former Wehrmacht Officers in the Federal Republic of Germany, 1945–1955*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2001 ; James M. Diehl, *The Thanks of the Fatherland: German Veterans after the Second World War*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1993 ; David Abenheim, *Reforging the Iron Cross: The Search for Tradition in the West German Armed Forces*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

¹⁰ Michael Werner, *Die "Ohne mich"-Bewegung. Die bundesdeutsche Friedensbewegung im deutsch-deutschen Kalten Krieg (1949–1955)*, Münster, Monsenstein und Vannerdat, 2006, p. 29-30.

¹¹ Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 75.

¹² Le Bundestag est l'assemblée nationale de la RFA ; avec le Bundesrat (l'équivalent d'un sénat), le Bundestag est l'une des deux chambres qui composent le parlement de la RFA.

¹³ Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 79.

questionnait sur les motivations profondes de ce renversement radical d'opinion. Contrairement à ce que certains croyaient, le désir du gouvernement ouest-allemand de réarmer la RFA n'était cependant pas attribuable à la résurgence de pulsions militaristes mal refoulées, mais plutôt au déclenchement de la guerre de Corée¹⁴. Cet événement engendra un fort sentiment d'inquiétude chez les dirigeants ouest-allemands; pour beaucoup d'entre eux, le cas de la Corée présentait de nombreuses similitudes avec leur propre situation géopolitique. Il leur apparaissait par conséquent de plus en plus nécessaire de se pencher sérieusement sur le problème de la sécurité : devait-on compter seulement sur les Alliés occidentaux pour assurer la sécurité de la RFA, ou bien devait-on créer des forces de police paramilitaires équivalentes à la *Volkspolizei* est-allemande¹⁵?

De leur côté, c'est lors de la conférence des ministres des Affaires étrangères qui se tint à New York en septembre 1950 que les puissances alliées discutèrent pour la première fois officiellement d'un réarmement ouest-allemand. À ce moment, on ne s'entendait toutefois pas encore sur la forme concrète que celui-ci devait prendre : alors que les Britanniques étaient favorables au projet de forces de police fédérales paramilitaires mis de l'avant par Adenauer, les Américains souhaitaient plutôt que la RFA intègre directement l'OTAN. Quant aux Français, ils s'opposaient catégoriquement à toute idée de réarmement de la RFA¹⁶. Le premier ministre français René Pleven et son ministre des Affaires étrangères Robert Schuman étaient malgré tout conscients de la nécessité de présenter leur propre projet de réarmement de la RFA, au risque de se voir imposer un projet américain ou britannique qui pouvait compromettre la sécurité de la France. Dans les semaines qui suivirent la conférence de New York, Pleven et Schuman élaborèrent ainsi un projet d'armée continentale européenne intégrée à l'OTAN; cette armée serait composée de contingents provenant des différents pays d'Europe de l'Ouest, incluant la RFA. Pleven et Schuman confièrent à Jean Monnet et à son équipe la tâche de régler les détails de ce projet. À la fin d'octobre 1950, ceux-ci présentèrent au premier ministre un projet calqué sur le modèle de la Communauté

¹⁴ Frevert, p. 328-331.

¹⁵ Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 81.

¹⁶ Large, p. 82-84.

européenne du charbon et de l'acier (CECA) et qui portait son nom : le plan Pleven¹⁷. Les Alliés rejetèrent dans un premier temps le plan Pleven, car il contenait des dispositions franchement discriminatoires envers la RFA : alors que les autres puissances européennes seraient autorisées à conserver un ministère de la Défense et une certaine partie de leurs troupes en dehors de l'armée européenne, la RFA serait dépourvue de ces privilèges. De plus, pendant une période de transition d'une durée indéterminée, la RFA n'aurait pas le droit de disposer de forces aériennes ou navales. Les Américains et les Britanniques considéraient que le plan Pleven n'était rien de moins qu'une tactique pour retarder le plus longtemps possible le réarmement ouest-allemand. Cependant, suite à une série d'amendements proposés par Charles Spofford, le délégué américain au Conseil de l'Atlantique Nord, un plan Pleven modifié fut finalement accepté par l'ensemble des partis comme base de discussion¹⁸. En janvier 1951, des négociations eurent lieu simultanément à Bonn et à Paris pour déterminer à quoi pourrait ressembler l'éventuelle organisation militaire ouest-européenne, baptisée Communauté européenne de défense (CED). Ce projet allait-il permettre à la RFA d'amorcer son réarmement ?

2.1.2 *Le rejet du réarmement par le mouvement «Ohne mich»*

La méfiance soulevée par l'entrevue d'Adenauer avec le correspondant du *Cleveland Plain Dealer* se transforma en véritable mouvement de protestation lorsqu'on apprit que, suite au déclenchement de la guerre de Corée, Adenauer avait proposé au haut-commissaire américain John J. McCloy la constitution d'un contingent de soldats ouest-allemands pour participer à la défense de l'Europe¹⁹. Vers la fin de l'année 1950, des commentateurs désignèrent bientôt le mouvement d'opposition au réarmement qui prenait de plus en plus d'ampleur au sein de la population ouest-allemande par le slogan que ses membres scandaient : «*Ohne mich* » (c'est-à-dire «sans moi»). Atteignant son

¹⁷ Large, p. 92.

¹⁸ *Ibid.*, p. 93-96.

¹⁹ Werner, p. 29-30.

apogée au cours de l'été 1951, le mouvement «*Ohne mich*» était en fait plus un agrégat de groupements hétérogènes qu'un véritable mouvement organisé²⁰ : on y retrouvait des nationalistes acceptant mal la défaite de 1945, des ouvriers – traditionnellement hostiles à la chose militaire – et des pacifistes chrétiens. Bien que leurs motivations aient grandement varié d'un groupe à l'autre, ces opposants partageaient néanmoins l'objectif commun d'empêcher le réarmement de la RFA²¹.

Selon Anselm Doering-Manteuffel, le mouvement «*Ohne mich*» ne se serait toutefois pas appuyé sur de véritables convictions pacifistes ou politiques : il aurait été plutôt le reflet de la nouvelle société de consommation, laquelle considérait le bien-être matériel comme une forme de compensation pour les privations vécues pendant la guerre et la période d'occupation. Ainsi, les individus se réclamant du mouvement «*Ohne mich*» auraient été avant tout motivés par le désir d'éviter un service militaire obligatoire ou de ne pas avoir à assumer, par leurs impôts, les coûts d'un réarmement de la RFA.

Michael Geyer partage en grande partie le point de vue de Doering-Manteuffel sur les opposants au réarmement de la RFA : ce n'est pas la majorité d'entre eux qui auraient été des militants pacifistes purs et durs – ces derniers ne représentant plutôt que 20 à 25 % de l'opinion publique ouest-allemande. Geyer approfondit néanmoins l'analyse de Doering-Manteuffel quant aux motivations de ces opposants. Certes, les années de l'immédiat après-guerre avaient laissé un très mauvais souvenir dans l'esprit de nombreux Allemands de l'Ouest ; malgré tout, le matérialisme et la recherche du confort matériel offert par la nouvelle société de consommation n'auraient pas constitué les éléments les plus importants de l'opposition au réarmement. Démontant les postulats de l'historiographie sur l'antimilitarisme et le pacifisme des Allemands d'après-guerre, Geyer soutient que l'objet de l'opposition était moins le réarmement lui-même que la façon dont le gouvernement Adenauer souhaitait le faire, c'est-à-dire en se contentant de fournir un contingent ouest-allemand à une armée alliée ou paneuropéenne. En fait, beaucoup d'anciens soldats de la Wehrmacht ressentaient la constitution d'une nouvelle armée ouest-allemande sous contrôle allié comme une offense à leur honneur et à leur

²⁰ Werner, p. 46.

²¹ Karl Holl, *Pazifismus in Deutschland*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988, p. 223.

intégrité. Par respect et attachement pour la Wehrmacht – dont on jugeait que les Alliés avaient injustement sali la réputation –, on souhaitait plutôt voir la reconstitution d'une véritable armée nationale allemande²². Ainsi, à l'origine de l'opposition de la majorité de la population ouest-allemande au réarmement de la RFA, on retrouvait un mélange complexe de déception, de rancœur et de nostalgie pour le Troisième Reich. Cette nostalgie pour le passé nazi engendra un profond problème de légitimité pour le nouvel État ouest-allemand : reconnaître cet État, c'était en quelque sorte renier son propre passé, avouer que ce que l'on avait accompli autrefois avait non seulement été vain, mais également répréhensible et diffamant. Le refus de reconnaître l'État entraînait donc le refus de remplir les obligations que celui-ci exigeait de ses citoyens²³. On ne s'étonnera d'ailleurs pas que le groupe d'hommes qui a dans un premier temps le plus fortement appuyé le droit à l'objection de conscience était celui des anciens soldats de la Wehrmacht ; les résultats d'un sondage de novembre 1951 montrèrent que 54 % d'entre eux approuvaient l'objection de conscience, alors que ce taux baissait à 46 % chez les civils²⁴.

Le déclenchement de la guerre de Corée n'affecta pas de manière significative la proportion d'Allemands de l'Ouest en faveur du réarmement de leur pays. Selon un sondage de l'institut EMNID, en janvier 1950, 75 % des répondants estimaient qu'il n'était pas « bien » (*richtig*) de servir dans l'armée comme soldat ; après le début de la guerre, en juin 1950, cette proportion de réponses négatives avait très légèrement baissée, mais ne descendit tout de même presque jamais sous la barre des 70 %²⁵. Bien qu'évidente, l'opposition d'une forte majorité de la population ouest-allemande à un éventuel réarmement n'aurait cependant pas été aussi forte que celle qui s'était manifestée après la Première Guerre mondiale, où un mouvement « Plus jamais de guerre » (*Nie-wieder-Krieg-Bewegung*) avait pu se développer pendant plusieurs années. Si les Allemands de l'Ouest n'ont manifesté qu'un antimilitarisme vague plutôt qu'une opposition ferme et organisée au réarmement de leur pays, ce serait en partie à cause des conditions de vie difficiles de l'immédiat après-guerre et du combat quotidien pour la

²² Geyer, « Cold War Angst », p. 382-385.

²³ *Ibid.*, p. 384-385.

²⁴ *Ibid.*, p. 387-388.

²⁵ *Ibid.*, p. 379.

survie qu'elles imposaient²⁶. Mais bientôt, l'écrasement des révoltes populaires en RDA (1953) et en Hongrie (1956) – et plus tard la construction du mur de Berlin (1961) – auraient fait prendre conscience des dangers qui menaçaient la RFA²⁷, et par conséquent fait évoluer l'opinion publique de manière définitive en faveur du réarmement. Ainsi, alors qu'ils formaient une forte majorité en 1950, les opposants au réarmement de la RFA n'étaient plus qu'une forte minorité en décembre 1956²⁸.

2.1.3 La division des Églises protestantes sur la question du réarmement

Contrairement aux autorités catholiques d'Allemagne, les dirigeants des Églises protestantes²⁹ étaient divisés sur la question du réarmement de la RFA. Selon Hans-Adolf Jabobsen, trois sensibilités principales se faisaient sentir au sein du protestantisme allemand. D'un côté se trouvaient des théologiens comme Walter Künneth et Helmut Thielicke, ou bien des évêques comme Hanns Lilje et Theophil Wurm, qui appuyaient sans réserve le projet de réarmement du gouvernement Adenauer. Après le choc qu'avait causé le déclenchement de la guerre de Corée, ce groupe soutenait l'idée qu'il était nécessaire de constituer des forces armées ouest-allemandes afin de protéger la RFA contre le danger soviétique. Plus au centre, des personnalités comme Otto Dibelius, le président du conseil de l'EKD, professaient de la retenue sur la question du réarmement afin d'éviter un éclatement de l'organisation qui rassemblait depuis peu les Églises protestantes d'Allemagne. Enfin, du côté opposé, on retrouvait les opposants au réarmement, tels que les membres du Conseil fraternel de l'Église confessante (*Bruderrat der Bekennenden Kirche*) et ceux de certaines Églises – surtout réformées –,

²⁶ Werner, p. 88-89.

²⁷ Georg Meyer, «Zur inneren Entwicklung der Bundeswehr bis 1960/61», dans Hans Ehlert *et al.*, *Anfänge westdeutscher Sicherheitspolitik 1945–1956*, t. 3 : *Die NATO-Option*, Munich, Oldenbourg, 1993, p. 872.

²⁸ Geyer, «Cold War Angst», p. 380.

²⁹ Depuis la conférence de Treysa de 1945, les Églises luthériennes, réformées et unies d'Allemagne s'étaient rassemblées au sein d'une organisation commune, l'*Evangelische Kirche in Deutschland* (Église évangélique en Allemagne). En allemand, cette organisation est la plupart du temps désignée par l'abréviation EKD.

qui croyaient qu'en raison de son incompatibilité avec la parole de l'Évangile, le réarmement devait être totalement rejeté³⁰.

Bien que l'éclatement de la guerre de Corée ait fait monter les tensions entre les camps antagonistes, il semble que ce fut dans un premier temps les opposants au réarmement qui eurent la haute main au sein de l'EKD³¹; dès avril 1950, le synode de l'organisation, tenu à Berlin-Weißensee, adopta une déclaration qui rompait avec la tradition séculaire des Églises protestantes allemandes, lesquelles considéraient auparavant la guerre non seulement comme un moyen approprié de régler les différends politiques, mais également comme un devoir patriotique³². De plus, pour la première fois dans l'histoire du protestantisme allemand, on établissait la primauté de la conscience chrétienne sur les devoirs envers l'État³³; ainsi, la déclaration demandait explicitement au gouvernement de la RFA de respecter les droits des objecteurs de conscience, et donnait également l'assurance à ces derniers que leur Église les soutiendrait dans leur démarche³⁴. Néanmoins, on peut considérer la déclaration finale du synode comme une formule de compromis entre les différents camps : même si tous s'entendaient pour rejeter l'héroïsation de la guerre³⁵ et sa justification à partir de principes chrétiens, cette déclaration n'appelait pas au rejet global et systématique de la conscription en temps de guerre³⁶. Quelques mois plus tard, au congrès ecclésiastique (*Kirchentag*) d'Essen du 27 août 1950, le conseil de l'EKD prit toutefois officiellement position sur la question du réarmement de la RFA en déclarant :

Nous ne pouvons pas approuver une remilitarisation de l'Allemagne, que ce soit à l'Ouest ou à l'Est. Le devoir de l'Église ne pourra toujours être que de prier encore et encore les puissances lourdement armées du monde de mettre

³⁰ Hans-Adolf Jacobsen, «Zur Rolle der öffentlichen Meinung bei der Debatte um die Wiederbewaffnung 1950–1955», dans Hans Buchheim *et al.*, *Aspekte der deutschen Wiederbewaffnung bis 1955*, Boppard am Rhein, Harald Boldt, 1975, p. 77.

³¹ Bernd W. Kubbig, *Kirche und Kriegsdienstverweigerung in der BRD*, Stuttgart, Kohlhammer, 1974, p. 19.

³² Johanna Vogel, *Kirche und Wiederbewaffnung. Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949–1956*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 83.

³³ *Ibid.*, p. 114.

³⁴ *Ibid.*, p. 113-114.

³⁵ *Ibid.*, p. 98.

³⁶ Kubbig, p. 17-18.

fin à leur épouvantable course aux armements et de chercher des solutions pacifiques aux problèmes politiques³⁷.

En novembre 1950, le conseil de l'EKD laissa toutefois entendre que la communauté de foi de tous les chrétiens protestants ne signifiait pas nécessairement une unité d'opinion politique. À partir de ce moment, les décisions prises par l'EKD furent de moins en moins influencées par les opposants au réarmement. Au synode d'Elbingerode d'octobre 1952, l'évêque Dibelius affirma même que les Églises ne devaient pas s'immiscer dans les questions qui étaient du ressort de l'État³⁸. Ces déclarations traduisaient un changement graduel de l'opinion au sein de l'EKD : bien qu'en privé, la majorité des membres de l'organisation aient émis de fortes réserves sur le réarmement de la RFA, ceux-ci considéraient de plus en plus qu'une telle mesure en valait tout de même la peine si elle permettait de contribuer à l'effort de défense occidental³⁹.

Des personnalités publiques liées à l'Église confessante (*Bekennende Kirche*) s'opposèrent toutefois publiquement à la formation d'une armée ouest-allemande, même sous contrôle des Alliés occidentaux. Gustav Heinemann, le ministre de l'Intérieur de la RFA, menaça par exemple de démissionner de son poste lorsqu'il apprit qu'Adenauer avait proposé au haut-commissaire McCloy de créer une force policière fédérale sans prendre la peine d'en avertir son cabinet ministériel. Malgré leurs divergences de vues sur le réarmement, Adenauer ne voyait pas d'un bon œil le départ de Heinemann car, à cette époque, ce dernier occupait une position très influente au sein du protestantisme allemand : il était non seulement président du synode général de l'EKD, mais aussi président du conseil de cette organisation. En entrant en conflit avec Heinemann, Adenauer craignait que les protestants ne tournent massivement le dos à la CDU/CSU, ce qui aurait conduit cette dernière à redevenir un parti confessionnel catholique comme l'était le Zentrum. Bien que quelques mois se soient écoulés avant qu'il ne prenne sa

³⁷ «*Einer Remilitarisierung Deutschlands können wir nicht das Wort reden, weder was den Westen noch was den Osten anbelangt. Die Pflicht der Kirche kann es immer nur sein, die schwergerüsteten Mächte der Welt wieder und wieder zu bitten, dem heillosen Wettrüsten ein Ende zu machen und friedliche Wege zur Lösung der politischen Probleme zu suchen.*» (Cité dans Kubbig, p. 19).

³⁸ Jacobsen, p. 77.

³⁹ Frederic Spotts, *The Churches and Politics in Germany*, Middletown (Conn.), Wesleyan University Press, 1973, p. 259.

décision, Heinemann choisit finalement de démissionner et de dévoiler au public la manœuvre secrète d'Adenauer⁴⁰.

Heinemann ne rejetait pas complètement l'idée d'une contribution militaire ouest-allemande à une organisation de défense occidentale. Cependant, un certain nombre d'objections, de nature autant pratique que morale, l'empêchaient d'approuver le projet de réarmement tel qu'il se profilait à l'horizon. Selon Heinemann, la question du réarmement ne pouvait être abordée avant que la RFA ne recouvre sa pleine souveraineté. S'il était impossible pour eux de discuter des modalités de leur participation au dispositif de défense commun sur un pied d'égalité avec les autres puissances, les Allemands de l'Ouest courraient le risque de servir éventuellement de chair à canon⁴¹. De plus, l'entrée éventuelle de la RFA dans l'OTAN risquerait de mettre en danger les chances d'une réunification de l'Allemagne. Enfin, Heinemann considérait moralement inacceptable le fait de réarmer les Allemands si rapidement après la fin du Troisième Reich. Comme beaucoup de membres de l'Église confessante, Heinemann croyait que la défaite de l'Allemagne et sa démilitarisation étaient en fait un jugement divin. À son avis, les Allemands devraient entreprendre une longue période de réflexion spirituelle avant de pouvoir reprendre les armes⁴². Après sa démission, Heinemann fonda, en novembre 1951, l'Association d'urgence pour la paix de l'Europe (*Notgemeinschaft für den Frieden Europas*); en novembre 1952, cette association devint le Parti populaire pan-allemand (*Gesamtdeutsche Volkspartei*). Même si la direction de l'EKD ne supportait pas entièrement le geste de Heinemann, elle ne le critiqua pas publiquement. Néanmoins, les résultats désastreux du parti aux élections fédérales de 1953 – il ne remporta que 1,3 % des suffrages⁴³ – contribuèrent à orienter l'EKD vers l'option du réarmement⁴⁴. Ce sont toutefois les critiques d'un autre opposant au réarmement de la RFA, le président de l'Église de Hesse-Nassau Martin Niemöller, qui motivèrent l'EKD à prendre une position de plus en plus ferme sur cette question⁴⁵. Niemöller soutenait en effet qu'il fallait tenir de nouvelles élections le plus tôt possible,

⁴⁰ Large, p. 75.

⁴¹ Werner, p. 198-199.

⁴² Large, p. 75.

⁴³ Michael Klein, *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.

⁴⁴ Dörfler-Dierken, p. 33.

⁴⁵ Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 105.

car ceux qui avaient voté pour la CDU/CSU au cours des élections fédérales de 1949 n'étaient à l'époque pas au courant que le gouvernement Adenauer considérerait le projet d'un réarmement⁴⁶.

Malgré ce bon nombre de voix discordantes, l'opposition au réarmement de la RFA ne disposa jamais de l'appui de la majorité des dirigeants des Églises protestantes⁴⁷. À la conférence de Berlin-Spandau du 17 novembre 1950, les luthériens menacèrent même de quitter l'EKD si l'organisation ne mettait pas fin aux activités politiques de Niemöller. Accordant toujours une grande importance à la doctrine des deux royaumes (*Zwei-Reiche-Lehre*)⁴⁸ développée par Luther, les dirigeants des Églises luthériennes pensaient que les autorités religieuses ne devaient pas prendre officiellement position dans les questions de politique. Et puisque, selon eux, le problème du réarmement de la RFA n'était pas à proprement parler de nature moral, théologique ou ecclésiastique, mais plutôt politique, les dirigeants des Églises luthériennes – ainsi qu'une bonne partie de ceux des autres Églises membres de l'EKD – estimaient qu'ils n'avaient donc pas à se prononcer sur cette question. Afin d'éviter l'implosion de l'EKD, Otto Dibelius demanda alors aux responsables des Églises de faire montre du plus de retenue possible en matière d'implication politique⁴⁹. Puisque ses membres ne parvenaient pas à adopter une position unanime sur la question du réarmement, le conseil de l'EKD adopta une déclaration de neutralité : «Le conseil sait que la communauté de foi ne signifie pas nécessairement l'unité des opinions politiques. À la question de savoir si un réarmement est inévitable ou non, on peut donc répondre, par la foi, de manière différente⁵⁰.»

⁴⁶ Kubbig, p. 20.

⁴⁷ Lutz Hoeth, *Die Evangelische Kirche und die Wiederbewaffnung Deutschlands in den Jahren 1945–1958*, Thèse de Ph.D. (Histoire), Université technique de Berlin, 2008, p. 299.

⁴⁸ Cette doctrine est aussi appelée «doctrine des deux glaives».

⁴⁹ Werner, p. 197.

⁵⁰ «*Der Rat weiß, dass die Gemeinschaft im Glauben nicht die Einheitlichkeit der politischen Urteile einschließt. Auch die Frage, ob eine wie immer geartete Wiederaufrüstung unvermeidlich ist, kann im Glauben verschieden beantwortet werden.*» (Cité dans Dörfler-Dierken, p. 33).

2.1.4 La doctrine traditionnelle de la guerre juste comme fondement du soutien catholique au réarmement de la RFA

Du côté de la hiérarchie catholique allemande, les prises de position sur les questions de défense furent, au cours des années 1950, principalement influencées par la doctrine traditionnelle de la guerre juste (*bellum justum*)⁵¹. Dans la théologie catholique, cette doctrine remontait jusqu'à l'Antiquité. Pour saint Augustin par exemple, le but de la guerre devait être de restaurer la paix et l'ordre juste des choses. Toutefois, ce Père de l'Église ne décrivit pas de manière systématique les conditions que devait présenter une guerre afin de pouvoir être qualifiée de «juste». Ce n'est que plus tard au cours du Moyen Âge, lorsque des penseurs scolastiques tels que saint Thomas d'Aquin eurent systématisé le droit naturel, que ces conditions furent spécifiées. Saint Thomas croyait que pour que l'on puisse qualifier une guerre de «juste», il fallait premièrement que celle-ci soit conduite par une autorité légitime, c'est-à-dire qu'elle devait être «un acte de l'autorité du prince et non l'initiative de personnes privées⁵²» (*auctoritas principis*); deuxièmement, il fallait que la guerre soit menée pour une juste cause, par exemple pour réparer une injustice (*causa justa*); troisièmement, l'intention des belligérants devait être honnête et droite (*intentio recta*), c'est-à-dire que ces derniers ne devaient pas nourrir d'intentions cachées et malhonnêtes⁵³. À partir de la formation des États-nations au XVI^e siècle, on prit cependant de plus en plus conscience que le concept de juste cause, s'il paraissait clair dans l'abstrait, se révélait en fait bien difficile à appliquer à des situations concrètes; lorsqu'il y a conflit entre deux belligérants, les torts à l'origine de ce conflit proviennent la plupart du temps des deux parties en présence, même si chacun ne voit que les torts de l'adversaire⁵⁴. Ainsi, l'Église eut de plus en plus de difficulté à empêcher deux nations chrétiennes se croyant chacune dans son droit de se

⁵¹ Wolfgang Krücken, dir., *Wehrdienst, Kriegsdienstverweigerung, Zivildienst: Katholische Stellungnahmen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Jahr 1974*, Munich-Mayence, Kaiser-Matthias-Grünwald-Verlag, p. 11.

⁵² Dominique Dubarle, «La sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations», dans Philippe Delhay, Yves Marie-Joseph Congar et Michel Peuchmaurd, dir., *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et spes"*, tome II : *Commentaires*, Paris, Cerf, 1967, p. 576.

⁵³ Dubarle, «La sauvegarde de la paix», p. 576-577.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 577-578.

faire la guerre⁵⁵. Mais ce n'est véritablement qu'à partir de la Première Guerre mondiale – que plusieurs considèrent comme la première guerre véritablement «moderne» – que la doctrine de la guerre juste commença à être remise en question au sein de l'Église catholique, en particulier par le pape Benoît XV⁵⁶.

Quant au pape Pie XII, étant donné que son pontificat fut tout entier placé sous le signe de la guerre, il n'est pas étonnant qu'il ait consacré une part considérable de sa réflexion à ce problème. Dans son message radiophonique de Noël 1944⁵⁷, Pie XII sembla dans un premier temps abandonner la doctrine traditionnelle de la guerre juste en déclarant qu'il jugeait dépassée l'idée selon laquelle la guerre serait un moyen adéquat pour résoudre les conflits entre les États⁵⁸. Mais dès la fin du second conflit mondial, il reconnut bien vite qu'en raison de la menace que représentait l'expansion du communisme dans un monde désormais nucléarisé, une condamnation de la guerre ne s'avérait plus suffisante pour assurer le maintien de la paix; il était alors selon lui plus approprié d'éveiller l'opinion publique du monde libre au danger qui la menaçait. Pie XII souligna ainsi le droit qu'avaient les États chrétiens de défendre leurs biens les plus précieux contre des agresseurs potentiels, et ce même au moyen de la guerre⁵⁹. Dans son message de Noël 1948, Pie XII prit donc cette fois-ci bien soin de ne pas condamner toute forme de guerre, affirmant plutôt que la seule réponse moralement acceptable à une guerre d'agression – qui est toujours condamnable⁶⁰ – ne pouvait être que la guerre défensive. Par la même occasion, il critiqua sévèrement la position de certains pacifistes qui rejettent absolument toute forme de guerre :

[...]Un peuple menacé ou déjà victime d'une injuste agression, s'il veut penser et agir chrétiennement, ne peut demeurer dans une indifférence passive; à plus forte raison la solidarité de la famille des peuples interdit-elle aux autres de se comporter comme de simples spectateurs dans une attitude

⁵⁵ Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 9-10.

⁵⁶ Sur l'implication de Benoît XV en faveur du rétablissement de la paix au cours de la Première Guerre mondiale, voir Nathalie Renoton-Beine, *La colombe et les tranchées : Benoît XV et les tentatives de paix durant la Grande Guerre*, Paris, Cerf, 2004; Francis Latour, *La Papauté et les problèmes de la paix pendant la Première Guerre mondiale*, Paris, L'Harmattan, 1996.

⁵⁷ Ce message sera traité plus en détail dans le sous-chapitre 3.1.1 de ce mémoire.

⁵⁸ Karl Hörmann, *Wehrdienst–Kriegsdienstverweigerung–gerechter Krieg?*, Augsburg, Winfried-Werk, 1971, p. 31.

⁵⁹ René Coste, *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, Paris, Aubier, 1962, p. 207-208 et 293.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 204.

d'impassible neutralité. [...] Appuyée sur Dieu et sur l'ordre établi par lui, la volonté chrétienne de paix est donc forte comme l'acier. Elle est d'une bien autre trempe que le simple sentiment d'humanité, trop souvent fait de pure impressionnabilité, qui ne déteste la guerre qu'à cause de ses horreurs et de ses atrocités, de ses destructions et de ses conséquences, et non à cause de ses injustices. [...] ⁶¹.

Bien que l'idée que Pie XII se faisait de la guerre défensive n'ait pas été des plus claires⁶², les messages de Noël 1944 et 1948 révèlent un durcissement de ton qui peut s'expliquer par la nouvelle donne idéologique de la Guerre froide; s'il semblait, dans son message de Noël 1944, s'être rapproché de l'idée que seule la légitime défense peut justifier un recours aux armes, Pie XII était bien revenu à une conception plus proche de la doctrine traditionnelle de la guerre juste dans son message de Noël 1948. Quoique ténue, la différence entre ces deux conceptions de la guerre nous semble pourtant essentielle : alors que le principe de légitime défense ne permet à un État d'avoir recours aux armes que dans la seule éventualité où il est effectivement agressé militairement par un autre État, la doctrine traditionnelle de la guerre juste admet également que la guerre puisse être employée de manière offensive, soit pour réparer une injustice ou pour s'en venger, ou bien de manière préventive, afin de protéger ses biens les plus précieux⁶³. Dans son message de Noël 1948, Pie XII soutenait implicitement une forme de guerre préventive – ou du moins préemptive⁶⁴ –, puisque la simple menace d'une agression éventuelle permettait de légitimer l'action militaire. En outre, Pie XII prit soin de parler

⁶¹ Pie XII, «Radiomessage au monde (24 décembre 1948)», dans Robert Kothen, dir., *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, tome 1 : 1948, Paris-Louvain, Éditions Labergerie-Éditions Warny, 1950, p. 455.

⁶² Coste, *Le problème du droit de guerre*, p. 279-280.

⁶³ Robert W. Tucker, *Just War and Vatican Council II. A Critique*, New York, The Council on Religion and International Affairs, 1966, p. 41, note 29.

⁶⁴ Le concept de guerre «préemptive» (*preemptive war*) est de plus en plus populaire depuis que le gouvernement américain y a eu recours pour justifier son invasion de l'Irak au printemps 2003. Selon les tenants de ce concept, ce type de guerre serait différent de la guerre préventive : alors que celle-ci serait une réponse stratégique afin d'enrayer une menace potentielle sur le long terme – et serait donc pratiquement indéfendable d'un point de vue moral –, celle-là viserait plutôt à se défendre dès que des indices sûrs permettent de craindre une attaque imminente de la part d'un ennemi. La guerre «préemptive» serait par conséquent à rapprocher de l'acte de légitime défense. À ce sujet, voir entre autres Christian Nadeau et Julie Saada, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 75-81; David Grondin, «Guerre préemptive/Guerre préventive», dans Alex Mcleod *et al.*, *Relations internationales. Théories et concepts*, 3^e éd., Montréal, Athéna Éditions, 2008, p. 206-210.

d'agression «injuste», laissant possiblement entendre qu'il existe des guerres offensives qui peuvent être justes, comme celles dont la visée est préventive⁶⁵.

Dans les débats sur la question du réarmement, le message de Noël 1948 du pape Pie XII représenta pour les catholiques allemands un point de repère capital. Toutefois, l'influence que ce message exerça ne fut pas immédiate. Dans un premier temps, malgré le blocus de Berlin et le réarmement de la zone d'occupation soviétique, la majeure partie de l'opinion catholique ouest-allemande ne se sentait pas encore assez menacée pour soutenir le réarmement de la RFA. Après avoir fait l'expérience de la guerre, la situation politique du moment – quoique tendue – paraissait par contraste comme peu préoccupante. On estimait qu'il existait bien d'autres problèmes immédiats plus importants que celui du réarmement, comme par exemple la situation des millions de personnes déplacées⁶⁶. Ce n'est qu'en juillet 1950, au cours du *Katholikentag* (Congrès des catholiques allemands) du diocèse de Cologne – qui se tint alors dans la ville de Bonn –, que le message radiophonique prononcé par Pie XII la veille de Noël 1948 refit surface. Le cardinal Frings, l'archevêque du diocèse de Cologne, y fit alors référence dans un sermon en soutenant que la paix ne pouvait être maintenue durablement que par le respect de l'ordre voulu par Dieu. S'il arrivait que cet ordre soit menacé, les États avaient selon lui non seulement le droit, mais aussi le devoir de le restaurer. En Allemagne, c'était la première fois qu'un évêque faisait ainsi référence au message papal de 1948. Selon Anselm Doering-Manteuffel, le cardinal Frings n'offrait, du point de vue de l'Église, rien de plus qu'une explication de la doctrine catholique du droit naturel, car il ne faisait pas référence à des situations politiques concrètes. Néanmoins, en rappelant la position de l'Église catholique sur la guerre et la paix alors que la question du réarmement de la RFA commençait à se poser, son sermon équivalait en fait

⁶⁵ Bien qu'il n'emploie pas le terme «guerre préemptive», René Coste nous semble défendre l'idée que c'est ce type de guerre – et non la guerre préventive en tant que telle – que Pie XII légitimait en cas de menace de la part d'un ennemi. En effet, Coste insiste sur le fait que la guerre préventive, qu'il associe à une *realpolitik* à la Machiavel, a toujours été rejetée par la doctrine catholique, et donc par Pie XII. D'où, à notre avis, la confusion qu'il attribue à la position de Pie XII sur la guerre défensive. Puisque la distinction établie entre les concepts de guerre préventive et «préemptive» ne semblait pas répandue à l'époque dont nous traitons dans cette étude – cette distinction n'est d'ailleurs pas encore reconnue par tous –, nous désignons ces deux formes de guerre offensive par l'expression «guerre préventive».

⁶⁶ Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 71-72.

à une prise de position politique brûlante d'actualité⁶⁷. Le cardinal Frings fit ensuite paraître dans son diocèse un mémoire intitulé *Christliche Grundsätze über Krieg und Kriegsdienste (Principes chrétiens sur la guerre et le service militaire)*, dans lequel il rappelait les conditions que devait remplir une guerre pour pouvoir être qualifiée de «juste» selon la doctrine catholique. Le cardinal prenait ensuite une position critique sur le droit à l'objection de conscience; même s'il considérait que la Loi fondamentale⁶⁸ était théologiquement juste en déclarant qu'on ne devait pas contraindre quelqu'un à agir contre sa conscience, le cardinal avançait aussi qu'il pouvait être facile pour un individu peu scrupuleux de se servir de cet argument pour éviter d'accomplir son devoir⁶⁹. Bien que le cardinal Frings eût fait parvenir son mémoire à l'ensemble des rédactions de la presse catholique, l'effet que ce document semble avoir exercé fut d'abord limité. À l'époque, hormis le *Rheinischer Merkur*, la presse catholique allemande était unanimement hostile à toute idée de réarmement de la RFA. Anselm Doering-Manteuffel note néanmoins que la revue *Mann in der Zeit*, dont le tirage atteignait jusqu'à 500 000 exemplaires⁷⁰, abandonna soudainement son opposition au réarmement pour se ranger derrière la position du cardinal Frings⁷¹. Les journaux paroissiaux, qui n'avaient pas abordé la question du réarmement jusqu'alors, adoptèrent eux aussi la position défendue par le cardinal, contribuant à véhiculer les idées de son mémoire chez les fidèles des diverses paroisses⁷².

Même si l'ensemble de la population ouest-allemande – dont les catholiques formaient près de la moitié –, manifesta dans un premier temps une hostilité certaine envers les projets de réarmement d'Adenauer, les opposants catholiques à ce réarmement paraissaient néanmoins peu nombreux en comparaison de leurs homologues protestants⁷³. Alice Holmes Cooper explique la faible présence des catholiques dans les mouvements pacifistes par le fait que, contrairement aux Églises protestantes, la

⁶⁷ Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 85-86.

⁶⁸ La reconnaissance du droit à l'objection de conscience contenue dans la Loi fondamentale sera traitée dans le sous-chapitre 2.2.2 de ce mémoire.

⁶⁹ Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 88-89.

⁷⁰ Rahden, «Wie Vati die Demokratie lernte», p. 125.

⁷¹ Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 86-87.

⁷² Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 91.

⁷³ Alice Holmes Cooper, *Paradoxes of Peace: German Peace Movements since 1945*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996, p. 67.

hiérarchie catholique n'associait pas la question de la culpabilité allemande à celle du réarmement de la RFA⁷⁴. Cooper écrit qu'«il serait difficile d'imaginer les catholiques de cette époque soutenir, comme c'était le cas dans les cercles pacifistes des Églises protestantes, que Dieu exigeait [des Allemands] de s'abstenir de toute activité militaire en signe de repentir pour le passé⁷⁵.» Comme le fit en novembre 1952 Helene Wessel, ancienne présidente du Zentrum et l'une des «mères» de la Loi fondamentale, on pourrait également attribuer le faible nombre d'opposants catholiques au réarmement de la RFA à la forte pression que l'Église exerçait sur ses fidèles afin de les contraindre à appuyer les politiques de défense du gouvernement Adenauer⁷⁶.

Un certain nombre de catholiques s'engagèrent tout de même activement contre le rétablissement d'une armée en RFA; cependant, en raison de la trop grande diversité de leurs positions théologiques et politiques – ainsi que de la force et de l'unité des partisans du réarmement –, il n'y eut jamais de collaboration de grande ampleur dans l'opposition catholique au réarmement⁷⁷. Celle-ci était surtout portée par des individus isolés, comme l'écrivain Reinhold Schneider⁷⁸, la pacifiste Klara Fassbinder et des journalistes de la gauche catholique comme Walter Dirks et Eugen Kogon⁷⁹. L'un des opposants catholiques au réarmement les plus connus fut probablement le dominicain Franziskus Maria Stratmann, qui ramena à la vie l'Union pacifiste des catholiques allemands (*Friedensbund Deutscher Katholiken*) vers la fin d'avril 1948⁸⁰. S'appuyant sur la pensée du cardinal Ottaviani, Stratmann croyait que la doctrine de la guerre juste était complètement dépassée, se révélant inapplicable aux guerres modernes. Selon lui, il existait une différence quantitative et qualitative entre les guerres d'autrefois, basées sur l'affrontement d'armées de mercenaires et de volontaires, et les guerres totales actuelles,

⁷⁴ Cooper, p. 63-65; Kubbig, p. 94.

⁷⁵ Cooper, p. 67.

⁷⁶ Werner, p. 323-324.

⁷⁷ Bernhard Hecke, «Katholische Friedensgruppen in Westdeutschland zwischen 1945–1955: Brüche, Kontinuitäten», dans Johannes Horstmann, dir., *75 Jahre katholische Friedensbewegung in Deutschland. Zur Geschichte des „Friedensbundes Deutscher Katholiken“ und von „Pax Christi“*, Schwerte, Katholische Akademie Schwerte, 1995, p. 118.

⁷⁸ Sur les fondements religieux de l'opposition de Reinhold Schneider au réarmement de la RFA, voir Anselm Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 165-170.

⁷⁹ Cooper, p. 67-68.

⁸⁰ Jörg Seiler, «Friedensbund Deutscher Katholiken oder Pax Christi? Das friedenspolitische Engagement von Franziskus Maria Stratmann (1947–1951)», dans Detlef Bald et Wolfram Wette, dir., *Friedensinitiativen in der Frühzeit des Kalten Krieges 1945–1955*, Essen, Klartext, 2010, p. 98.

dans lesquelles les armées sont formées de conscrits. Le service militaire obligatoire lui apparaissait en outre absurde, car non seulement il représenterait une très grande injustice pour l'individu, mais aussi, en exigeant la militarisation de la société – et par conséquent la guerre totale⁸¹ –, il causerait plus de dommages qu'il ne permettrait d'en éviter. Stratmann pensait que l'Église catholique devait se prononcer clairement et ouvertement contre le principe du service militaire obligatoire, puisque sa doctrine condamnait la participation à une guerre injuste. Selon lui, cette condamnation – et plus généralement une éducation à la paix – devait en outre être intégrée aux catéchismes destinés à la jeunesse, ouvrages dont il dénonçait la tendance croissante à minimiser les conséquences de la guerre⁸².

Les catéchismes catholiques allemands minimisaient-ils vraiment les conséquences de la guerre, comme le soutenait Stratmann? Étant donné que, jusqu'à la fin des années 1960, les questions relatives à la guerre et à la paix n'ont occupé qu'une place somme toute assez marginale à l'intérieur de ces catéchismes, le jugement porté par Stratmann semble justifié. Ainsi, l'*Einheitskatechismus* («Catéchisme unifié») de 1925, premier catéchisme adopté par l'ensemble des diocèses catholiques d'Allemagne⁸³, n'abordait le problème de la guerre que dans la partie consacrée à la présentation du 5^e commandement, lequel énonce : «Tu ne tueras pas!» Comme le faisaient généralement les catéchismes catholiques dans cette partie, l'*Einheitskatechismus* mentionnait les trois exceptions admises par la doctrine catholique à ce commandement : «Il est permis de tuer un être humain : aux autorités comme punition d'un crime grave, 2. à celui en situation de légitime défense, 3. au soldat pour la défense de la patrie⁸⁴.»

En ce qui concerne la présentation du problème de la guerre et de la paix, le *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*⁸⁵ (*Catéchisme catholique des diocèses d'Allemagne*), qui vint remplacer l'*Einheitskatechismus* en 1955, ne présentait

⁸¹ Seiler, p. 92.

⁸² *Ibid.*, p. 93-96.

⁸³ À l'exception de l'archidiocèse de Fribourg et de son diocèse suffragant de Rottenburg.

⁸⁴ «Einen Menschen zu töten ist erlaubt: 1. der Obrigkeit zur Bestrafung eines schweren Verbrechens, 2. jedem in gerechter Notwehr, 3. dem Soldaten zur Verteidigung des Vaterlandes.» (*Einheitskatechismus*, p. 47).

⁸⁵ En allemand, on emploie le plus souvent l'abréviation *KKBD* pour désigner ce catéchisme.

pas de différences notables d'avec ce dernier; comme lui, il se contentait de mentionner les trois exceptions au 5^e commandement :

Dieu ne veut pas que nous soyons livrés sans la moindre défense aux agressions injustes. C'est pourquoi en cas de légitime défense, chacun a le droit de se défendre lui-même ou de défendre quelqu'un d'autre, et ce faisant de blesser ou même de tuer l'agresseur si cela se révèle nécessaire. – Il est permis à l'autorité civile de punir les crimes graves par la mort. – Dans une guerre juste, il est permis aux soldats de tuer les soldats ennemis au combat⁸⁶.

Si les trois exceptions au 5^e commandement évoquées par le *KKBD* étaient les mêmes que celles de l'*Einheitskatechismus*, on note toutefois, outre l'accent particulier mis sur le droit à la légitime défense, des variations dans le choix des mots utilisés pour présenter ces exceptions. Parmi ces variations, les plus frappantes sont la disparition du terme «patrie» (*Vaterland*) et la mention du concept de «guerre juste». Alors que l'*Einheitskatechismus* liait la guerre à un devoir patriotique (la défense de la patrie), le *KKBD* marquait plutôt un retour à une conception pré-nationale de la guerre, celle mise de l'avant par la doctrine traditionnelle de la guerre juste. L'évocation de cette doctrine peut s'expliquer par l'importance qu'y attachaient le pape Pie XII et la hiérarchie catholique allemande au milieu des années 1950. Comme nous l'avons vu, le message de Noël 1948 de Pie XII, qui avait exercé une grande influence sur le catholicisme allemand d'après-guerre, encourageait à revenir à une conception traditionnelle de la guerre. Quant à la disparition du mot «patrie», on pourrait simplement se demander s'il était possible pour des Allemands, une décennie seulement après la fin de la Seconde Guerre mondiale, d'associer la guerre à un idéal patriotique. En RFA à tout le moins, cela ne semble pas avoir été le cas⁸⁷.

La lecture d'un catéchisme étranger contemporain du *KKBD*, le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* dans sa version de 1947, permet de confirmer les particularités que nous avons décelées dans le *KKBD*; le catéchisme français présentait en effet les

⁸⁶ «Gott will nicht, daß wir ungerechten Angriffen schutzlos preisgegeben sind. Darum darf jeder in gerechter Notwehr sich und andere verteidigen und dabei den Angreifer sogar verwunden oder töten, wenn es nötig ist. – Die Obrigkeit darf schwere Verbrechen mit dem Tode bestrafen. – Den Soldaten ist es in einem gerechten Kriege erlaubt, die feindlichen Soldaten im Kampfe zu töten.» (*Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1955, p. 235).

⁸⁷ Nous aborderons plus en détail l'emploi du mot «patrie» (*Vaterland*) dans les catéchismes au sous-chapitre 3.3.3 de ce mémoire.

trois exceptions au 5^e commandement de manière beaucoup plus similaire à celle de l'*Einheitskatechismus* qu'à celle du *KKBD* : « Il est quelquefois permis de tuer : 1° Pour punir un criminel condamné par un tribunal ; 2° Pour défendre sa patrie contre l'ennemi ; 3° Pour se défendre soi-même contre un malfaiteur quand on ne peut pas sauvegarder sa vie autrement⁸⁸. » Comme l'*Einheitskatechismus*, le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* associait l'usage de la violence à la défense de la patrie plutôt qu'à l'idée de guerre juste.

2.2 La création de la Bundeswehr, l'introduction du service militaire obligatoire et la question de l'arme nucléaire (1955-1958)

2.2.1 La Bundeswehr, une armée de « citoyens en uniforme »

Nous avons vu précédemment que les amendements apportés au plan Pleven par Charles Spofford avaient permis de créer un consensus parmi les Alliés occidentaux au sujet des modalités du réarmement de la RFA. Ce plan amendé prévoyait la mise sur pied d'une armée ouest-européenne formée de contingents provenant des différents États-membres d'une éventuelle Communauté européenne de défense (CED)⁸⁹. Mais suite à toute une série de débats houleux, l'Assemblée nationale française refusa finalement, en août 1954, de ratifier le traité de la CED. Bien qu'il eût envisagé cette possibilité, Adenauer fut tout de même choqué par la décision de l'Assemblée nationale française. En effet, il en était venu à considérer cette communauté de défense comme le futur pivot de sa politique étrangère. Plusieurs virent cependant l'échec de la CED d'un bon œil : désormais, on pourrait concentrer ses efforts directement sur l'intégration de la RFA dans l'OTAN. Afin de mieux faire accepter cette idée à la France, Anthony Eden, alors ministre des Affaires étrangères britannique, eut l'idée d'avoir recours au pacte de Bruxelles ; conclu en 1948 entre le Royaume-Uni, la France et les pays du Benelux, ce

⁸⁸ *Catéchisme à l'usage des diocèses de France, présenté aux enfants et aux maîtres par le chanoine Quinet et le chanoine Boyer*, Tour, Mame, 1947, p. 251.

⁸⁹ Sur le projet de CED, voir le sous-chapitre 2.1.1 de ce mémoire.

pacte de défense mutuelle servait à garantir la sécurité de l'Europe occidentale contre la menace soviétique. Puisque le pacte de Bruxelles liait les États-membres pour une durée de 50 ans, la France se voyait assurée sur le long terme d'une assistance militaire du Royaume-Uni en cas de différends avec la RFA⁹⁰. Après que les modalités d'entrée de la RFA – mais également de l'Italie – au sein du pacte de Bruxelles furent réglées lors de la conférence de Londres (28 septembre-3 octobre 1954), les accords de Paris du 23 octobre 1954 permirent à la RFA non seulement d'intégrer l'Union de l'Europe occidentale et l'OTAN, mais également d'acquiescer enfin sa pleine souveraineté⁹¹.

Une fois cette étape franchie, la RFA put procéder à la mise sur pied de ses propres forces armées. Celles-ci – que l'on baptisa *Bundeswehr*⁹² – furent créées sous l'égide de Theodor Blank et de son «bureau»⁹³, l'*Amt Blank*⁹⁴. Cette organisation – qui porta tout d'abord le nom de *Zentrale für Heimatdienst* – avait été fondée au cours de l'été 1950 à la suite du refus de la Haute commission alliée d'entériner la création de forces de police fédérales paramilitaires (*Bundespolizei*). Si la Haute commission avait à l'époque jugé que le projet de police d'Adenauer contrevenait aux accords de démilitarisation, rien n'empêchait selon elle que la RFA n'élabore un programme permettant d'augmenter la sécurité à l'intérieur de ses frontières⁹⁵. Quelque temps après la ratification des accords de Paris, l'*Amt Blank* devint officiellement, en juin 1955, le ministère de la Défense⁹⁶.

Avant que les premiers soldats ne soient recrutés, Blank souhaitait ancrer la nouvelle armée ouest-allemande dans une solide infrastructure juridique; mais Adenauer était d'un tout autre avis : désirant renforcer sa crédibilité en prouvant aux puissances de l'OTAN que la RFA était capable de se montrer à la hauteur de ses promesses en matière militaire, il exigeait que les forces armées soient opérationnelles le plus

⁹⁰ Large, p. 212-215 ; Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 237.

⁹¹ Large, p. 232-233.

⁹² En français, on pourrait traduire *Bundeswehr* par «Forces de défense fédérales».

⁹³ L'appellation officielle de l'*Amt Blank* était *Dienststelle des Beauftragten des Bundeskanzlers für die mit der Vermehrung der alliierten Truppen zusammenhängenden Fragen* (Bureau du responsable auprès du chancelier des questions concernant l'augmentation des troupes alliées).

⁹⁴ Pour plus de détails sur l'*Amt Blank*, voir Dieter Krüger, *Das Amt Blank. Die schwierige Gründung des Bundesministeriums für Verteidigung*, Fribourg-en-Brisgau, Rombach, 1993; Montecue J. Lowry, *The Forge of West German Rearmament. Theodor Blank and the „Amt Blank“*, Francfort-sur-le-Main–New York, Peter Lang, 1990.

⁹⁵ Large, p. 56-60.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 235.

rapidement possible. En outre, Adenauer voulait faire adopter une loi sur les modalités du recrutement des soldats volontaires avant les prochaines élections fédérales, car il était convaincu que la question du service militaire obligatoire monopoliserait le débat à son désavantage. Lorsqu'elle reçut le projet de loi soumis par Adenauer et Blank, la commission juridique du Bundestag jugea néanmoins que celui-ci se révélait tellement imprécis qu'il en était inconstitutionnel : on n'y mentionnait ni la limite du nombre de soldats à recruter ni les tâches que ceux-ci auraient à accomplir. La réponse d'Adenauer à la décision du comité d'examen demeura célèbre : «Ne soyez pas si légalistes⁹⁷!» Quant à la commission de sécurité du Bundestag, elle reprocha au chancelier de vouloir commencer le recrutement des soldats avant même que le parlement n'ait adopté une loi définissant légalement leurs droits et leurs devoirs dans une société démocratique⁹⁸. La majorité des députés du Bundestag étaient également de cet avis : ils exigeaient que la série d'amendements constitutionnels qui avaient été introduits en 1954 afin de donner le droit au gouvernement de recruter des soldats soit complétée par une seconde série d'amendements, qui codifieraient cette fois-ci minutieusement la place de la nouvelle armée au sein de l'État⁹⁹. Le gouvernement Adenauer dut céder ; le 1^{er} avril 1956, une Loi sur le statut juridique des soldats (*Soldatengesetz*) entra en vigueur. En plus de donner son nom à la nouvelle armée ouest-allemande (*Bundeswehr*), cette loi définit avec précision les devoirs – mais également les droits – des soldats¹⁰⁰.

Cette insistance de la majorité parlementaire à ancrer solidement la Bundeswehr dans le nouvel ordre démocratique laisse entrevoir le consensus qui existait alors en RFA sur la nécessité de rejeter les pratiques autoritaires de la Wehrmacht. On croyait que ces pratiques avaient engendré une éthique de l'obéissance aveugle¹⁰¹ envers les supérieurs hiérarchiques, qui avait amené les soldats à accomplir des actes criminels¹⁰². Au sein de l'*Amt Blank*, un groupe d'officiers s'attela donc à la tâche d'élaborer une réforme de

⁹⁷ «*Seien Sie nicht so juristisch!*».

⁹⁸ Large, p. 235-238.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 248.

¹⁰⁰ Large, p. 251.

¹⁰¹ Il sera question de l'obéissance aveugle envers les supérieurs hiérarchiques dans le sous-chapitre 3.4.4 de ce mémoire.

¹⁰² Klaus Naumann, «The Battle Over “Innere Führung”», dans James S. Corum, dir., *Rearming Germany*, Brill, Leyde-Boston, 2011, p. 206.

l'esprit militaire allemand. Parmi eux se trouvaient Johann Adolf von Kielmansegg, Ulrich de Maizière, Heinz Karst et le comte Wolf von Baudissin¹⁰³. Considéré comme le véritable «père» de cette réforme militaire¹⁰⁴, Baudissin en synthétisa les principaux éléments dans le concept d'*Innere Führung*. Très difficilement traduisible¹⁰⁵, ce concept est défini dans le règlement interarmées ZDv 10/1 (*Innere Führung*) de la Bundeswehr comme «l'instrument qui garantit la mise en œuvre dans la Bundeswehr des normes et des valeurs inscrites dans la Loi fondamentale. Elle représente les principes de liberté, de démocratie et d'État de droit au sein des forces armées. Son modèle est le citoyen en "uniforme"¹⁰⁶.»

Les exigences de Baudissin en matière militaire reposaient sur des conceptions éthiques très élevées. Pour Baudissin, il fallait à tout prix éviter que la nouvelle armée ouest-allemande ne soit dirigée, comme cela avait été le cas dans la Reichswehr et la Wehrmacht, par des techniciens conformistes et «apolitiques». On devait plutôt insuffler à cette armée un esprit nouveau; inspiré par les idéaux les plus nobles des réformateurs prussiens du début du XIX^e siècle – comme Scharnhorst et Gneisenau –, cet esprit associerait aux connaissances scientifiques modernes en matière de leadership les exigences d'une société démocratique et pluraliste fondée sur le règne du droit¹⁰⁷. Le désir de combattre du soldat ne devait dorénavant plus provenir uniquement de la discipline et de l'esprit de corps, mais aussi – et surtout – de son identification avec la société dont il devait assurer la défense¹⁰⁸. Pour que le soldat devienne une partie intégrante de cette société, il ne fallait donc plus qu'il perde ses droits civiques fondamentaux et que l'entraînement militaire exige de lui une obéissance aveugle envers ses supérieurs hiérarchiques. Une armée fondée sur une telle obéissance à l'autorité

¹⁰³ Large, p. 180-181.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 177.

¹⁰⁵ Le concept d'*Innere Führung* a déjà été rendu par de nombreuses expressions, comme par exemple «conduite intérieure», «leadership intérieur», «leadership moral», «leadership indépendant», «boussole morale interne», «éducation morale». La version française du règlement interarmées ZDv 10/1 traduit quant à elle *Innere Führung* par l'expression «formation morale et civique».

¹⁰⁶ Règlement interarmées ZDv 10/1. *Innere Führung* (Formation morale et civique), version française, 2008, p. 7.

¹⁰⁷ Schwarz, p. 290.

¹⁰⁸ Large, p. 183.

apparaissait comme une contradiction avec une démocratie de citoyens mûrs et responsables¹⁰⁹.

Les principes éthiques mis de l'avant par Baudissin portaient grandement l'influence du christianisme luthérien¹¹⁰; comme la plupart de ses collaborateurs, Baudissin était en effet un protestant qui cherchait à tirer des leçons des erreurs – ou de l'abstention – politiques du protestantisme allemand à l'époque de la République de Weimar et du Troisième Reich¹¹¹. De par ses expériences passées, Baudissin avait acquis la conviction qu'il fallait insuffler un esprit chrétien dans l'ensemble des institutions publiques ouest-allemandes¹¹². Ce ne sont toutefois pas que les luthériens qui accueillirent positivement la réforme proposée par Baudissin et son équipe : dès 1955, l'idéal du «citoyen en uniforme» suscita en effet un grand enthousiasme au sein de la presse catholique¹¹³.

2.2.2 *Le problème du droit à objection de conscience*

Si toutes les tendances politiques ouest-allemandes – des chrétiens aux sociaux-démocrates, en passant par les libéraux, les fédéralistes et les partisans du Zentrum – s'entendaient sur la nécessité de soumettre de futures forces armées au contrôle serré du parlement¹¹⁴, la manière dont seraient recrutés les nouveaux soldats était loin de faire consensus. Pour le gouvernement Adenauer, plusieurs arguments justifiaient le choix d'une armée de conscrits plutôt que celui d'une armée de métier. Au départ, outre le besoin d'adapter le contingent ouest-allemand aux structures de la CED – dont la plupart des États-membres disposaient d'armées de conscrits –, on soulignait également que c'était ce type d'armée qui convenait le mieux à une société démocratique¹¹⁵. Néanmoins, le manque flagrant de volontaires motivait aussi le choix d'une armée fondée sur la conscription; au cours de sa première année d'existence, la Bundeswehr se

¹⁰⁹ Schwarz, p. 290.

¹¹⁰ Dörfler-Dierken, p. 23.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 34.

¹¹² Large, p. 179-180.

¹¹³ Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 248.

¹¹⁴ Schwarz, p. 292.

¹¹⁵ Werner, p. 362-363.

révéla dans l'incapacité d'atteindre ses objectifs de recrutement, car une forte proportion des volontaires avaient été jugés inaptes au service militaire. Ainsi, sur les 260 000 recrues potentielles de l'année 1955-1956, 85 000 durent être rejetées pour ce motif¹¹⁶. Afin de remplir les quotas de recrues que l'on s'était fixés, l'introduction d'un service militaire obligatoire apparaissait comme de plus en plus inévitable. Le 19 mars 1956, le Bundestag adopta donc une deuxième modification à l'article 73 de la Loi fondamentale (*Zweite Wehrgänzung*), qui introduisit le service militaire obligatoire pour tous les citoyens masculins âgés de plus de 18 ans. Quelques mois plus tard, une Loi sur le service militaire obligatoire (*Wehrpflichtgesetz*) vint préciser les modalités de ce devoir civique.

Même si, avec l'introduction de la doctrine de l'*Innere Führung*, la Bundeswehr avait rompu avec l'autoritarisme de la tradition militaire allemande, ce ne sont pas tous les opposants au réarmement de la RFA qui se rallièrent à l'idée d'un service militaire obligatoire. Dans leur refus de porter les armes, les objecteurs de conscience ouest-allemands pouvaient d'ailleurs s'appuyer sur la Loi fondamentale; au cours de leurs délibérations, les membres du Conseil parlementaire avaient en effet jugé important d'inclure la liberté religieuse parmi le catalogue des droits fondamentaux. À la demande d'une députée social-démocrate, on avait ajouté à l'article consacré à la liberté religieuse une disposition sur le droit à l'objection de conscience au service militaire. Cette disposition allait devenir le paragraphe 3 de l'article 4 de la Loi fondamentale¹¹⁷ : «§ 3 Nul ne doit être astreint contre sa conscience au service armé en temps de guerre. Les modalités sont définies par une loi fédérale¹¹⁸.» Si le droit à l'objection de conscience fut ainsi enchâssé dans un article consacré originellement à la liberté religieuse, c'est que dans la formulation du premier paragraphe de cet article, la liberté religieuse était intimement liée à la liberté de conscience : «§ 1 La liberté de croyance et de conscience et la liberté de professer des croyances religieuses et philosophiques sont

¹¹⁶ Large, p. 245.

¹¹⁷ Volker Möhle et Christian Rabe, *Kriegsdienstverweigerer in der BRD. Eine empirisch-analytische Studie zur Motivation der Kriegsdienstverweigerer in den Jahren 1957–1971*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1972, p. 14.

¹¹⁸ «§ 3 Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden. Das Nähere regelt ein Bundesgesetz.» (Loi fondamentale pour la République fédérale d'Allemagne, article 4, § 3).

inviolables¹¹⁹.» Ainsi, selon la Loi fondamentale, un gouvernement qui obligerait ses citoyens à accomplir des actes que leur conscience leur interdit formellement contreviendrait à la primauté de la conscience, dont le jugement ne peut pas être considéré comme juste ou erroné¹²⁰.

La Loi sur le service militaire obligatoire, adoptée en juillet 1956, contenait elle aussi des dispositions protégeant les objecteurs de conscience dans leur décision. S'inscrivant dans la continuité du paragraphe 3 de l'article 4 de la Loi fondamentale, le paragraphe 25 de la nouvelle loi énonçait :

Celui qui, pour des raisons de conscience, s'oppose à l'utilisation des armes entre les États, et par conséquent refuse d'accomplir le service militaire armé, doit accomplir un service alternatif à l'extérieur de la Bundeswehr. Il peut à sa demande effectuer son service militaire sans arme à l'intérieur de la Bundeswehr¹²¹.

Au point de vue juridique, le paragraphe 25 de la Loi sur le service militaire obligatoire vint mettre fin au flou qui existait auparavant sur la question du droit à l'objection de conscience. De plus, la nécessité d'accomplir un service alternatif pour la communauté se voyait clairement établie. Par le paragraphe 26 de cette loi, il fut décidé que pour déterminer si un demandeur entrait réellement dans la catégorie des objecteurs de conscience, celui-ci devait passer devant un comité d'examen (*Prüfungsausschuß*) qui évaluerait sa personnalité dans son ensemble ainsi que son comportement en matière de morale¹²². Ce n'est que dans le cas où le demandeur se déclarait opposé à la violence en toutes circonstances que le comité d'examen reconnaissait à ce dernier le droit à l'objection de conscience. L'objecteur de conscience «sélectif» (ou «occasionnel»), c'est-à-dire qui ne s'opposait pas systématiquement à l'usage de la violence mais qui,

¹¹⁹ «§1 Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.» (Loi fondamentale pour la République fédérale d'Allemagne, article 4, § 1).

¹²⁰ Dieter Hesselberger, *Das Grundgesetz. Kommentar für die politische Bildung*, 13^e éd., Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung, 2003, p. 93.

¹²¹ «Wer sich aus Gewissensgründen der Beteiligung an jeder Waffenanwendung zwischen den Staaten widersetzt und deshalb den Kriegsdienst mit der Waffe verweigert, hat statt des Wehrdienstes einen zivilen Ersatzdienst außerhalb der Bundeswehr zu leisten. Er kann auf seinen Antrag zum waffenlosen Dienst in der Bundeswehr herangezogen werden.» (Cité dans Tade Matthias Spranger, «BVerfGe 12, 45 ff. – Kriegsdienstverweigerung. Zur Gewissensentscheidung im Sinne des Art. 4 III», dans Jörg Menzel, dir., *Verfassungsrechtsprechung: Hundert Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts in Retrospektive*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, p. 118).

¹²² Kubbig, p. 71.

pour des raisons politiques, refusait de participer à une guerre spécifique, ne se voyait pas reconnu pas le paragraphe 25 de la Loi sur le service militaire obligatoire¹²³.

Tout au long du débat sur le réarmement de la RFA, les Églises protestantes s'engagèrent pour une législation libérale en matière de droit à l'objection de conscience¹²⁴; alors que certains théologiens protestants comme Walter Künneth et Helmut Thielicke s'opposaient au recours à ce droit pour justifier l'exemption du service militaire¹²⁵, le conseil de l'EKD adopta au cours du *Kirchentag* d'Essen d'août 1950 la déclaration suivante : «Dans tous les cas, celui qui, par égard pour sa conscience chrétienne, refuse d'accomplir le service militaire armé, doit être libre de maintenir sa conscience intacte¹²⁶.» En outre, dans sa *Recommandation sur la réglementation légale pour la protection des objecteurs de conscience (Ratschlag zur gesetzlichen Regelung des Schutzes der Kriegsdienstverweigerer)*, parue en décembre 1955, l'EKD non seulement confirma la légitimité de l'objection de conscience, mais elle affirma également qu'elle s'opposait au refus de ce droit pour les objecteurs «sélectifs»¹²⁷ et aux examens de conscience pour vérifier la sincérité d'un demandeur. Selon la position prise par l'EKD, la conscience ne pouvait d'aucune façon être considérée comme justiciable¹²⁸.

De son côté, l'Église catholique s'était toujours montrée moins favorable à une armée formée sur la base du service militaire obligatoire qu'à une armée de métier. Dans l'encyclique *Praeclara gratulationis publicae* de 1894, le pape Léon XIII avait soutenu que l'introduction du service militaire obligatoire entraînait de graves problèmes, tels que la course aux armements, des guerres, des hausses d'impôts ainsi que des entraves à la liberté professionnelle des individus¹²⁹. Pendant la Première Guerre mondiale, le pape

¹²³ Kubbig, p. 79.

¹²⁴ Joseph Rován, «Les Églises dans la République fédérale d'Allemagne 1945-1966», dans Gilbert Krebs, dir., *L'Allemagne de Konrad Adenauer : rénovation et restauration en République fédérale d'Allemagne entre 1949 et 1966*, Asnières, Institut d'allemand d'Asnières-Université de la Sorbonne nouvelle, 1982, p. 182.

¹²⁵ Kubbig, p. 71-72.

¹²⁶ «In jedem Fall aber muß derjenige, der um seines christlichen Gewissens willen den Dienst mit der Waffe verweigert, die Freiheit haben, sein Gewissen unverletzt zu erhalten.» (Cité dans Jacobsen, p. 77).

¹²⁷ Martin Greschat, *Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945-1963*, Paderborn, Schöningh, 2010, p. 256-257.

¹²⁸ Kubbig, p. 72-73.

¹²⁹ Hörmann, p. 90.

Benoît XV s'était quant à lui montré favorable à l'abolition du service militaire obligatoire, croyant que cette institution était l'une des causes principales de l'aggravation des guerres¹³⁰. Malgré ce dédain du service militaire obligatoire, l'Église catholique demeura dans l'ensemble plutôt hostile à l'objection de conscience. Selon la doctrine traditionnelle de la guerre juste, à laquelle l'Église adhérait encore à cette époque, il n'était pas possible d'invoquer sa conscience pour refuser le service militaire armé lorsqu'il était exigé par un gouvernement légitime¹³¹. Ainsi, non seulement Pie XII ne se prononça jamais contre le service militaire obligatoire¹³², mais il confirma aussi, dans son allocution de Noël 1956, le rejet de l'objection de conscience¹³³ :

[...] Il est manifeste que dans les circonstances présentes peut se vérifier dans une nation le cas où, une fois devenu vain tout effort pour la conjurer, la guerre pour se défendre efficacement et avec espoir de succès contre d'injustes attaques, ne pourrait être considérée comme illicite. Si donc une représentation populaire et un gouvernement élu au suffrage libre, dans une nécessité extrême, avec les moyens légitimes de politique extérieure et intérieure, établissent des mesures de défense et exécutent les dispositions qu'ils jugent nécessaires, ils se comportent également d'une manière qui n'est pas immorale, en sorte qu'un citoyen catholique ne peut faire appel à sa propre conscience pour refuser de prêter les services et de remplir les devoirs fixés par la loi. [...] ¹³⁴.

Pour René Coste, le message radiophonique de Pie XII était certes motivé par la situation mondiale critique provoquée par l'insurrection de Budapest et la crise de Suez, mais il avait aussi pour objectif de répondre aux inquiétudes de la jeunesse allemande, qui hésitait à accepter l'obligation du service militaire¹³⁵.

Malgré tout, l'Église catholique allemande dut reconnaître le droit à l'objection de conscience, car non seulement ce droit préoccupait de nombreux catholiques, mais aussi la Loi fondamentale le protégeait explicitement. Il fallut donc préciser la doctrine morale et théologique en matière d'objection de conscience. L'Église le fit en

¹³⁰ Dominique Dubarle, «Le Schéma XIII et la guerre», dans Karl Rahner *et al.*, *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution Gaudium et Spes. Commentaires du Schéma XIII*, Tours, Mame, 1967, p. 344.

¹³¹ Hans-Richard Reuter, «Kriegsdienstverweigerung. II. Ethisch», *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4^e éd., Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, vol. 4, col. 1773.

¹³² Coste, *Le problème du droit de guerre*, p. 364.

¹³³ Krücken, p. 11.

¹³⁴ Pie XII, «Message de Noël (23 décembre 1956)», dans Simon Delacroix, dir., *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, vol. IX : 1956, Saint-Maurice (Suisse), Éditions Saint-Augustin, 1958, p. 765-766.

¹³⁵ Coste, *Le problème du droit de guerre*, p. 375.

considérant qu'un tel droit protégeait en fait des individus sincères, mais qui se trouvaient dans l'erreur. Selon elle, on pouvait ainsi s'attendre à ce que les catholiques allemands n'aient pas recours au droit à l'objection de conscience, car ils étaient en mesure de connaître la vérité par l'intermédiaire de la doctrine catholique. En effet, puisque le devoir du catholique est d'orienter sa conscience sur la doctrine de l'Église, et que cette doctrine permet la guerre dans certaines situations, le catholique ne pouvait pas refuser le service militaire pour des raisons de conscience. D'un point de vue statistique, cette affirmation semble pouvoir se vérifier : en 1960, les catholiques ne représentaient que 23 % des objecteurs de conscience ouest-allemands, et parmi eux, seulement 5,9 % eurent recours à des motifs religieux pour justifier leur refus du service militaire¹³⁶. La prise en considération de la proportion totale des objecteurs de conscience parmi les premières cohortes de conscrits amène toutefois à relativiser l'importance de ces chiffres : à la fin des années 1950, environ seulement 0,5 % de l'ensemble des conscrits se prévalurent de leur droit constitutionnel à l'objection de conscience, ce qui étonna d'ailleurs la direction de la Bundeswehr. Ce n'est qu'à partir du milieu des années 1960 – en particulier à partir de 1968 – que le nombre d'objecteurs de conscience augmenta de façon significative en RFA¹³⁷.

Au milieu des années 1950, la presse catholique soutenait dans l'ensemble l'instauration du service militaire obligatoire; cependant, elle soulignait également que l'armée ouest-allemande devrait en tout temps demeurer sous le contrôle du pouvoir civil et qu'elle ne devrait jamais plus être considérée comme l'«école de la nation»¹³⁸. En RFA, c'est surtout au jésuite Johannes Hirschmann que l'on doit d'avoir défendu la doctrine traditionnelle de la guerre juste et la nécessité du service militaire obligatoire¹³⁹. Hirschmann soutenait que l'Église ne pouvait reconnaître la légitimité de l'objection de conscience que dans un seul cas : celui où une guerre se révélait objectivement injuste¹⁴⁰. Les interventions de Hirschmann créèrent un certain malaise

¹³⁶ Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 236.

¹³⁷ Kubbig, p. 62-63.

¹³⁸ Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 245.

¹³⁹ Pour un bon résumé de sa pensée sur la guerre juste, le service militaire obligatoire et l'objection de conscience, voir Johannes Hirschmann, «Zur Diskussion um die Wehrdienstpflicht», *Stimmen der Zeit*, vol. 159 (décembre 1955), p. 203-216.

¹⁴⁰ Krücken, p. 11.

dans l'opinion publique, car son apologie des politiques du gouvernement Adenauer était trop évidente. En 1956, lors du débat au Bundestag sur l'adoption de la Loi sur le service militaire obligatoire, Hirschmann souligna la légitimité – et même la nécessité – pour un État d'assurer sa propre défense contre un agresseur. Hirschmann affirmait que s'il ne réagissait pas à l'agression qu'il subissait, l'État se rendrait coupable des sévices que pourraient subir ses citoyens. Par conséquent, l'État avait selon lui le droit d'exiger que ces derniers accomplissent un service militaire si une armée de volontaires ne s'avérait pas suffisante pour assurer la défense de tous. On ne s'étonnera donc pas que Hirschmann ait jugé que la résistance non-violente à une attaque injuste, telle que prônée par les pacifistes, était incompatible avec la doctrine de l'Église catholique¹⁴¹.

De leur côté, comment les catéchismes catholiques allemands qui se sont succédé ont-ils abordé les questions relatives au service militaire obligatoire et au droit à l'objection de conscience? Puisqu'il ne contenait aucune section consacrée à la présentation des devoirs civiques – auxquels appartient le service militaire obligatoire – l'*Einheitskatechismus* de 1925 n'abordait aucune de ces deux questions. Néanmoins, même si une telle section avait été présente dans l'*Einheitskatechismus*, on peut douter que le service militaire obligatoire y eût été évoqué : ce dernier n'existait pas dans la République de Weimar de 1925, qui disposait de la Reichswehr, une armée de métier. De son côté, même s'il évitait de l'appeler par son nom, le *KKBD* de 1955 abordait brièvement le service militaire obligatoire; dans la liste des devoirs qui incombent aux citoyens d'un État, il mentionnait que ces derniers « [...] doivent payer leurs impôts et être prêts, en cas de danger, à défendre leur pays, même au péril de leur vie¹⁴² ». Malgré sa brièveté et son manque de clarté, cette affirmation impliquait néanmoins que tous les citoyens d'un État seraient potentiellement obligés, en cas de guerre, de prendre les armes pour défendre leur pays. Dans son commentaire du *KKBD*, Tiberius Burger était quant à lui plus explicite sur la signification de ce passage du catéchisme. Au sujet des devoirs de l'État, Burger écrivait : « L'État peut également être menacé par un autre État. Et alors? Les citoyens doivent le protéger. L'État appelle sous les drapeaux les

¹⁴¹ Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*, p. 234-236.

¹⁴² «[...] sie müssen die Steuern bezahlen und bereit sein, in Gefahr ihr Land auch mit ihrem Leben zu verteidigen.» (*KKBD*, p. 225).

hommes aptes au combat, les entraîne tout d'abord au maniement des armes et leur donne ensuite l'ordre de défendre l'État, à la guerre, au péril de leur vie¹⁴³.» On comprend donc que le catéchisme de 1955, quoique réservé sur la question, s'exprimait en faveur – ou du moins sur la légitimité – d'une forme de service militaire obligatoire, ne serait-ce que celle de la conscription en temps de guerre.

Le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* de 1947 présentait d'une manière similaire à celle du *KKBD* les devoirs du citoyen envers l'État : «[L]es principaux devoirs civiques sont de payer l'impôt, de défendre sa patrie, même au prix de son sang, de remplir avec conscience son devoir électoral¹⁴⁴». Néanmoins, contrairement au *KKBD*, le catéchisme français mettait un accent particulièrement prononcé sur le devoir du sacrifice de sa vie pour la patrie. Dans un élan patriotique à la formulation quelque peu paradoxale, cet ouvrage déclarait : «La guerre en effet est un très grand malheur, parce qu'elle entraîne trop facilement l'injustice, la haine, la violence et de la douleur pour tout le monde. En cas de guerre vous devez faire tout votre devoir et sacrifier votre intérêt personnel à l'intérêt de tous jusqu'à donner votre vie pour la patrie¹⁴⁵.» Comme on peut s'en douter, il aurait été difficile de trouver un tel éloge du sacrifice patriotique dans un catéchisme allemand d'après-guerre. Au chapitre 3 de ce mémoire, nous verrons d'ailleurs que l'une des plus grandes différences entre le *KKBD* et le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* résidait dans la présence ou non de caractères patriotiques.

Quant à la question de l'objection de conscience, aucun de ces deux catéchismes n'en touchaient mot. Dans le cas du *KKBD*, le moment de sa parution pourrait très bien expliquer ce silence; en 1955, la Bundeswehr n'était encore qu'une armée de volontaires. Ce n'est qu'en juillet 1956, avec l'adoption de la Loi sur le service militaire obligatoire, que celle-ci devint une armée de conscrits. En RFA, la question de

¹⁴³ «Der Staat kann auch von einem andern bedroht werden. Was dann?... Die Bürger müssen ihn verteidigen. Der Staat beruft die wehrfähigen Männer zum Wehrdienst ein, übt sie zuerst im Gebrauch der Waffen und gibt ihnen den Befehl, den Staat mit dem Einsatz des Lebens zu verteidigen im Krieg.»(Tiberius Burger, *Lehrstunden zum katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands*, vol. 3, Ratisbonne, Pustet, 1956, p. 132).

¹⁴⁴ *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, p. 250.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 255.

l'objection de conscience ne commença donc à consister un véritable enjeu que quelques temps seulement après la parution du *KKBD*.

2.2.3 Le débat sur l'acquisition de l'arme nucléaire par la Bundeswehr

Lorsqu'elle ratifia les accords de Paris en 1955, la RFA s'était engagée à renoncer définitivement à la fabrication d'armes ABC (atomiques, biologiques et chimiques) ainsi qu'à celle de vecteurs nucléaires (missiles, sous-marins, bombardiers longue portée)¹⁴⁶. Au cours de la conférence de Londres de septembre-octobre 1954, Adenauer avait même prêté un serment dans lequel il avait promis que son pays renonçait «tout à fait volontairement» à la production de ce type d'armes¹⁴⁷. Selon Susanna Schrafstetter, cette renonciation n'était cependant pas tout à fait volontaire, car elle était surtout imposée de l'extérieur par les Alliés; elle constituait en fait une manifestation de l'opprobre que le passé nazi avait jeté sur l'Allemagne¹⁴⁸. La forte réticence des Alliés à voir la RFA se doter de l'arme nucléaire, ainsi que le serment qu'Adenauer avait porté à cet effet, laissaient donc croire que la RFA ne rejoindrait pas le club des puissances nucléaires dans un avenir rapproché¹⁴⁹.

L'arrivée de Franz Joseph Strauß au ministère de la Défense modifia cette perspective. Ayant auparavant occupé le poste de ministre de l'énergie atomique, Strauß montrait un grand intérêt pour la question de l'armement nucléaire. La méfiance que les scientifiques entretenaient envers Strauß se vit justifiée lorsque celui-ci proposa au groupe de recherche sous la direction de Werner Heisenberg de travailler sur un projet de défense nucléaire franco-allemand. Ne désirant pas contribuer à la nucléarisation de leur pays, les physiciens de l'Institut Max-Planck de Göttingen, où travaillait le groupe de Heisenberg, décidèrent de réagir le plus rapidement possible à la proposition de

¹⁴⁶ Marc Cioc, *Pax Atomica: The Nuclear Defense Debate in West Germany during the Adenauer Era*, New York, Columbia University Press, 1988, p. xviii-xix.

¹⁴⁷ Large, p. 218-219.

¹⁴⁸ Susanna Schrafstetter, «Auschwitz and the Nuclear *Sonderweg*: Nuclear Weapons and the Shadow of the Nazi Past», dans Philipp Gassert et Alan E. Steinweis, dir., *Coping with the Nazi Past: West German Debates on Nazism and Generational Conflict, 1955–1975*, New York, Berghahn Books, 2006, p. 309.

¹⁴⁹ Cioc, p. 74.

Strauß; à l'automne 1956, treize d'entre eux décidèrent de lui écrire afin de lui demander de déclarer publiquement que le gouvernement fédéral n'avait pas l'intention de produire ou de stationner des ogives nucléaires sur le territoire ouest-allemand. En cas de réponse négative de la part de Strauß, les physiciens menaçaient de rendre public le contenu de leur lettre¹⁵⁰. En janvier 1957, Strauß reçut le groupe de physiciens à Bonn; même s'il leur assura qu'il n'envisageait pas l'acquisition de l'arme atomique sur une base nationale pour la RFA, Strauß soutenait qu'il était impératif que les forces de l'OTAN stationnées en Europe se dotent d'un arsenal nucléaire de grande envergure¹⁵¹.

Alors que certains scientifiques hésitaient toujours à faire une sortie publique, une série d'événements rapprochés convainquit plusieurs d'entre eux de franchir le pas¹⁵². Tout d'abord, au cours d'une conférence de presse tenue le 5 avril 1957, le chancelier Adenauer commit une bétise en déclarant aux journalistes : «Faites donc la distinction entre les armes nucléaires tactiques et celles de grande puissance. Les armes tactiques ne sont rien d'autre que l'évolution de l'artillerie. Bien entendu, nous ne pouvons pas renoncer à ce que nos troupes suivent les développements les plus récents en matière d'armements¹⁵³.» Par cette déclaration troublante, Adenauer donnait l'impression de ne pas être du tout conscient de la différence fondamentale qui existe entre les armes conventionnelles et les armes nucléaires. Ensuite, au début d'avril 1957, les Américains installèrent leurs missiles de moyenne portée sur le territoire de la RFA, et Strauß visita la France pour rallier le gouvernement de ce pays à l'idée d'un projet de recherche nucléaire conjoint¹⁵⁴. À l'initiative de Carl Friedrich von Weizsäcker et de Walter Gerlach, un congrès de l'Association des sociétés de physique allemandes (*Verband deutscher Physikalischer Gesellschaften*) fut alors organisé à Bad Nauheim pour mettre au point un manifeste de protestation à la politique nucléaire d'Adenauer et

¹⁵⁰ Hans Karl Rupp, *Außerparlamentarische Opposition in der Ära Adenauer. Der Kampf gegen die Atombewaffnung in den fünfziger Jahren*, Cologne, Pahl-Rugenstein, 1970, p. 76-77.

¹⁵¹ Cioc, p. 75-76.

¹⁵² Rupp, p. 77.

¹⁵³ «*Unterscheiden Sie doch die taktischen und die großen atomaren Waffen. Die taktischen Waffen sind nichts weiter als die Weiterentwicklung der Artillerie. Selbstverständlich können wir nicht darauf verzichten, daß unsere Truppen auch in der normalen Bewaffnung die neueste Entwicklung mitmachen.*» (Konrad Adenauer, *Erinnerungen 1955-1959*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1967, p. 296).

¹⁵⁴ Cioc, p. 76.

de Strauß¹⁵⁵. Dix-huit scientifiques – dont les plus célèbres d’Allemagne – y apposèrent leur signature¹⁵⁶. Les médias baptisèrent le groupe de signataires les «Dix-huit de Göttingen» (*Göttingen 18*). Par ce surnom, on liait ces physiciens aux Sept de Göttingen (*Göttingen 7*), un groupe de professeurs qui, en 1837, avait été expulsés de l’université de cette ville après avoir eux aussi rédigé un manifeste polémique¹⁵⁷.

Suite à la publication du manifeste de Göttingen, une campagne de protestation baptisée *Kampf dem Atomtod* (Lutte contre la mort atomique) se forma à l’initiative du SPD et avec l’appui des syndicats et de certains représentants des Églises protestantes. Calquée sur la *Campaign for Nuclear Disarmament* (CND) britannique, mais plus hiérarchisée, la campagne *Kampf dem Atomtod* put se préserver de l’infiltration par les groupes communistes, mais se priva par la même occasion de l’activisme provenant de la base militante et du soutien des intellectuels ouest-allemands influents. Les objectifs de la campagne étaient directement extraits du programme du SPD : une Bundeswehr sans armes atomiques, un traité sur l’interdiction des essais nucléaires, une Europe centrale dénucléarisée et un désarmement général¹⁵⁸. Au cours du printemps et de l’été 1958, cette campagne donna lieu, dans des centaines de villes ouest-allemandes, aux plus grandes manifestations depuis la fondation de la RFA ; ainsi, à Hambourg seulement, un rassemblement réunit plus de 150 000 participants¹⁵⁹. Mais c’est en Rhénanie-du-Nord–Westphalie qu’eurent lieu le plus grand nombre de manifestations, car une élection régionale devait y être tenue au cours du mois de juillet. Le SPD voulait se servir de la campagne *Kampf dem Atomtod* comme d’un ballon d’essai : si l’opposition de la population à la politique atomique d’Adenauer leur permettait de remporter des élections régionales, les sociaux-démocrates pourraient utiliser cette opposition au cours des prochaines élections fédérales¹⁶⁰. Bien que les manifestations d’avril et de mai aient laissé croire à un soutien massif au sein de la population, la campagne *Kampf dem*

¹⁵⁵ Rupp, p. 77-78.

¹⁵⁶ Cioc, p. 76.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 203, note 14.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 118.

¹⁵⁹ Ulli Jäger et Michael Schmid-Vöhringer, *»Wir werden nicht Ruhe geben...« Die Friedensbewegung in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1982. Geschichte, Dokumente, Perspektiven*, Tübingen, Verein für Friedenspädagogik, 1982, p. 15-16.

¹⁶⁰ Cioc, p. 119.

Atomtod commença cependant à battre de l'aile à partir de juin. Dans l'ensemble, environ seulement 500 000 personnes avaient pris part aux manifestations organisées dans le cadre de la campagne : le mouvement avait pris de l'ampleur rapidement, mais avait reflué avant de véritablement devenir un mouvement de masse¹⁶¹. Aux élections de juillet, pour la première fois dans un *Land* où la social-démocratie était bien implantée, la CDU remporta donc la victoire avec une majorité absolue¹⁶². L'intérêt suscité par la question de l'arme nucléaire au sein de l'opinion publique diminua par la suite de plus en plus, en particulier à partir du milieu des années 1960; à ce moment, cette question ne suscitait des débats qu'à l'intérieur d'un cercle restreint de politiciens, de journalistes et de scientifiques¹⁶³. Selon Michael Geyer, l'opposition à l'acquisition d'armes nucléaires par la Bundeswehr représenta malgré tout la plus forte des trois vagues de protestations antimilitaires que connut la RFA; selon les résultats de deux sondages effectués en mai-juin 1958, environ 72 % des répondants étaient opposés à l'acquisition d'armements nucléaires par la Bundeswehr, alors qu'environ seulement 13 % y étaient favorables¹⁶⁴.

Au cours du débat public que provoqua la question atomique, les Églises catholique et protestantes d'Allemagne adoptèrent des positions divergentes¹⁶⁵; si la hiérarchie catholique dans son ensemble appuya pleinement la politique du gouvernement Adenauer¹⁶⁶, le synode de l'EKD défendit quant à lui une position plus nuancée. En juin 1956, ce synode vota ainsi une déclaration théologique qui exhortait les scientifiques impliqués dans la conception d'armes nucléaires à ne pas utiliser la raison et le savoir que Dieu a offert aux hommes pour créer des armes d'extermination de masse. Plus tard, en février 1958, les fraternités (*Bruderschaften*) de l'EKD, dont la théologie était essentiellement calviniste, demandèrent au synode de prendre clairement position sur dix thèses qu'elles avaient rédigées pour dénoncer les armes atomiques¹⁶⁷. Les dirigeants de l'EDK craignaient que, s'ils refusaient de se prononcer dans ce sens,

¹⁶¹ Cioc, p. 122 et 131.

¹⁶² *Ibid.*, p. 130-131.

¹⁶³ Schrafstetter, p. 316.

¹⁶⁴ Geyer, «Cold War Angst», p. 392.

¹⁶⁵ Rovin, p. 182-183.

¹⁶⁶ Cooper, p. 68.

¹⁶⁷ Jäger et Schmid-Vöhringer, p. 15.

les fraternités n'appellent à la création d'une nouvelle Église confessante, ce qui aurait provoqué un éclatement de l'EKD¹⁶⁸. Toutefois, comme cela avait été le cas lors des débats sur la question du réarmement de la RFA, la majorité luthérienne de l'EKD, profondément attachée à la doctrine des deux règnes, trouvait que les dix thèses étaient trop radicales¹⁶⁹ et que les politiques nucléaires dépassaient le cadre de compétences des Églises¹⁷⁰. Le synode ne condamna donc pas expressément l'utilisation des armes nucléaires, mais exprima tout de même son désir de voir la Bundeswehr éviter de faire leur acquisition¹⁷¹.

Sur la question de l'arme nucléaire, tout comme sur celle du droit à l'objection de conscience, la position catholique s'inscrivait dans la continuité de la doctrine traditionnelle de la guerre juste. Ainsi, l'épiscopat allemand ne pensait pas que les armes atomiques devaient être considérées d'une manière différente de celle des armes conventionnelles¹⁷². En mai 1958, sept théologiens catholiques allemands¹⁷³ se demandèrent par exemple s'il serait légitime d'avoir recours à l'arme nucléaire pour se défendre des prétentions hégémoniques de l'URSS¹⁷⁴. S'appuyant sur une déclaration que Pie XII avait formulée en 1953, ces théologiens soutenaient que le communisme soviétique refusait toute forme de coexistence avec d'autres croyances ou idéologies, menaçant par là même l'existence des autres peuples¹⁷⁵. Le groupe de théologiens en vint à la conclusion que même devant une telle menace, l'utilisation de l'arme atomique serait immorale si les conséquences qu'elle engendrait étaient incontrôlables. Pour justifier le désir du gouvernement Adenauer d'acquérir ce type d'armes, les théologiens eurent alors recours à l'argument suivant : puisque la majorité des scientifiques étaient selon eux d'avis que les effets négatifs produits par l'arme nucléaire n'échappaient pas

¹⁶⁸ Hoeth, p. 271.

¹⁶⁹ Jäger et Schmid-Vöhringer, p. 15 ; Kubbig, p. 46-47.

¹⁷⁰ Cioc, p. 114.

¹⁷¹ Spotts, p. 263-264.

¹⁷² Cooper, p. 68.

¹⁷³ Ces théologiens étaient Alfons Auer, Richard Egenter, Heinz Fleckenstein, Johannes B. Hirschmann, Josef Höffner, Nikolaus Monzel et Eberhard Welty.

¹⁷⁴ «Christliche Friedenspolitik und atomare Aufrüstung», *Herder-Korrespondenz*, 12 (1957/1958), p. 395-397. On trouvera une reproduction de ce document dans Heinz Hürten, dir., *Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie, 1945–1962*, Paderborn, Schöningh, 1991, p. 111-117.

¹⁷⁵ Heinz-Gerhard Justenhoven, «Die friedensethische Debatte im deutschen Katholizismus seit 1950», dans Wilhelm Damberg et Antonius Liedhegener, dir., *Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik*, Münster, Aschendorff, 2006, p. 233-234.

au contrôle des hommes, son utilisation ne serait par conséquent pas nécessairement immorale¹⁷⁶.

La défense de la politique atomique d'Adenauer ne faisait cependant consensus ni parmi les théologiens, ni parmi les catholiques allemands en général. Pour Franz Klüber par exemple, la déclaration du groupe de sept théologiens était en quelque sorte une falsification de la position réelle de Pie XII sur l'arme nucléaire¹⁷⁷, car ce pape avait posé deux critères pour évaluer la moralité d'un emploi défensif des armes de destruction massive : le principe de la pesée des intérêts (*Güterabwägungsprinzip*) et celui de la contrôlabilité des conséquences du recours à l'arme atomique (*Kontrollierbarkeit des Einsatzes von Atomwaffen*). Selon le premier de ces principes, lorsque les préjudices causés par la guerre défensive sont incomparablement plus grands que ceux causés par l'injustice de la guerre d'agression, il peut s'avérer nécessaire d'endurer cette injustice plutôt que de se défendre. Le second principe s'applique quant à lui aux conséquences à long terme de l'emploi de l'arme nucléaire : s'il est impossible de prévoir quelle sera l'étendue des dommages causés par ce type d'armes, on doit alors éviter d'y avoir recours¹⁷⁸. Deux figures bien connues du catholicisme allemand de l'époque, le juriste Ernst-Wolfgang Böckenförde et le philosophe Robert Spaemann, critiquèrent eux aussi vertement la position défendue par les théologiens en faveur de l'arme nucléaire, en particulier celle du jésuite Gustav Grundlach¹⁷⁹. Ce dernier soutenait que le droit à l'autodéfense contre les criminels est absolu et autorise par conséquent l'emploi de tout moyen jugé nécessaire pour assurer sa propre protection, sans qu'il soit nécessaire de prendre en considération les répercussions possibles de ces moyens¹⁸⁰.

Au sein du catholicisme allemand, si l'épiscopat se montrait en général favorable à l'arme nucléaire, et que les théologiens ne s'entendaient pas entre eux sur la position à adopter sur la question, les simples fidèles étaient quant à eux en grande majorité

¹⁷⁶ Franz Klüber, *Katholiken und Atomwaffen. Die katholische Kriegsethik und ihre Verfälschung durch die Deutsche Bischofskonferenz*, Cologne, Pahl-Rugenstein, 1984, p. 48-49.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 48-49.

¹⁷⁸ Klüber, p. 13-15.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 50-51.

¹⁸⁰ Daniel Gerster, *Friedensdialoge im Kalten Krieg. Eine Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik 1957-1983*, Francfort-sur-le-Main, Campus, 2012, p. 41.

opposés à l'acquisition d'une telle arme par la Bundeswehr. Seuls ceux fréquentant la messe régulièrement – comme c'était le cas du côté protestant – avaient tendance à appuyer la politique atomique du gouvernement Adenauer¹⁸¹. En définitive, ce que révèlent les dissensions des catholiques allemands au sujet de l'acquisition de l'arme atomique, ce sont les débuts d'une certaine remise en cause de la doctrine de la guerre juste.

2.3 Le concile Vatican II et la remise en question de la doctrine traditionnelle de la guerre juste (1962-1965)

2.3.1 L'encyclique Pacem in terris (1963) et la constitution pastorale Gaudium et spes (1965)

En janvier 1959, quelques mois seulement après son élection, le pape Jean XXIII annonça son intention de convoquer un concile œcuménique dans le but de procéder à un *aggiornamento* de l'Église catholique¹⁸². Pour ce pape, une telle mise à jour s'avérait indispensable pour que l'Église puisse être en mesure répondre aux défis du monde moderne. Après une phase préparatoire, la dizaine de commissions chargées de rédiger des «schémas» à soumettre au vote des pères conciliaires sur des thématiques variées (par exemple le dogme, la liturgie, l'apostolat des laïcs) amorcèrent leur travail en novembre 1960.

La première des quatre sessions plénières du II^e concile œcuménique du Vatican s'ouvrit à Rome le 11 octobre 1962; lors de la cérémonie d'ouverture, environ 2500 cardinaux, évêques et supérieurs religieux étaient présents à la basilique Saint-Pierre. Les trois autres sessions du concile eurent lieu à chaque automne jusqu'en 1965. Les quelque 300 commissions et sous-commissions de théologiens et d'évêques qui révisèrent les 70 schémas élaborés par les diverses commissions préparatoires réduisirent ceux-ci au nombre de 20. Au fil des discussions et des nombreuses

¹⁸¹ Geyer, «Cold War Angst», p. 396.

¹⁸² Pour un aperçu global de l'histoire du concile Vatican II, voir Giuseppe Alberigo, dir., *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965)*, Paris, Cerf, 1997-2005. 5 tomes.

réécritures, ces schémas devinrent les 16 documents conciliaires proclamés à la fin du concile. Parmi ceux-ci, les plus importants étaient les quatre constitutions conciliaires : la constitution dogmatique sur l'Église (*Lumen gentium*), la constitution dogmatique sur la Révélation divine (*Dei verbum*), la constitution sur la sainte Liturgie (*Sacrosanctum concilium*) et la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (*Gaudium et spes*)¹⁸³.

Avec la constitution pastorale *Gaudium et spes*, l'Église catholique abandonna officiellement son rapport de méfiance envers le monde moderne – dont le *Syllabus* de Pie IX avait représenté le meilleur exemple – pour adopter une attitude d'ouverture et de solidarité avec les hommes de son temps. C'est dans cet esprit que ce document consacra tout son dernier chapitre à l'un des problèmes les plus préoccupants de l'époque : celui de la guerre et de la paix. S'appuyant en grande partie sur les déclarations de l'encyclique *Pacem in terris*, publiée par Jean XXIII en avril 1963, *Gaudium et spes* n'avait toutefois pas pour objectif de remplacer cette encyclique, mais plutôt d'en soutenir les enseignements par un certain nombre de précisions doctrinales¹⁸⁴.

L'encyclique *Pacem in terris* et la constitution pastorale *Gaudium et spes* exercèrent une influence capitale sur le nouveau catéchisme qui parut en RFA à la fin des années 1960. Dans un chapitre consacré à la présentation du 4^e commandement, une partie de la leçon n° 108 du catéchisme *glauben–leben–handeln*, intitulée «Völker und Staaten» («Peuples et États»), résumait en une page et demie les principaux enseignements sur la guerre et la paix contenus dans ces deux documents. Par rapport à l'*Einheitskatechismus* de 1925 et au *KKBD* de 1955, qui n'accordaient chacun que quelques lignes aux problèmes relatifs à la guerre et à la paix, le catéchisme *glauben–leben–handeln* leur consacrait une place considérable. Même la comparaison avec des ouvrages étrangers fait ressortir la particularité du nouveau catéchisme allemand. À titre d'exemple, alors qu'elle abordait quelque peu le sujet de la paix, la série catéchistique québécoise *Viens vers le Père* laissait complètement de côté le problème de la guerre et

¹⁸³ Roger Aubert, «Vatican (Ile concile du)», *Encyclopaedia Universalis*, 6^e éd., Paris, Encyclopaedia Universalis, 2008, vol. 24, p. 450-454.

¹⁸⁴ Dubarle, «La sauvegarde de la paix», p. 571.

ce qu'avait déclaré à ce sujet le concile Vatican II¹⁸⁵. Quant au «catéchisme hollandais»¹⁸⁶ de 1966, il intégrait certes une partie des résolutions du concile sur ce problème, mais lorsque l'on songe au fait qu'il était destiné à des adultes et qu'il comptait deux fois plus de pages que le *glauben–leben–handeln*, la place qu'il accordait à la question de la guerre demeurait plutôt marginale.

Comment expliquer cette attention particulière du catéchisme *glauben–leben–handeln* envers les questions relatives à la guerre et à la paix? Est-il possible de relier ce phénomène au processus de «recivilisation» à l'œuvre dans la société-ouest allemande à cette époque, ou bien n'était-ce que le reflet de l'influence du concile Vatican II sur la catéchèse catholique? Pour répondre à cette interrogation, nous étudierons attentivement la manière dont le catéchisme *glauben–leben–handeln* présentait trois aspects particuliers des enseignements de Vatican II sur la guerre : l'abandon de la doctrine de la guerre juste offensive, le questionnement du bien-fondé de l'arme nucléaire et de la course aux armements, ainsi que la reconnaissance officielle des objecteurs de conscience.

2.3.2 L'abandon de la doctrine de la guerre juste offensive

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, les principaux textes publiés par les autorités catholiques n'ont presque plus employé l'expression «guerre juste». Au contraire, l'Église catholique affirme désormais que toute guerre est un mal, même lorsqu'il est moralement légitime – et même nécessaire – d'y avoir recours¹⁸⁷. Selon Christian Mellon, c'est avec la proclamation de l'encyclique *Pacem in terris* par

¹⁸⁵ Dans la série catéchistique *Viens vers le Père*, seul le manuel *Bâtir ensemble*, destiné aux élèves de septième année de l'école primaire (12-13 ans), traitait quelque peu du thème de la paix. Voir Office de catéchèse du Québec, *Bâtir ensemble. Catéchisme pour les groupes de 12-13 ans au cours élémentaire*, Saint-Jean-sur-Richelieu, Les Éditions du Richelieu, 1971, p. 21-33; Office de catéchèse du Québec, *Bâtir ensemble. Document pour l'éducateur*, Saint-Jean-sur-Richelieu, Les Éditions du Richelieu, 1971, p. 74-96.

¹⁸⁶ *Une introduction à la foi catholique. Le nouveau catéchisme pour adultes réalisé sous la responsabilité des évêques des Pays-Bas*, éd. française sous la dir. de Charles Ehlinger, Paris, Idoc-France, [1966] 1968.

¹⁸⁷ Christian Mellon, «“Guerre juste” : l'Église catholique actualise son héritage», dans Gilles Andréani et Pierre Hassner, dir., *Justifier la guerre? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005, p. 87.

Jean XXIII que l'Église catholique signifia officiellement son abandon de la doctrine de la guerre juste offensive¹⁸⁸. Alors qu'avant lui, Pie XII avait accordé autant d'importance à la prévention de la guerre qu'à l'idée de guerre juste¹⁸⁹, Jean XXIII délaissa l'étude des conditions légitimant une guerre juste à l'ère atomique et préféra plutôt consacrer sa réflexion aux conditions permettant l'instauration d'une paix véritable et durable¹⁹⁰. En cette époque de Guerre froide, le pape souhaitait de cette façon encourager la baisse des tensions entre les blocs occidental et communiste, et ainsi contribuer au maintien de la paix¹⁹¹ :

Il est une persuasion qui à notre époque gagne de plus en plus les esprits, c'est que les éventuels conflits entre les peuples ne doivent pas être réglés par le recours aux armes, mais par la négociation. Il est vrai que d'ordinaire cette persuasion vient de la terrifiante puissance de destruction des armes modernes, et de la crainte des cataclysmes et des ruines épouvantables qu'occasionnerait l'emploi de ces armes. C'est pourquoi il devient humainement impossible de penser que la guerre soit, en notre ère atomique, le moyen adéquat pour obtenir justice d'une violation de droits¹⁹².

Dans son encyclique, Jean XXIII demeurait toutefois imprécis quant à la question de la guerre défensive¹⁹³. Était-il moralement justifiable qu'un État ait recours aux armes, dans une optique de légitime défense, pour se protéger d'une agression ennemie? Il fallut attendre la constitution pastorale *Gaudium et spes* de 1965 pour que l'Église prenne officiellement position à ce sujet.

Bien qu'il eût abandonné discrètement – mais consciemment – la doctrine de la guerre juste dans son acception traditionnelle, le concile Vatican II ne renia pas complètement cette dernière : il ne fit que reconnaître que la guerre moderne n'a plus grand-chose à voir avec ce que les théologiens à l'origine de cette doctrine connaissaient de la guerre. Par conséquent, il se révélait nécessaire de détacher l'Église catholique de cette ancienne théologie de la guerre et d'avoir recours à d'autres principes pour juger de son caractère moral¹⁹⁴. L'abandon de la doctrine de la guerre juste dans sa version

¹⁸⁸ Christian Mellon, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, Paris, Éditions du Centurion, 1984, p. 138.

¹⁸⁹ Cooper, p. 168.

¹⁹⁰ Mellon, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, p. 137.

¹⁹¹ Justenhoven, p. 234-235.

¹⁹² Jean XXIII, Encyclique *Pacem in terris*, 1963, § 126-127.

¹⁹³ Mellon, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, p. 138.

¹⁹⁴ Dubarle, «La sauvegarde de la paix», p. 575-577.

traditionnelle ne signifia toutefois pas que l'Église se rallia à un pacifisme absolu, selon lequel il ne serait en aucun cas moralement justifié d'avoir recours aux armes, même pour se défendre; néanmoins, force est de constater que si la notion de juste cause (*causa justa*) demeura l'une des conditions absolument nécessaires à l'utilisation des armes, son sens fut considérablement restreint. La réparation d'une injustice ou la punition d'une faute ne furent ainsi plus jugées suffisantes pour justifier le recours aux armes; pour le concile, seule la légitime défense était désormais considérée comme une juste cause¹⁹⁵. On estimait que, dans la pratique, non seulement les motifs invoqués par les belligérants apparaissaient souvent plus prétextés que réels, mais aussi que les mesures prises pour réparer l'injustice commise à leur égard étaient disproportionnées. La Seconde Guerre mondiale et les événements qui l'ont précédée (l'annexion des Sudètes, l'*Anschluss* de l'Autriche, l'invasion de la Pologne) ont par exemple montré la fragilité de l'argument de la juste cause et plus généralement de la doctrine classique de la guerre juste¹⁹⁶. Déjà à partir de la fin de la Première Guerre mondiale, la communauté internationale avait commencé à considérer qu'en matière de légitimation de la guerre, il fallait moins penser en termes de justice ou d'injustice des causes qu'en termes de guerre d'agression et de légitime défense¹⁹⁷.

Malgré le fait que de nombreuses voix dans le monde catholique se soient élevées pour réclamer que le concile procède à une condamnation absolue de la guerre, l'Église ne croyait pas que le temps était venu de le faire : elle jugeait que la communauté internationale était encore trop instable et dépourvue d'autorités suffisantes pour faire respecter le bon droit de chacun. Ainsi, la constitution pastorale *Gaudium et spes* (1965) ne condamna pas la guerre défensive, et reconnut plutôt aux États le droit de légitime défense :

La guerre, assurément, n'a pas disparu de l'horizon humain. Et, aussi longtemps que le risque de guerre subsistera, qu'il n'y aura pas d'autorité internationale compétente et disposant de forces suffisantes, on ne saurait

¹⁹⁵ Mellon, «Guerre juste», p. 87-88.

¹⁹⁶ Dubarle, «La sauvegarde de la paix», p. 579-580.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 580.

dénier aux gouvernements, une fois épuisées toutes les possibilités de règlement pacifique, le droit de légitime défense¹⁹⁸.

Comme l'avait fait *Gaudium et spes*, le catéchisme allemand *glauben–leben–handeln* de 1969 reconnut lui aussi le droit de légitime défense aux États victimes d'une agression armée. Cependant, en faisant suivre l'énonciation de ce droit par une critique de l'utilisation des armes et de la violence, ce catéchisme donnait l'impression de vouloir encadrer plus fortement le droit de légitime défense que ne l'avait fait le concile Vatican II :

Tous les peuples ont le droit de s'auto-défendre. Les armes modernes, avec leur terrible pouvoir de destruction, se révèlent toutefois de moins en moins appropriées pour faire valoir ou défendre ses droits. En outre, elles coûtent si cher que les peuples n'ont plus assez d'argent pour garantir une vie digne à ceux qui sont dans le besoin. Les peuples doivent emprunter le chemin du désarmement. Les chrétiens, tout particulièrement, doivent s'engager dans cette direction¹⁹⁹.

Comme le révèle cet extrait, le catéchisme *glauben–leben–handeln* se rapprochait plus, en bien des points, de l'encyclique *Pacem in terris* que de la constitution pastorale *Gaudium et spes*. En effet, même si elle mentionnait qu'une utilisation «abusive» des armes peut outrepasser le principe de légitime défense²⁰⁰, *Gaudium et spes* ne remettait pas fondamentalement en cause l'utilisation de telles armes pour assurer la défense de ses droits. Le catéchisme *glauben–leben–handeln* procédait quant à lui à une condamnation inconditionnelle de la guerre – ce que ne faisait pas *Gaudium et spes* –, et affirmait qu'il est possible d'établir et de maintenir la paix entre les peuples :

Dans l'histoire de l'humanité, on en est toujours venu aux guerres. La dévastation et la mort, la souffrance et la peur, l'inimitié et la haine en sont les conséquences. Les guerres ne doivent pas exister. Si les peuples le veulent, ils peuvent développer des règles pour vivre en commun, comme en

¹⁹⁸ Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 1965, n° 79, § 4.

¹⁹⁹ «Jedes Volk hat das Recht auf Selbstverteidigung. Die modernen Waffen mit ihrer ungeheuren Vernichtungskraft werden allerdings immer ungeeigneter Mittel, um mit ihnen Rechte durchzusetzen oder zu verteidigen. Außerdem kosten sie so viel, daß den Völkern nicht genug übrigbleibt, um den Elenden zu einem menschenwürdigen Leben zu verhelfen. Die Völker müssen den Weg der Abrüstung gehen. Besonders die Christen müssen sich dafür einsetzen.» (*glauben–leben–handeln. Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1969, p. 234).

²⁰⁰ «Le progrès de l'armement scientifique accroît démesurément l'horreur et la perversion de la guerre. Les actes belliqueux, lorsqu'on emploie de telles armes, peuvent en effet causer d'énormes destructions, faites sans discrimination, qui du coup vont très au-delà des limites d'une légitime défense.» (*Gaudium et spes*, n° 80, § 1).

résolvant les conflits au moyen de négociations et en veillant à ce qu'un peuple n'en agresse pas un autre²⁰¹.

L'affirmation «Selon la volonté de Dieu, la guerre ne doit pas exister.» (*Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein*), que l'on retrouve à peu de mots près dans ce passage du *glauben–leben–handeln*, n'a pas, à notre connaissance, été formulée par le concile Vatican II, mais plutôt par le concile œcuménique des Églises protestantes lors de leur congrès de fondation à Amsterdam en 1948²⁰². De prime abord, cet emprunt du côté du protestantisme peut paraître étrange; cependant, puisque le concile Vatican II – avec la déclaration *Nostra aetate* – a inauguré dans l'Église catholique une période d'ouverture envers l'œcuménisme, le recours du *glauben–leben–handeln* à une déclaration émanant du protestantisme allait précisément dans la direction prise par le concile.

De son côté, quoiqu'elle ait invité «à reconsidérer la guerre dans un esprit entièrement nouveau²⁰³» et qu'elle ait exprimé l'espoir que les guerres puissent un jour disparaître de la réalité humaine, *Gaudium et spes* faisait tout de même montre d'un certain scepticisme à cet égard : «Dans la mesure où les hommes sont pécheurs, le danger de guerre menace, et il en sera ainsi jusqu'au retour du Christ²⁰⁴.» Dans la même veine, l'oratorien Eberhard Welty écrivait dans son catéchisme social : «[les pacifistes radicaux] croient en la possibilité d'une paix perpétuelle sur terre. Cette illusion évidente repose sur une conception erronée de l'homme (déli du péché originel), et risque plus de compromettre la paix mondiale que de la sauvegarder²⁰⁵.» On peut comprendre que dans la conception de l'être humain que le concile mettait de l'avant, le péché originel, qui a corrompu toute l'humanité, fait de la guerre un phénomène qui ne pourra probablement jamais être complètement éliminé et qui existera donc jusqu'à la fin des temps.

²⁰¹ «In der Geschichte der Menschheit ist es immer wieder zu Kriegen gekommen. Zerstörung und Tod, Leid und Angst, Feindschaft und Haß sind die Folgen. Kriege müssen nicht sein. Wenn die Völker wollen, können sie Regeln für ein gemeinsames Leben entwickeln, indem sie ihre Konflikte durch Verhandlungen austragen und zusammen darauf achten, daß kein Volk ein anderes überfällt.» (*glauben–leben–handeln*, p. 233).

²⁰² Vogel, p. 83.

²⁰³ *Gaudium et spes*, n° 80, § 2.

²⁰⁴ *Ibid.*, n° 78, § 6.

²⁰⁵ Eberhard Welty, *A Handbook of Christian Social Ethics, vol. 2: The Structure of the Social Order*, trad. de l'allemand par Gregor Kirstein, New York [Fribourg-en-Brisgau], Herder and Herder [Herder], 1963 [1953], p. 387.

2.3.3 Les armes « scientifiques », la course aux armements et la guerre totale

Dans l'encyclique *Pacem in terris*, Jean XXIII ne condamnait pas officiellement l'usage de l'arme nucléaire et la course aux armements qu'elle impliquait; toutefois, il y exprimait de sérieux doutes quant au bien-fondé de tels moyens pour assurer le maintien de la paix :

[...] Mais admettons que la monstruosité même des effets promis à l'usage de l'armement moderne détourne tout le monde d'entrer en guerre; si on ne met un terme aux expériences nucléaires tentées à des fins militaires, elles risquent d'avoir, on peut le craindre, des suites fatales pour la vie sur le globe. La justice, la sagesse, le sens de l'humanité réclame par conséquent qu'on arrête la course aux armements; elles réclament la réduction parallèle et simultanée de l'armement existant dans les divers pays, la proscription de l'arme atomique, et enfin le désarmement dûment effectué d'un commun accord et accompagné de contrôles efficaces²⁰⁶.

Pour garantir le maintien de la paix, Jean XXIII ne croyait pas qu'un désarmement uniquement matériel des nations du monde était suffisant; selon lui, il fallait plutôt que ce désarmement soit intégral – c'est-à-dire physique *et* moral –, et qu'il atteigne tant l'âme des citoyens que celle de leurs dirigeants : «[...] il faut s'employer unanimement et sincèrement à y [l'âme] faire disparaître la peur et la psychose de guerre. Cela suppose qu'à l'axiome qui veut que la paix résulte de l'équilibre des armements, on substitue le principe que la vraie paix ne peut s'édifier que dans la confiance mutuelle²⁰⁷.» Le pape proposait ainsi de remplacer la stratégie de la dissuasion nucléaire par une stratégie de persuasion et de confiance²⁰⁸.

La leçon n° 108 du catéchisme *glauben–leben–handeln* montre l'influence exercée par l'idée de désarmement intégral proposée par Jean XXIII. Un passage expliquait ainsi qu'un esprit de respect, de confiance mutuelle, d'entraide et de réconciliation entre les peuples peut éliminer les causes des guerres :

Les peuples doivent faire tous les efforts possibles pour éliminer les causes des guerres. Ils doivent respecter les droits des autres peuples, familiariser leurs propres citoyens avec les gens d'autres nations, se venir mutuellement

²⁰⁶ *Pacem in terris*, § 111-112.

²⁰⁷ *Ibid.*, § 113.

²⁰⁸ Action populaire, «Commentaire», dans Jean XXIII, *Encyclique Pacem in terris. Commentaire et index analytique par l'Action populaire*, Paris, Spes, 1963, p. 118.

en aide lorsque cela est nécessaire et s'efforcer de parvenir à la réconciliation²⁰⁹.

Suite à la prise de position de Jean XXIII sur la course aux armements nucléaires, le concile ne pouvait pas se permettre d'éviter cette question. Dans les milieux catholiques, nombreux étaient ceux qui réclamaient que le concile, à défaut de pouvoir condamner toute forme de guerre, désapprouve officiellement la possession et l'usage de la bombe atomique. Si le concile refusa de porter une telle condamnation, c'était que, pour lui, cette arme n'était qu'un instrument matériel dénué d'intentions, qu'il ne pouvait donc pas juger moralement; ce n'est en effet que la conduite et la volonté des hommes qu'il est possible de juger et de condamner²¹⁰. D'ailleurs, afin d'éviter que les seules armes nucléaires ne monopolisent l'attention des fidèles au détriment des autres types d'armes de destruction massive²¹¹, *Gaudium et spes* employait pour désigner celles-ci l'expression d'«armes scientifiques» (*arma scientifica*)²¹².

Mais quelle fut donc la position que prit le concile par rapport à ces «armes scientifiques»? Aux pères conciliaires les plus conservateurs qui exhortaient à voter contre les n° 80 et 81 du schéma XIII, consacrés à cette problématique, M^{grs} Garrone et Schröffer répondirent que le texte de ces numéros ne condamnait pas la possession d'armes nucléaires comme étant immorale, et ne niait pas non plus que la liberté puisse être préservée de manière temporaire grâce à la possession de ces armes. Ce que le schéma remettait sérieusement en question, c'était plutôt l'idée selon laquelle la course aux armements permettrait d'assurer le maintien de la paix à long terme²¹³. Ainsi, à l'instar de Jean XXIII, les pères conciliaires ne condamnèrent pas la possession et l'usage des armes de destruction massive. Cependant, ils exprimèrent eux aussi un grand scepticisme par rapport à l'éventualité que de telles armes puissent être utilisées de manière juste et que leur accumulation puisse garantir le maintien de la paix²¹⁴.

²⁰⁹ «Die Völker müssen alle Anstrengungen machen, die Ursachen für Kriege zu beseitigen. Sie müssen das Recht anderer Völker achten, ihre eigenen Bürger mit Menschen anderer Nationen vertraut machen, einander die notwendige Hilfe gewähren und sich um Versöhnung bemühen.» (*glauben–leben–handeln*, p. 233).

²¹⁰ Dubarle, «La sauvegarde de la paix», p. 585-586.

²¹¹ Pie XII parlait quant à lui d'armes ABC (atomiques, bactériologiques et chimiques).

²¹² Dubarle, «Le Schéma XIII et la guerre», p. 359.

²¹³ *Ibid.*, p. 375-377.

²¹⁴ Tucker, p. 46.

Si le texte de *Gaudium et spes* ne condamnait officiellement ni le recours à la force dans les cas de légitime défense, ni la possession et l'accumulation d'armes nucléaires, il y a néanmoins un phénomène qu'il condamnait sans réserve : la guerre totale et les actes de destruction massive. Apparue au XX^e siècle, la guerre totale est non seulement caractérisée par une violence extrême, mais également par l'intégration de la population entière à l'effort de guerre, ce qui entraîne l'effacement de la distinction entre militaires et civils. Pour la majorité des pères conciliaires, l'apparition du phénomène de guerre totale – de même que celle des «armes scientifiques» – venait complètement déstabiliser les fondements mêmes de la doctrine traditionnelle de la guerre juste. Cette doctrine n'autorisait en effet qu'une guerre poursuivie avec modération, sans qu'il y ait désir de causer des dommages inutiles et irréparables à l'adversaire. Avec leurs capacités presque illimitées de destruction, les armes scientifiques ne permettaient toutefois plus le respect de cette condition indispensable de la guerre juste²¹⁵. L'unique condamnation que contenait *Gaudium et spes* énonçait ainsi : «Tout acte de guerre qui tend indistinctement à la destruction de villes entières ou de vastes régions avec leurs habitants est un crime contre Dieu et contre l'homme lui-même, qui doit être condamné fermement et sans hésitation²¹⁶.»

Comme la constitution pastorale *Gaudium et spes*, le catéchisme *glauben-leben-handeln* abordait lui aussi le problème de la guerre totale et des destructions massives indiscriminées qu'elle engendre; néanmoins, le vocabulaire qu'il utilisait était plus précis que celui de *Gaudium et spes* : «Une guerre qui est menée de telle sorte que des régions entières sont dévastées, et que des vieillards, des femmes et des enfants sont tués, est un crime. Un chrétien ne doit pas prendre part à une telle guerre²¹⁷.» On peut constater qu'à la différence de *Gaudium et spes*, qui ne parlait que d'«habitants», le *glauben–leben–handeln* précisait qui sont exactement les principales victimes de la guerre totale : les vieillards, les femmes et les enfants. Cette précision permettait de faire comprendre que la guerre totale n'affecte pas uniquement les soldats,

²¹⁵ Dubarle, «La sauvegarde de la paix», p. 582-584.

²¹⁶ *Gaudium et spes*, n° 80, § 4.

²¹⁷ «Ein Krieg, der so geführt wird, daß ganze Landesteile verwüstet und Alte, Frauen und Kinder umgebracht werden, ist ein Verbrechen. An einem solchen Krieg darf der Christ nicht teilnehmen.» (*glauben–leben–handeln*, p. 234).

mais aussi – et surtout – la population civile. L'interdiction pour le chrétien de participer à une guerre totale présupposait néanmoins la reconnaissance par l'Église d'un principe qu'elle avait longtemps condamné : l'objection de conscience.

2.3.4 La reconnaissance des objecteurs de conscience

C'est au cours du concile Vatican II que l'Église catholique reconnut pour la première fois de manière officielle le droit à l'objection de conscience²¹⁸. Cependant, hormis la demande d'une législation humaine pour ceux qui s'en réclamaient – et l'abandon manifeste de la notion d'«erreur de conscience»²¹⁹ –, l'Église ne porta pas sur elle de jugement moral explicite²²⁰. De plus, bien qu'il eût souhaité soutenir les objecteurs dans leur décision²²¹, le concile ne voulait pas se prononcer sur la moralité objective de ce choix. Cela signifiait que, pour l'Église, il importait peu que le motif de conscience invoqué par l'objecteur soit considéré comme objectivement erroné par les autorités publiques : si la conscience de celui-ci se révélait droite et subjectivement honnête, l'Église le soutenait tout de même dans sa démarche²²². Ce refus de se prononcer clairement sur l'objection de conscience était dû au fait qu'à cette époque, les théologiens catholiques ne s'entendaient pas encore sur la réponse à apporter à cette question²²³. C'est d'ailleurs pour cette raison que lors de la rédaction du chapitre V du schéma XIII – qui allait devenir la constitution pastorale *Gaudium et spes* – l'objection de conscience fut le problème qui suscita le plus de discussions²²⁴. On ne s'étonnera donc pas que la phrase sur l'objection de conscience que contenait *Gaudium et spes* fut celle qui, dans la section consacrée à la guerre, a donné lieu au plus grand nombre d'essais de rédaction²²⁵. Néanmoins, il semble y avoir eu consensus au sein de l'Église

²¹⁸ Justenhoven, p. 235.

²¹⁹ Krücken, p. 16.

²²⁰ Reuter, col. 1773.

²²¹ Hörmann, p. 96.

²²² Dubarle, «Le Schéma XIII et la guerre», p. 345-346.

²²³ Heinz-Horst Schrey, «Krieg IV. Historisch/Ethisch», *Theologische Realenzyklopädie*, 1^{ère} éd., Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1981, vol. 20, p. 44-45.

²²⁴ Dubarle, «La sauvegarde de la paix», p. 603.

²²⁵ Dubarle, «Le Schéma XIII et la guerre», p. 343.

sur l'idée d'associer l'objection de conscience à la nécessité d'accomplir un service alternatif pour l'État et la communauté : «[...] Il semble en outre équitable que des lois pourvoient avec humanité au cas de ceux qui, pour des motifs de conscience, refusent l'emploi des armes, pourvu qu'ils acceptent cependant de servir sous une autre forme la communauté humaine²²⁶.»

Malgré la reconnaissance de l'objection de conscience par le concile Vatican II, l'Église catholique allemande continua tout de même de mépriser ce choix pendant encore quelques temps. Ce n'est qu'à la toute fin des années 1960 qu'elle commença à considérer l'objection de conscience comme une option aussi valable que celle du service militaire armé. Pour preuve, alors que dès 1955, les Églises protestantes avaient ouvert des bureaux destinés à conseiller les objecteurs de conscience et à assurer le soutien spirituel des *Zivildienstleistende* (ceux qui effectuent le service civil), l'Église catholique ne fit de même qu'à partir de 1968²²⁷. Et même à la fin des années 1960, la décision de créer de tels bureaux avait suscité d'âpres débats au sein du catholicisme allemand; en dépit de leur nombre toujours croissant, les jeunes catholiques qui souhaitaient se prévaloir de leur droit à l'objection de conscience manquaient cruellement de support de la part de l'Église, ce qui faisait en sorte qu'ils avaient de grandes difficultés à passer à travers les procédures d'évaluation. Le père Bernhard Schultheiß du mouvement Pax Christi et les dirigeants de l'Union de la jeunesse catholique allemande (*Bund Deutscher Katholischer Jugend*) avaient même dû faire pression sur le clergé pour qu'il accepte de suivre pleinement les recommandations du concile Vatican II en matière de reconnaissance de l'objection de conscience²²⁸. Selon Bernd W. Kubbig, la raison pour laquelle les objecteurs de conscience catholiques en RFA furent pendant si longtemps non seulement négligés, mais également diffamés par leur Église, résiderait dans la véritable symbiose politique et idéologique qui existait alors entre la hiérarchie catholique allemande et le parti chrétien-démocrate d'Adenauer²²⁹.

²²⁶ *Gaudium et spes*, n° 79, § 3.

²²⁷ Cooper, p. 170-171.

²²⁸ Patrick Bernhard, *Zivildienst zwischen Reform und Revolte: Eine bundesdeutsche Institution im gesellschaftlichen Wandel 1961–1982*, Munich, Oldenbourg, 2005, p. 228.

²²⁹ Kubbig, p. 91.

Étant donné que l'acceptation de l'objection de conscience par l'Église catholique allemande n'eut lieu qu'à la fin des années 1960, on ne s'étonnera pas qu'il a fallu attendre le catéchisme *glauben–leben–handeln* de 1969 pour que cette question soit abordée dans un catéchisme catholique allemand. Dans cet ouvrage, on reprit à peu de mots près la déclaration de *Gaudium et spes* sur l'objection de conscience, qui liait obligatoirement ce droit au devoir d'accomplir un service civil : «Nul ne devrait être contraint d'effectuer le service militaire contre sa conscience. Dans ce cas, l'on doit toutefois être prêt à accomplir pour la communauté un autre service prescrit par la loi²³⁰.» Néanmoins, citant textuellement *Gaudium et spes*, le catéchisme *glauben-leben-handeln* soutenait également dans leur décision ceux qui acceptaient d'accomplir leur service militaire : «Quant à ceux qui se vouent au service de la patrie dans la vie militaire, qu'ils se considèrent eux aussi comme les serviteurs de la sécurité et de la liberté des peuples; s'ils s'acquittent correctement de cette tâche, ils concourent vraiment au maintien de la paix²³¹.»

Quelques années après la fin du concile Vatican II, l'encyclique *Populorum progressio* (1967) du pape Paul VI prit une position encore plus favorable que *Gaudium et spes* sur l'objection de conscience : non seulement elle acceptait cette décision, mais elle s'enthousiasmait aussi du fait qu'en certains endroits le service militaire puissent être remplacé, pour les objecteurs de conscience, par le service civil : «Nous Nous réjouissons d'apprendre que dans certaines nations le “service militaire” peut devenir en partie un “service social”, un “service tout court”. Nous bénissons ces initiatives et les bonnes volontés qui y répondent²³².»

²³⁰ «Zum Kriegsdienst mit der Waffe darf niemand gegen sein Gewissen gezwungen werden. In diesem Fall muß er bereit sein, einen anderen vom Gesetz vorgeschriebenen Dienst an der Gemeinschaft zu leisten.» (*glauben–leben–handeln*, p. 234).

²³¹ «Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Wenn er diese Aufgabe richtig erfüllt, trägt er zur Festigung des Friedens bei.» (*Ibid.*, p. 233-234).

²³² Paul VI, Encyclique *Populorum progressio*, 1967, § 74.

Les catéchismes catholiques parus en RFA au cours des années 1950 et 1960 ont accordé une place toujours plus importante aux problèmes relatifs à la guerre et à la paix. Pour comprendre ce phénomène, et pourquoi il est possible de l'inscrire dans le processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande d'après-guerre, nous avons retracé les principaux événements autour desquels se sont cristallisés les débats sur le réarmement de la RFA. Nous avons vu que l'intention du gouvernement Adenauer de reconstituer des forces armées ne s'inscrivait pas à contre-courant de ce processus de «recivilisation», car elle n'était pas motivée par des idéaux militaristes, mais plutôt par le souci de protéger, en ce début de Guerre froide, le nouvel État démocratique ouest-allemand de la menace que faisait peser sur lui le bloc communiste. Inversement, le rejet massif du projet de réarmement par une majorité d'Allemands de l'Ouest ne s'expliquait pas uniquement par les traumatismes de la guerre et les mesures de démilitarisation des Alliés occidentaux, mais également par une certaine nostalgie pour le Troisième Reich et la Wehrmacht. En raison de ses liens privilégiés avec le gouvernement chrétien-démocrate d'Adenauer et de sa forte répulsion envers le communisme, l'Église catholique allemande, s'appuyant sur la doctrine traditionnelle de la guerre juste, accorda tout d'abord un soutien inconditionnel au projet de réarmement de la RFA. Lorsque le chancelier Adenauer manifesta le désir de doter la Bundeswehr de l'arme nucléaire, le catholicisme allemand commença toutefois à vivre ses premières divisions internes en matière de politique de défense; s'appuyant souvent sur les mêmes déclarations de Pie XII, certains théologiens défendirent la légitimité morale de ce type d'armes, alors que d'autres en condamnèrent fermement l'acquisition et l'usage. La doctrine de la guerre juste dans sa formulation classique commençait ainsi à susciter de plus en plus de scepticisme parmi les catholiques de RFA.

Malgré tout, il semble que ce soit un événement extérieur au seul contexte ouest-allemand qui permet le mieux d'expliquer l'attention considérable que le dernier catéchisme catholique allemand à l'étude dans ce mémoire (le *glaublen-leben-handeln* de 1969) a accordée aux problèmes relatifs à la guerre et à la paix : le concile Vatican II. Dans la constitution pastorale *Gaudium et spes* de 1965, les pères conciliaires avaient en

effet consacré un chapitre entier à ces problèmes d'une grande acuité pour un monde alors en pleine Guerre froide. Même si ce document conciliaire ne condamna pas explicitement les «armes scientifiques», il consacra néanmoins l'abandon par l'Église catholique de la doctrine de la guerre juste dans sa version traditionnelle.

Si c'est de Rome que sont venues la remise en question de la doctrine traditionnelle de la guerre juste et la condamnation de la guerre totale, et non de l'Église catholique allemande elle-même, est-il toujours possible de soutenir l'idée qu'en matière de guerre et de paix, le catéchisme *glauben–leben–handeln* de 1969 portait des indices d'une volonté «recivilisatrice»? À cette interrogation, on pourrait avancer l'explication suivante : bien que ce soient les enseignements du concile Vatican II qui aient été principalement à l'origine de ces indices, le processus de «recivilisation» à l'œuvre dans la société ouest-allemande depuis la fin de la guerre avait rendu cette société – incluant son clergé – particulièrement sensible aux questions relatives à la guerre et à l'usage de la violence. Par conséquent, ce peut être pour cette raison que les rédacteurs du *glauben-leben-handeln* ont cru bon de consacrer une place aussi importante à ces questions dans leur catéchisme.

Chapitre 3

Autorité, démocratie et droits de la personne : l'Église catholique et la démocratisation culturelle de la société ouest-allemande

Nous avons vu au chapitre précédent qu'après la Seconde Guerre mondiale, la société ouest-allemande tourna définitivement le dos à la violence et au militarisme qui l'avaient caractérisée sous le Troisième Reich. Dans un premier temps, ce rejet fut ambigu, puisqu'il ne résultait pas d'une acceptation entière et enthousiaste des idéaux démocratiques proposés par les forces d'occupation alliées et le gouvernement ouest-allemand : il provenait plutôt des traumatismes de la guerre et de la nostalgie pour la Wehrmacht. Ce n'est qu'avec l'intensification de la Guerre froide que les Allemands de l'Ouest prirent conscience que pour protéger leur nouvel État démocratique de la menace communiste, il s'avérerait nécessaire de reconstituer des forces armées. Créée dans un dessein exclusivement défensif, la Bundeswehr n'était donc pas l'expression d'un militarisme mal refoulé. Aussi important soit-il, le rejet de la violence et du militarisme ne fut cependant pas la seule manifestation du processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande d'après-guerre ; parmi celles-ci, l'on retrouvait également le rétablissement des règles élémentaires de la bienséance et, surtout, l'importance croissante accordée à des valeurs comme la démocratie et le respect des droits de la personne.

Dans ce chapitre, nous nous pencherons plus particulièrement sur cette dernière manifestation du processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande, que l'on pourrait considérer en soi comme un processus de démocratisation culturelle¹. En procédant à une étude comparative de la présentation du 4^e commandement dans les catéchismes catholiques allemands *KKBD* de 1955 et *glauben-leben-handeln* de 1969,

¹ Par «démocratisation culturelle», nous ne faisons pas référence au fait de rendre accessible des activités ou des objets culturels au plus grand nombre, mais plutôt à l'internalisation des valeurs démocratiques (participation civique, tolérance, esprit critique) dans une société, par opposition à une simple démocratisation des institutions politiques.

nous montrerons qu'avec les années, la conception de l'autorité que véhiculaient ces catéchismes s'est grandement assouplie, tant dans la sphère familiale que civile.

Pour ce faire, nous esquisserons dans un premier temps une brève histoire des rapports conflictuels que l'Église catholique a entretenus avec la démocratie et les droits de la personne. Nous verrons qu'il a fallu l'avènement des dictatures nazie, fasciste et communiste pour que l'Église prenne conscience de la nécessité de soutenir officiellement l'idéal démocratique. À partir de notre échantillon de catéchismes catholiques, nous étudierons dans un deuxième temps l'évolution de la conception de l'autorité parentale dans la société ouest-allemande des années 1950 et 1960. Cette évolution a pris essentiellement la forme d'un assouplissement qui, à la fin des années 1960, a mené à la promotion d'un esprit démocratique à l'intérieur de la famille. Enfin, nous nous intéresserons à l'évolution de la conception de l'autorité civile que véhiculaient ces mêmes catéchismes. De plus en plus, on considérait que cette forme d'autorité devait se fonder sur l'accomplissement de devoirs civiques plutôt que sur l'obéissance aux supérieurs hiérarchiques.

3.1 L'Église catholique et la démocratie : histoire d'un long rapprochement

3.1.1 La fin de l'indifférence en matière de régime politique

L'Église catholique prit longtemps avant de soutenir officiellement la démocratie et les droits de la personne². Lorsque, le 27 août 1789, l'Assemblée constituante française adopta la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, la réaction de l'Église catholique fut partagée. Au départ, l'accent humaniste de la Déclaration avait attiré les sympathies d'une partie du clergé français; néanmoins, la radicalisation croissante du régime révolutionnaire, avec l'instauration d'une nouvelle religion civile non-chrétienne et la persécution des prêtres réfractaires, amena l'Église à s'opposer farouchement aux

² Malgré son caractère quelque peu anachronique dans le contexte des XVIII^e et XIX^e siècles, nous utiliserons dans ce chapitre l'expression «droits de la personne» de préférence à celle de «droits de l'homme» en raison de sa connotation moins discriminatoire.

droits de la personne pendant une bonne partie du XIX^e siècle³. Le *Syllabus* que Pie IX annexa à son encyclique *Quanta cura* de 1864 incarna probablement la manifestation la plus virulente de cette opposition. En 80 propositions, Pie IX dénonça ce qu'il jugeait être les «erreurs» de la modernité; la 15^e proposition du *Syllabus* condamnait ainsi la liberté de religion, la 55^e la séparation de l'Église et de l'État, et la 79^e la liberté d'opinion et d'expression⁴.

À partir du pontificat de Léon XIII, l'attitude de l'Église commença toutefois à changer. Bien qu'il eût toujours tenu officiellement à la thèse de l'indifférence, selon laquelle l'Église devait observer une position de neutralité par rapport au régime politique qu'adoptait un État – en autant qu'il contribue au bien commun –, ce pape exprima dans l'encyclique *Rerum novarum* (1891) le désir de voir l'État intervenir davantage dans la vie sociale. Léon XIII souhaitait entre autres que l'État garantisse une juste répartition des biens matériels dans la société⁵ et veille au respect des droits des travailleurs. C'est donc à travers la «question sociale» – comme l'on disait à l'époque – que l'Église catholique vint à se rapprocher des droits de la personne⁶. Par la publication, en 1931, de l'encyclique sociale *Quadragesimo anno*, Pie XI s'engagea dans la voie tracée par *Rerum novarum*. Plus qu'aucun de ses prédécesseurs, ce pape eut recours au concept de «droits individuels»⁷. Avec les encycliques *Mit brennender Sorge* et *Divini redemptoris*, publiées à quelques jours d'intervalle en mars 1937, Pie XI condamna respectivement les régimes nazi et soviétique, défendant la liberté de conscience ainsi que les droits que ces régimes bafouaient impunément⁸.

Au cours de la Seconde Guerre mondiale, il devint de plus en plus difficile pour l'Église catholique de défendre la thèse de l'indifférence. En tant que chef d'État, le pape Pie XII put constater qu'on ne pouvait pas négocier de bonne foi avec les régimes stalinien et nazi : alors que le premier refusa finalement de signer un accord avec le Saint-Siège après des années de négociations infructueuses, le second accepta de

³ Hans Maier, «Christentum und Menschenrechte. Historische Umriss», dans Walter Odersky, dir., *Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung*, Düsseldorf, Patmos, 1994, p. 56-57.

⁴ René Coste, *L'Église et les Droits de l'homme*, Paris, Desclée, 1982, p. 26-27.

⁵ Maier, «Christentum und Menschenrechte», p. 57-58.

⁶ Coste, *L'Église et les Droits de l'homme*, p. 28.

⁷ Moyn, «Personalismus, Gemeinschaft und die Ursprünge der Menschenrechte», p. 72.

⁸ Coste, *L'Église et les Droits de l'homme*, p. 28-29.

conclure un concordat, mais n'en respecta pas les clauses. De ces expériences négatives avec les régimes totalitaires, Pie XII en conclut que ceux-ci étaient incompatibles non seulement avec la morale chrétienne, mais également avec les droits de la personne. À l'inverse, les démocraties occidentales offraient selon lui les conditions nécessaires pour que le bien commun puisse s'épanouir. Dans son message radiophonique de Noël 1944, Pie XII remet donc complètement en question la tradition d'indifférence de l'Église catholique⁹. Si l'objet du message était en premier lieu d'indiquer les conditions que devait remplir un régime politique pour être véritablement qualifié de «démocratique», Pie XII laissait également entendre que les régimes démocratiques respectaient plus la dignité et la liberté de leurs citoyens que les autres types de régimes¹⁰. Néanmoins, Pie XII ne défendit pas un modèle d'État en particulier (république ou monarchie constitutionnelle), ne faisant référence qu'à l'État constitutionnel moderne¹¹.

Même s'il avait proclamé dans son message de Noël 1942 la nécessité de protéger le «droit de l'homme» et qu'il avait encouragé la fondation de l'ONU, Pie XII ne se prononça jamais officiellement en faveur ou en défaveur de la Déclaration universelle des droits de l'homme que l'Assemblée générale des Nations unies avait adopté le 10 décembre 1948. Si la raison de ce silence demeure inconnue, deux hypothèses ont tout de même été formulées pour tenter de l'expliquer : soit Pie XII était lui-même en accord avec les principes de la Déclaration, mais ne souhaitait pas choquer le grand nombre de catholiques qui s'y opposaient en raison de sa laïcité et de la présence de l'URSS dans l'ONU ; soit Pie XII considérait que le caractère laïc de la Déclaration l'empêchait de lui donner son approbation. Paul-Émile Bolté juge que la première de ses hypothèses est la plus plausible¹², car Pie XII invita à de nombreuses reprises les catholiques à soutenir les organisations internationales créées dans l'intention de

⁹ Thomas M. Gauly, *Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland, 1945–1976*, Bonn, Bouvier, 1990, p. 68-69.

¹⁰ Manfred Spieker, «Die Demokratiediskussion unter den deutschen Katholiken 1949 bis 1963», dans Anton Rauscher, dir., *Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945–1963*, Paderborn, Schöningh, 1981, p. 80.

¹¹ Albert Gnägi, *Katholische Kirche und Demokratie. Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform*, Zurich, Benziger, 1970, p. 170-171.

¹² Paul-Émile Bolté, *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine. Synthèse et textes*, Montréal, Fides, 1975, p. 34-35.

protéger les droits de la personne, et ce, même si elles ne reconnaissaient pas Dieu de manière explicite¹³.

3.1.2 La reconnaissance des droits de la personne à l'ère du concile Vatican II

C'est par l'encyclique *Pacem in terris*, publiée par le pape Jean XXIII en 1963, que l'Église catholique apporta officiellement son soutien aux droits de la personne. Comme nous l'avons vu, même si ses déclarations laissaient penser qu'il était en faveur de la reconnaissance de tels droits, Pie XII, son prédécesseur, ne s'était jamais officiellement exprimé sur la Déclaration universelle des droits de l'homme. Le pontificat de Jean XXIII a donc représenté un virage important : à partir de ce moment, l'Église catholique non seulement reconnut les droits de la personne, mais elle en fit aussi une partie intégrante de sa doctrine sociale¹⁴. Dans *Pacem in terris*, qu'il adressa «à tous les hommes de bonne volonté», Jean XXIII établit, à la manière de la Déclaration de 1948, un véritable catalogue de droits : droit à la vie, à l'intégrité physique et à un niveau de vie décent; droit au respect et à la liberté de conscience; droit de travailler et de choisir sa profession; droit de réunion et d'association; droit de migration; droit de participer à la vie politique. Ainsi, ce ne sont pas que des droits abstraits que Jean XXIII énuméra dans *Pacem in terris*, mais aussi des droits bien concrets. Pour ce pape, c'était en raison de sa nature même que la personne humaine possède des droits inaliénables :

Le fondement de toute société bien ordonnée et féconde, c'est le principe que tout être humain est une personne, c'est-à-dire une nature douée d'intelligence et de volonté libre. Par là même il est sujet de droits et de devoirs, découlant les uns et les autres, ensemble et immédiatement, de sa nature : aussi sont-ils universels, inviolables, inaliénables¹⁵.

L'encyclique *Pacem in terris* attribuait ainsi à l'être humain non seulement des droits, mais également des devoirs, ce que ne faisait pas la Déclaration universelle des droits de

¹³ Bolté, p. 39-40.

¹⁴ Otfried Höffe, «Le pape Jean Paul II et les Droits de l'homme», dans Otfried Höffe *et al.*, *Jean Paul II et les Droits de l'homme. Une année de pontificat*, Fribourg (Suisse), Éditions Saint-Paul, 1980, p. 17.

¹⁵ *Pacem in terris*, § 9.

l'homme¹⁶. Parmi ces devoirs, l'encyclique recensait entre autres ceux de réciprocité et de collaboration.

Dans *Pacem in terris*, Jean XXIII n'indiquait toutefois pas explicitement si l'Église catholique soutenait un type particulier de régime politique¹⁷; comme Pie XII l'avait fait avant lui, Jean XXIII affirmait qu'il revient aux différents peuples de choisir eux-mêmes le régime politique qui correspond le mieux à leur propre personnalité :

Il est impossible de définir une fois pour toutes quelle est la structure la meilleure pour l'organisation des pouvoirs publics, et selon quelles formules s'exerceront le mieux les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. En effet, pour déterminer la forme du gouvernement et les modalités de son fonctionnement, la situation particulière et les circonstances historiques de chaque peuple sont d'un très grand poids; or, elles varient selon les temps et les lieux. [...]¹⁸

Malgré la neutralité officielle de Jean XXIII en matière de régime politique, de nombreux passages de *Pacem in terris* laissaient clairement entendre que ce pape accordait désormais sa préférence aux régimes démocratiques et à l'État de droit¹⁹. Par exemple, Jean XXIII prenait la peine de souligner que la conception de l'autorité mise de l'avant par l'Église catholique n'excluait d'aucune manière son incarnation dans les régimes démocratiques :

L'origine divine de l'autorité n'enlève aucunement aux hommes le pouvoir d'élire leurs gouvernants, de définir la forme de l'État ou d'imposer des règles et des bornes à l'exercice de l'autorité. Ainsi, la doctrine que Nous venons d'exposer convient à toute espèce de régime vraiment démocratique²⁰.

Dans le chapitre IV de la constitution pastorale *Gaudium et spes*, intitulé «La vie de la communauté politique», le concile Vatican II²¹ se pencha lui aussi sur les rapports de l'État avec ses citoyens. Selon Roberto Tucci, le n° 74 de ce chapitre représentait un

¹⁶ Pierre de Charentenay, «Pacem in terris», *Doctrine sociale de l'Église catholique (CERAS)*, [En ligne], <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/index.php?id=1759> (Page consultée le 7 juillet 2013).

¹⁷ Herbert Schambeck, *La dignité de l'homme dans l'enseignement de l'Église catholique*, Strasbourg, Éditions du Signe, 2010, p. 41-42.

¹⁸ *Pacem in terris*, § 67-68.

¹⁹ Kurt Remele, *Ziviler Ungehorsam: Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik*, Münster, Aschendorff, 1992, p. 46-47.

²⁰ *Pacem in terris*, § 52.

²¹ Pour des informations générales sur le déroulement du concile Vatican II, voir le sous-chapitre 2.3.1 de ce mémoire.

véritable renversement de perspective : alors que par le passé, la doctrine catholique s'était surtout préoccupée du problème de l'autorité (son origine, sa justification), *Gaudium et spes* mettait plutôt l'accent sur la communauté politique et son objectif ultime, l'atteinte du bien commun²². La définition du bien commun retenue par la constitution pastorale était celle que Jean XXIII avait formulée en 1961 dans son encyclique *Mater et magistra* : «[...] l'ensemble des conditions sociales permettant à la personne d'atteindre mieux et plus facilement son plein épanouissement²³.»

En matière politique, la constitution pastorale *Gaudium et spes* reprenait en bien des points les idées exposées par Jean XXIII dans *Pacem in terris*, dont celle du choix du régime politique :

De toute évidence, la communauté politique et l'autorité publique trouvent donc leur fondement dans la nature humaine et relèvent par là d'un ordre fixé par Dieu, encore que la détermination des régimes politiques, comme la désignation des dirigeants, soient laissées à la libre volonté des citoyens. [...]

Quant aux modalités concrètes par lesquelles une communauté politique se donne sa structure et organise le bon équilibre des pouvoirs publics, elles peuvent être diverses, selon le génie propre de chaque peuple et la marche de l'histoire. Mais elles doivent toujours servir à la formation d'un homme cultivé, pacifique, bienveillant à l'égard de tous, pour l'avantage de toute la famille humaine²⁴.

Comme l'encyclique *Pacem in terris*, la constitution pastorale *Gaudium et spes* ne parlait pas explicitement de «démocratie»; malgré tout, le soutien que l'Église catholique accordait désormais à cette option politique y était apparente, puisque la constitution rejetait les gouvernements despotiques et soutenait ouvertement les droits de la personne. De plus, *Gaudium et spes* exprimait le souhait que les États offrent à leurs citoyens la possibilité de prendre part activement à la vie publique et à l'élection de leurs gouvernants²⁵ :

²² Roberto Tucci, «La vie de la communauté politique», dans Philippe Delhaye, Yves Marie-Joseph Congar et Michel Peuchmaurd, dir., *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et spes"*, tome II : *Commentaires*, Paris, Cerf, 1967, p. 549.

²³ Jean XXIII, Encyclique *Mater et magistra*, 1961, § 65.

²⁴ *Gaudium et spes*, n° 74, § 3 et 6.

²⁵ Paolo G. Carozza et Daniel Philpott, «The Catholic Church, Human Rights, and Democracy: Convergence and Conflict with the Modern State», *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol. 15, n° 3 (été 2012), p. 23.

Il est pleinement conforme à la nature de l'homme que l'on trouve des structures politico-juridiques qui offrent sans cesse davantage à tous les citoyens, sans aucune discrimination, la possibilité effective de prendre librement et activement part tant à l'établissement des fondements juridiques de la communauté politique qu'à la gestion des affaires publiques, à la détermination du champ d'action et des buts des différents organes, et à l'élection des gouvernants. Que tous les citoyens se souviennent donc à la fois du droit et du devoir qu'ils ont d'user de leur libre suffrage, en vue du bien commun. L'Église tient en grande considération et estime l'activité de ceux qui se consacrent au bien de la chose publique et en assurent les charges pour le service de tous²⁶.

Quant à la Déclaration universelle des droits de l'homme, la constitution pastorale *Gaudium et spes* n'en faisait pas explicitement mention. Néanmoins, elle semblait l'approuver implicitement, car elle dressait une liste des droits humains essentiels – bien que moins développée que celle contenue dans *Pacem in terris* – et elle rendait hommage aux institutions internationales²⁷. Mais plus encore que *Pacem in terris* et *Gaudium et spes*, c'est la déclaration *Dignitatis humanae*²⁸ du 7 décembre 1965 qui constitua la preuve la plus tangible du ralliement de l'Église catholique à la démocratie et aux droits de la personne; par ce document, le concile n'appelait pas seulement à la tolérance envers les autres religions que le catholicisme, elle soutenait également que la liberté de conscience et de croyance constitue un droit inaliénable de la personne :

Ce Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. Il déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement réel dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil²⁹.

Lorsque l'on se remémore le *Syllabus* de Pie IX, cette prise de position représentait un changement radical dans la doctrine catholique. Par cette reconnaissance de la primauté

²⁶ *Gaudium et spes*, n° 75, § 1.

²⁷ Bolté, p. 53.

²⁸ Sur l'histoire de la déclaration *Dignitatis humanae* – et en particulier sur le rôle prépondérant du jésuite John Courtney Murray dans son élaboration – voir Dominique Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray, s.j.*, Paris, Cerf, 1994.

²⁹ Concile Vatican II, Déclaration *Dignitatis humanae*, 1965, n° 2.

de la conscience, l'Église passa ainsi de la défense des droits de la «Vérité» à celui des droits de la personne³⁰.

3.2 «La démocratie commence à la maison» : la démocratisation graduelle de la famille ouest-allemande au cours des années 1950 et 1960

3.2.1 Le débat sur l'Elternrecht lors de l'adoption de la Loi fondamentale

En décembre 1944, l'allocution de Pie XII sur la démocratie avait surpris les évêques catholiques allemands, car elle rompait avec la tradition d'indifférence de l'Église en matière de régime politique³¹. Malgré la prise de position du pape, certains évêques, ayant encore à l'esprit la République de Weimar, continuèrent tout de même à exprimer des réserves vis-à-vis des régimes démocratiques³². Cependant, après l'expérience de la dictature nazie, les catholiques allemands dans leur ensemble ne considérèrent désormais plus sérieusement aucune autre option politique que celle de la démocratie³³. Le souci de l'Église fut alors de s'assurer que le Conseil parlementaire mis sur pied pour rédiger la constitution de la future RFA y inscrive l'inviolabilité des droits de la personne, la protection du mariage et de la famille, ainsi que la confirmation de l'*Elternrecht* («droit parental»)³⁴. Ce dernier point fut d'ailleurs à l'origine des premières frictions entre l'Église catholique et la démocratie ouest-allemande. Devant le refus d'une majorité des membres du Conseil parlementaire d'ancrer ce droit dans la Loi fondamentale, les évêques Keller de Münster et Stohr de Mayence, appuyé par le Zentrum et le secrétaire d'État au ministère de l'Intérieur du *Land* de Rhénanie-Palatinat, Franz-Joseph Wuermeling, appelèrent à voter contre l'adoption de la nouvelle constitution. Wuermeling, qui allait devenir, en 1953, ministre fédéral de la Famille, soutenait que le modèle de la famille «bourgeoise» et patriarcale représentait le meilleur

³⁰ Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*, p. 481-482.

³¹ Gauly, p. 70.

³² Schewick, p. 19.

³³ Spieker, p. 77.

³⁴ Gauly, p. 107.

garant de la stabilité et le plus solide rempart à la fois contre le passé nazi et contre la menace communiste présente³⁵.

En quoi consistait donc cet *Elternrecht* qui menaçait de faire avorter la Loi fondamentale? Dans la tradition catholique allemande, l'*Elternrecht* était à la fois un droit et un devoir des parents à l'égard de leurs enfants, qui leur était conféré en vertu de leur statut de géniteurs. L'une des composantes principales de l'*Elternrecht* était le droit des parents d'élever eux-mêmes leurs enfants. Bien qu'en milieu catholique, l'Église ait disposé d'une certaine primauté en matière d'éducation de la jeunesse, l'*Elternrecht* faisait en sorte que les parents gardaient malgré tout le dernier mot en la matière. Les dispositions de l'*Elternrecht* ne concernaient pas uniquement l'Église, mais également l'État; ainsi, ce n'est que dans des cas d'abus de l'autorité parentale que l'État pouvait justifier le retrait aux parents de leurs prérogatives sur l'éducation de leurs enfants³⁶.

Absent des énumérations de droits fondamentaux des constitutions libérales du XIX^e siècle, l'*Elternrecht* n'est apparu en Allemagne qu'au XX^e siècle. Auparavant, les lois scolaires qui rendaient obligatoire la fréquentation de l'école primaire ne garantissaient aux parents aucun droit de regard sur l'éducation que recevaient leurs enfants. Ce n'est que lors de la rédaction de la constitution de la République de Weimar que l'*Elternrecht* fut introduit pour la première fois dans le catalogue des droits fondamentaux. L'*Elternrecht* portait sur deux points en particulier : le droit pour les parents d'élever leurs enfants à l'intérieur du cadre de la famille (article 120) et la création, à la demande éventuelle des parents, d'écoles primaires confessionnelles publiques (article 146, paragraphe 2). Cette dernière disposition demeura toutefois lettre morte, car la loi scolaire qui aurait été nécessaire pour la mettre en application ne put être promulguée pendant la République de Weimar³⁷. Bafoué sous le Troisième Reich, l'*Elternrecht* fit un retour en force après 1945; dans le deuxième paragraphe de son

³⁵ Till van Rahden, «Demokratie und väterliche Autorität: Das Karlsruher „Stichentscheid“-Urteil von 1959 in der politischen Kultur der frühen Bundesrepublik», *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* [En ligne], vol. 2, n° 2 (2005), passage n° 2, <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Rahden-2-2005> (Page consulté le 5 juillet 2013).

³⁶ Matthias Jestaedt, «Elternrecht. I. Im katholischen Verständnis», *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3^e éd., Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1995, vol. 3, col. 613.

³⁷ Ingo Richter, «Elternrecht», *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4^e éd., Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, vol. 2, col. 1235.

article 6, la Loi fondamentale intégra les garanties de l'article 120 de la constitution de Weimar. Néanmoins, il en alla tout autrement de l'article 146 sur les écoles confessionnelles³⁸. Lors des travaux du Conseil parlementaire, nulle question ne suscita en effet autant de controverses que celle de cette composante de l'*Elternrecht*³⁹. Les tenants de ce droit – au premier rang desquels figuraient les représentants de l'Église catholique – rejetaient un monopole de l'État dans le domaine de l'éducation⁴⁰. Ils souhaitaient plutôt que les enfants catholiques puissent fréquenter des écoles confessionnelles financées par l'État dans lesquelles ils recevraient un enseignement catholique intégral : tous les cours – et non seulement ceux d'enseignement religieux – seraient données par des enseignants catholiques⁴¹. La raison principale de ce désir d'enseignement catholique intégral nous est donnée par le jésuite Hirschmann, qui écrivait que «le cours d'enseignement religieux ne suffit pas à éduquer dans l'esprit d'une religion : la religion doit supporter et traverser tout l'enseignement. Si elle ne le fait pas, la séparation de l'enseignement religieux d'avec les autres matières favorise la séparation de la religion d'avec la vie de l'élève⁴²». Du côté protestant, bien que l'on ait aussi cru important de rétablir une influence chrétienne dans le milieu de l'éducation, on ne considérait pas les écoles confessionnelles comme indispensables ; des écoles non-confessionnelles offrant un enseignement religieux étaient jugées suffisantes⁴³.

Malgré tout, il ne faudrait pas croire que c'est une majorité de catholiques allemands qui s'opposaient à l'adoption de la Loi fondamentale parce qu'elle n'intégrait pas toutes les dispositions de l'*Elternrecht* ; en fait, ces opposants ne formaient qu'une faible minorité. Le cardinal Frings et la majorité des évêques allemands, avec l'appui de la CDU, se montraient quant à eux favorables au projet de constitution, même s'ils

³⁸ Richter, col. 1235.

³⁹ Spotts, p. 186.

⁴⁰ Schewick, p. 20.

⁴¹ Spotts, p. 186.

⁴² «[...] genügt der Religionsunterricht nicht für eine volle Erziehung im Geiste einer Religion: die Religion muß den ganzen Unterricht tragen und durchdringen. Tut sie das nicht, so begünstigt die Trennung von Religionsunterricht und anderen Fächern nur die Trennung von Religion und Leben beim Schüler.» (Hans Hirschmann, *Die Grundrechte des Menschen: Predigten über die zehn Gebote und das Bonner Grundgesetz*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1949, p. 18).

⁴³ Gerhard Kraiker, *Politischer Katholizismus in der BRD. Eine ideologiekritische Analyse*, Stuttgart, Kohlhammer, 1972, p. 40.

désiraient certaines modifications⁴⁴. Cependant, devant l'impossibilité des chrétiens-démocrates de s'entendre avec les libéraux et les sociaux-démocrates sur la question de l'école confessionnelle⁴⁵, le Conseil parlementaire décida de laisser aux *Länder* l'initiative de légiférer en la matière⁴⁶. En guise de compromis, on décida d'inscrire dans l'article 7 de la Loi fondamentale que l'enseignement religieux représentait un élément fondamental du curriculum scolaire des écoles ouest-allemandes⁴⁷.

3.2.2 Vers un assouplissement de l'autorité parentale?

Le débat sur l'*Elternrecht* au moment de l'adoption de la Loi fondamentale a mis en lumière non seulement l'importance que les catholiques allemands accordaient à l'enseignement religieux, mais également la place primordiale qu'occupait l'autorité parentale dans la doctrine catholique. Il ne faut donc pas s'étonner de l'attention considérable que l'Église consacrait à cette forme d'autorité dans l'enseignement religieux qu'elle prodiguait à la jeunesse. Dans les catéchismes catholiques, on abordait généralement la question de l'autorité parentale dans la partie consacrée à la présentation du 4^e commandement, lequel énonce : «Tu honoreras ton père et ta mère afin de vivre longuement.» Comme nous allons le montrer, la conception de l'autorité parentale véhiculée par les catéchismes catholiques allemands a connu une évolution sensible entre le milieu des années 1920 et le milieu des années 1950. Alors que l'*Einheitskatechismus* de 1925 présentait l'autorité des parents sur leurs enfants pratiquement comme un pouvoir absolu, le *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands (KKBD)* de 1955 mentionnait clairement qu'il existe des limites à cette autorité. Une comparaison avec des catéchismes français et canadiens contemporains du *KKBD* permet de confirmer une telle évolution, car ceux-ci demeuraient beaucoup plus proches de l'esprit de l'*Einheitskatechismus* que de celui du *KKBB*.

⁴⁴ Klaus Gotto, «Die katholische Kirche und die Entstehung des Grundgesetzes», dans Anton Rauscher, dir., *Kirche und Katholizismus: 1945–1949*, Paderborn, Schöningh, 1977, p. 103.

⁴⁵ Schewick, p. 129.

⁴⁶ Richter, col. 1235.

⁴⁷ Spotts, p. 187.

Le court chapitre de l'*Einheitskatechismus* consacré à la présentation du 4^e commandement contenait quatre sections : «1. Honore tes parents!»; «2. Respecte tes supérieurs hiérarchiques»; «3. Honore la vieillesse!»; «4. N'oublie pas ce que Dieu ordonne à tes parents et à tes supérieurs hiérarchiques!»⁴⁸. La première section, qui abordait le thème de l'autorité parentale, était la plus étoffée : elle contenait sept questions-réponses. Parmi celles-ci, les deux premières expliquaient que l'autorité des parents sur leurs enfants est d'origine divine :

129. Pourquoi les enfants doivent-ils faire preuve d'un profond respect, d'amour et d'obéissance envers leurs parents?

Les enfants doivent faire preuve d'un profond respect, d'amour et d'obéissance envers leurs parents, car les parents

1. occupent la place de Dieu,
2. sont après Dieu leurs plus grands bienfaiteurs,
3. doivent conduire les enfants au ciel⁴⁹.

Selon l'*Einheitskatechismus*, l'autorité que Dieu conférait aux parents exigeait des enfants qu'ils fassent montre en particulier de trois attitudes envers eux : le respect, l'amour et l'obéissance. Les trois questions-réponses suivantes indiquaient aux enfants de quelle manière ils devaient mettre ces attitudes en application :

130. Comment devons-nous faire preuve d'un profond respect envers nos parents?

Nous devons

1. les tenir en haute estime dans notre cœur,
2. parler d'eux et avec eux avec pleins d'égards,
3. nous comporter envers eux de manière polie et modeste. [...]

Péchés. Pèche contre le respect des parents :

1. celui qui méprise ses parents dans son cœur;
2. celui qui parle d'eux de manière irrespectueuse;
3. celui qui se montre arrogant envers eux;
4. celui qui a honte d'eux [...]⁵⁰.

⁴⁸ «1. Halte deine Eltern in Ehren!»; «2. Achte deine Vorgesetzten»; «3. Ehre das Alter!»; «4. Bedenke, was Gott deinen Eltern und Vorgesetzten befiehlt!».

⁴⁹ «129. Warum müssen die Kinder ihren Eltern Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam erweisen? Die Kinder müssen ihren Eltern Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam erweisen, weil die Eltern 1. an Gottes Stelle stehen, 2. nach Gott die größten Wohltäter sind, 3. die Kinder zum Himmel führen sollen.» (*Einheitskatechismus*, p. 41).

⁵⁰ «130. Wie sollen wir den Eltern Ehrfurcht erweisen? Wir sollen die Eltern 1. im Herzen hochschätzen, 2. achtungsvoll von ihnen und mit ihnen reden und 3. uns höflich und bescheiden gegen sie betragen. [...] Sünden. Gegen die Ehrfurcht sündigt: 1. wer die Eltern im Herzen verachtet; 2. wer unehrerbietig von ihnen redet; 3. wer frech gegen sie ist; 4. wer sich ihrer schämt [...]» (*Ibid.*, p. 42).

131. De quelle manière devons-nous faire preuve d'amour envers nos parents ?

Nous faisons preuve d'amour envers nos parents en priant assidûment pour eux, en leur faisant plaisir et en les aidant dans la mesure du possible. [...]

Péchés. Pèche contre l'amour :

1. celui qui ne prie pas du tout pour ses parents;
2. celui qui leur souhaite du mal;
3. celui qui leur cause des soucis;
4. celui qui ne leur vient pas en aide lorsqu'ils sont malades ou en détresse⁵¹.

132. De quelle manière devons-nous obéir à nos parents ?

Nous devons obéir à nos parents de bonne volonté, rapidement et avec exactitude. [...]

Péchés. Pèche contre l'obéissance :

1. celui qui est obstiné et récalcitrant
2. celui qui obéit mal ou en bougonnant⁵².

Afin de s'assurer que les enfants remplissent leur devoir de respect, d'amour et d'obéissance envers leurs parents, l'*Einheitskatechismus* prenait en outre la peine de consacrer deux questions-réponses aux conséquences que pourrait entraîner l'accomplissement ou non de ces devoirs :

133. Que promet Dieu aux bons enfants ?

Dieu promet aux bons enfants sa protection et sa bénédiction dans cette vie et le bonheur éternel dans l'autre vie⁵³.

134. De quoi Dieu menace-t-il les mauvais enfants ?

Dieu menace les mauvais enfants de sa malédiction dans cette vie et de la damnation éternelle dans l'autre vie⁵⁴.

En menaçant de la malédiction et de la damnation éternelle les enfants qui manqueraient à leurs devoirs envers leurs parents, l'*Einheitskatechismus* souhaitait inculquer une conception rigide de l'autorité parentale qui reposait en partie sur la peur. Le fait que la

⁵¹ «131. Wodurch erweisen wir den Eltern Liebe? Wir erweisen den Eltern Liebe dadurch, daß wir fleißig für sie beten, ihnen Freude machen und ihnen nach Kräften helfen. [...] Sünden. Gegen die Liebe sündigt: 1. wer für die Eltern gar nicht betet; 2. wer ihnen Böses wünscht; 3. wer ihnen Kummer macht; 4. wer ihnen in Krankheit und Not nicht hilft.» (Einheitskatechismus, p. 42).

⁵² «132. Wie sollen wir den Eltern gehorchen? Wir sollen den Eltern gern, geschwind und genau gehorchen. [...] Sünden. Gegen den Gehorsam sündigt: 1. wer eigensinnig und trotzig ist; 2. wer mürrisch oder schlecht gehorcht.» (Ibid., p. 42).

⁵³ «133. Welchen Lohn verspricht Gott den guten Kindern? Gott verspricht den guten Kindern in diesem Leben seinen Schutz und Segen, im andern Leben die ewige Seligkeit.» (Ibid., p. 42).

⁵⁴ «134. Was hat Gott den bösen Kindern angedroht? Gott hat den bösen Kindern für dieses Leben seinen Fluch und für das andere die ewige Verdammnis angedroht» (Ibid., p. 42).

section 1 («Honore tes parents!») du chapitre sur le 4^e commandement n'indiquait pas de façon explicite s'il existe des limites à l'autorité des parents sur leurs enfants venait renforcer cette conception absolutiste de l'autorité parentale⁵⁵.

Dans le *KKBD* de 1955, une grande partie de la leçon n° 108 («Père et mère»⁵⁶) du chapitre sur le 4^e commandement reprenait presque mot pour mot le contenu de l'*Einheitskatechismus* au sujet de l'autorité parentale : on mentionnait l'origine divine de cette autorité, ainsi que les trois attitudes que les enfants devaient adopter envers leurs parents. Néanmoins, en ce qui concerne la conception du devoir d'obéissance, le *KKBD* présentait quelques différences notables d'avec l'*Einheitskatechismus*. Ainsi, il ne faisait mention ni de récompense ni de châtiment pour les enfants obéissants et désobéissants. On faisait seulement le constat que «sans obéissance, une famille ne peut vivre ensemble de manière heureuse⁵⁷». De plus, alors que dans la partie sur l'autorité parentale, l'*Einheitskatechismus* ne contenait aucune question-réponse sur les limites de cette autorité, le *KKBD* y posait des restrictions claires. On indiquait tout d'abord que «s'il arrivait que des parents ordonnent quelque chose de contraire à la volonté de Dieu, il ne faudrait pas leur obéir⁵⁸». À cette restriction, le *KKBD* précisait en outre que «le devoir d'obéissance cesse lorsque les enfants deviennent autonomes et ne vivent plus chez leurs parents. Ils leur doivent cependant toujours un profond respect et l'amour⁵⁹». À l'opposé de l'*Einheitskatechismus*, le *KKBD* établissait ainsi une distinction nette entre, d'une part, le devoir d'obéissance envers les parents et, d'autre part, le respect et l'amour qui leur étaient dus. Un passage situé un peu plus haut dans la même page vient confirmer cette assertion : «Si nos parents ne vivent pas selon la volonté de Dieu, nous devons les aimer quand même. Par notre amour et notre prière, nous devons les aider à

⁵⁵ Nous verrons plus loin que dans l'*Einheitskatechismus*, le chapitre sur le 4^e commandement contenait une mention des limites de l'autorité, mais celle-ci était située dans la partie consacrée à l'autorité des supérieurs hiérarchiques.

⁵⁶ «Vater und Mutter».

⁵⁷ «Ohne Gehorsam kann keine Familie glücklich zusammen leben.» (*KKBD*, p. 220).

⁵⁸ «Wenn die Eltern etwas befehlen sollten, was gegen den Willen Gottes ist, dürften wir ihnen nicht gehorchen.» (*Ibid.*, p. 220).

⁵⁹ «Die Pflicht des Gehorsams hört auf, wenn die Kinder selbständig geworden sind und nicht mehr im Haushalt der Eltern leben. Ehrfurcht und Liebe aber müssen immer bleiben.» (*Ibid.*, p. 220).

retrouver le droit chemin⁶⁰.» Ce que suggérait cette affirmation, c'est que les parents ne sont pas des sources absolues d'autorité : ils peuvent se tromper et agir à l'encontre de la volonté divine. La position d'autorité absolue des parents était également affaiblie par le fait qu'on évoquait la possibilité que ce soit les enfants qui conduisent les parents sur le droit chemin, et non seulement l'inverse, comme c'était le cas dans l'*Einheitskatechismus* (voir la question 129, n° 3).

Étant donné que le *KKBD* était destiné à des enfants et des adolescents âgés entre 10 et 13 ans⁶¹, il est difficile de ne pas associer ce passage à la transgression radicale des commandements du Décalogue à laquelle s'étaient livrés leurs parents à peine une dizaine d'années plus tôt. Alors qu'elle entrait dans l'adolescence, la génération des «1968er»⁶² commença en effet à questionner ses parents sur leur implication dans les crimes du Troisième Reich. Au cours des années 1950, ces questions se heurtèrent le plus souvent à un infranchissable mur du silence⁶³. Le passage du *KKBD* cité plus haut avait donc peut-être pour objectif de rappeler à la jeunesse des années 1950 que le 4^e commandement exigeait d'elle qu'elle fasse preuve d'un amour inconditionnel envers ses parents, et ce, même si ces derniers s'étaient rendus coupables de crimes monstrueux.

Une comparaison avec le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* de 1947 permet d'apprécier l'évolution de la conception de l'autorité parentale dans le *KKBD*. Si, comme l'*Einheitskatechismus* et le *KKBD*, le catéchisme français situait l'origine de cette autorité dans la fonction de représentants de Dieu que les parents occupaient envers leurs enfants⁶⁴, il ne faisait toutefois mention d'aucune limite à cette autorité. Le *Catéchisme catholique, édition canadienne* de 1951 consacrait quant à lui non pas

⁶⁰ «*Wenn die Eltern nicht nach Gottes Willen leben, so müssen wir sie trotzdem lieben. Durch unsre Liebe und unser Gebet sollen wir dazu helfen, daß sie wieder den rechten Weg finden.*» (*KKBD*, p. 220).

⁶¹ Jungmann, «Le nouveau catéchisme allemand», p. 609.

⁶² Certains historiens allemands ont baptisé les membres de la seconde génération d'après-guerre les «1968er» (*Achtundsechziger*), terme que l'on pourrait traduire par «soixante-huitards».

⁶³ Au sujet de la confrontation entre les *1968er* et leurs parents à propos du passé nazi, voir Christine Schmider, «La génération de 68 et le passé des pères : entre accusation et identification inconsciente?», *Germanica*, 42 (2008), p. 29-45; Gesine Schwan, *Politik und Schuld: Die zerstörerische Macht des Schweigens*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1997.

⁶⁴ «344. Pourquoi devez-vous honorer votre père et votre mère? – Je dois honorer mon père et ma mère, parce qu'ils m'ont donné la vie et parce qu'ils tiennent auprès de moi la place de Dieu.» (*Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, p. 245).

une, mais deux questions-réponses sur l'origine de l'autorité des parents (n° 437 et 446). De plus, non seulement ce catéchisme n'indiquait aucune restriction à cette forme d'autorité, mais encore associait-il, comme dans l'*Einheitskatechismus* allemand, l'observation du 4^e commandement à une récompense et la non-observation à un châtement :

443. Quelle est la récompense des enfants qui observent le quatrième commandement de Dieu ?

– Ils sont bénis de Dieu, même sur la terre.

444. Quelle est la punition des enfants qui manquent gravement au quatrième commandement de Dieu ?

– Ils sont punis par Dieu, souvent même sur la terre⁶⁵.

L'ensemble des catéchismes étudiés rappelaient aux enfants que ce n'était pas seulement à eux que le 4^e commandement imposait des devoirs, mais également à leurs parents et à leurs supérieurs hiérarchiques. Néanmoins, ces devoirs n'étaient le plus souvent réduits qu'à un seul : celui d'instruire leurs enfants dans la foi catholique et de leur faire fréquenter une école confessionnelle. L'*Einheitskatechismus* disait à ce propos :

Dans le quatrième commandement, Dieu a également imposé des devoirs aux parents et aux supérieurs hiérarchiques. Il leur a concédé une autorité et exigé d'eux qu'ils ne fassent usage de cette autorité que selon sa sainte volonté. [...] Les parents catholiques doivent envoyer leurs enfants dans des écoles où ceux-ci seront instruits dans la foi catholique. Ils ne doivent pas envoyer leurs enfants dans des écoles hostiles à la foi ou les élever dans l'erreur⁶⁶.

Si le *KKBD* mettait lui aussi l'accent sur l'obligation des parents d'élever leurs enfants dans la foi catholique, il mentionnait en outre que lorsque leurs enfants approchaient de l'âge adulte, les parents ne devaient pas les contraindre dans le choix d'une profession ou d'un mariage, mais seulement leur prêter conseil :

⁶⁵ *Le catéchisme catholique, édition canadienne*, p. 105.

⁶⁶ «Gott hat im vierten Gebot auch den Eltern und Vorgesetzten Pflichten auferlegt. Er hat ihnen Gewalt gegeben und verlangt, daß sie Gewalt nur nach seinem heiligen Willen gebrauchen. [...] Katholische Eltern müssen ihre Kinder in die Schule schicken, wo sie nach dem katholischen Glauben erzogen werden. Sie dürfen ihre Kinder nicht in glaubensfeindliche Schulen schicken oder sie im Irrglauben erziehen.» (*Einheitskatechismus*, p. 44).

Avant tout, ils [les parents] doivent souvent prier pour leurs enfants, et élever ces derniers, par la parole et l'exemple, pour une vie chrétienne. [...] Où cela est possible, les parents catholiques doivent envoyer leurs enfants dans des écoles où ceux-ci recevront un enseignement catholique. Ils doivent veiller à ce que leurs enfants, à cause de mauvaises fréquentations ou de mauvaises lectures, ne souffrent d'aucuns préjudices. À leurs enfants qui approchent de l'âge adulte, les parents doivent apporter leur soutien dans le choix d'une profession ou d'un époux en les conseillant et en priant pour eux; ils ne doivent toutefois pas les contraindre à une profession ou à un mariage⁶⁷.

En ce qui concerne les devoirs des parents envers leurs enfants, le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* rejoignait quant à lui plus l'*Einheitskatechismus* que le *KKBD*, ne soulignant que le devoir des parents d'élever leurs enfants chrétiennement :

352. Que doivent faire les parents pour l'âme de leurs enfants ?

– Les parents doivent faire baptiser au plus tôt leurs enfants, les élever chrétiennement, les corriger de leurs défauts et leur donner le bon exemple.

Note. – Pour élever chrétiennement leurs enfants, les parents doivent :

1° Les instruire eux-mêmes des vérités de la foi, et veiller à ce qu'ils fréquentent le catéchisme;

2° Confier, s'ils le peuvent, leur éducation à des maîtres chrétiens⁶⁸.

On peut donc conclure qu'en assignant clairement des limites à l'autorité parentale et en établissant une distinction entre le devoir d'obéissance et celui de respect et d'amour, le *KKBD* présentait une innovation par rapport aux autres catéchismes à l'étude : il faisait comprendre aux enfants que l'autorité de leurs parents n'était pas absolue, et que même le respect, l'amour et l'obéissance qu'ils leur devaient ne pouvaient justifier l'accomplissement d'actes immoraux. Bien que ténu, ce souci de mettre en évidence les limites de l'autorité parentale, ainsi que celui de rappeler le devoir d'amour inconditionnel envers les parents, doit, selon toute vraisemblance, être interprété comme un indice du processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande. Une décennie à peine avant la parution du *KKBD*, l'Allemagne sortait en effet d'une dictature sous laquelle les parents des catéchisés avaient perpétré des crimes atroces au nom de valeurs

⁶⁷ «Vor allem müssen sie oft für ihre Kinder beten und sie durch Wort und Beispiel zu einem christlichen Leben erziehen. [...] Katholische Eltern sollen ihre Kinder, wo es möglich ist, in eine Schule schicken, in der sie katholisch erzogen werden. Sie müssen auch darüber wachen, daß ihre Kinder nicht durch schlechte Gesellschaft oder schlechte Bücher Schaden leiden. Die Eltern sollen heranwachsenden Kindern bei der Wahl des Berufes und des Ehegatten durch ihren Rat und ihr Gebet beistehen; sie dürfen sie aber nicht zu einem Beruf oder einer Heirat zwingen.» (*KKBD*, p. 223-224).

⁶⁸ *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, p. 247.

comme celle de l'obéissance à l'autorité. Comme nous allons le voir, plusieurs experts des milieux catholique et protestant des années 1950 considéraient que la conception de l'autorité parentale qui avait jusque-là régné dans les familles allemandes devait être abandonnée, car elle avait probablement contribué, en raison de sa rigidité, à ancrer la valeur d'obéissance aveugle envers l'autorité dans l'esprit du peuple allemand.

3.2.3 L'idéal de la «famille démocratique»

Nous avons vu précédemment que la conception de l'autorité parentale que véhiculait le *KKBD* de 1955 commençait à varier – ne serait-ce que de manière subtile – de celle de l'*Einheitskatechismus* et d'autres catéchismes catholiques. En mentionnant qu'il existe des limites à l'autorité des parents sur leurs enfants – et en précisant ces limites – le *KKBD* proposait une image moins stricte de cette forme d'autorité. L'historien Till van Rahden s'est penché sur cet assouplissement de la conception de l'autorité parentale qui s'est produite dans la société ouest-allemande des années 1950 et 1960⁶⁹. Selon Rahden, c'est plus particulièrement le versant paternel de cette autorité qui a connu l'évolution la plus marquée au cours de cette période. À l'époque, la question de l'autorité paternelle aurait même représenté une véritable obsession pour la société ouest-allemande; beaucoup croyaient en effet que pour construire une société démocratique, il faudrait tout d'abord que son unité de base – c'est-à-dire la famille – soit elle-même édifiée sur des fondements démocratiques. En étudiant des périodiques chrétiens destinés aux pères de famille, Rahden a découvert que, dès le milieu des années 1950, nombre de leurs rédacteurs – des théologiens, sociologues ou psychologues affiliés aux Églises à des degrés divers – commencèrent à faire la promotion d'un nouvel idéal de «paternité démocratique». Pour ces intellectuels

⁶⁹ Voir Till van Rahden, «Wie Vati die Demokratie lernte: Religion, Familie und die Frage der Autorität in der frühen Bundesrepublik», dans Daniel Fulda *et al.*, *Demokratie im Schatten der Gewalt. Geschichten des Privaten im deutschen Nachkrieg 1945-2005*, Göttingen, Wallstein, 2008, p. 122-151; *Id.*, «Demokratie und väterliche Autorität: Das Karlsruher „Stichentscheid“-Urteil von 1959 in der politischen Kultur der frühen Bundesrepublik», *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* [En ligne], vol. 2, n° 2 (2005), <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Rahden-2-2005> (Page consulté le 5 juillet 2013).

chrétiens, cette nouvelle forme de paternité consistait en une masculinité plus douce mettant l'accent sur les émotions et la confiance plutôt que sur l'ordre et l'obéissance⁷⁰.

Si la comparaison avec différents catéchismes nous a certes permis de déceler dans le *KKBD* de 1955 un assouplissement de la conception de l'autorité parentale, on ne pourrait toutefois pas en conclure que ce catéchisme portait des traces de l'idéal de «paternité démocratique» identifié par Rahden. En effet, ce catéchisme n'établissait pas une distinction claire entre la part d'autorité revenant au père et celle revenant à la mère : on ne faisait toujours référence qu'aux «parents» (*Eltern*). Néanmoins, le *KKBD* ne proposait pas à l'enfant une image identique du père et de la mère, car il rappelait que la nature différente de l'homme et de la femme exigeait une division sexuelle des tâches dans la société. Dans la leçon n° 120 («Les rapports adéquats entre l'homme et la femme»⁷¹), située dans le chapitre sur le 6^e commandement, on affirmait par exemple que «Dieu a créé l'homme et la femme à son image et leur a attribué à chacun un caractère et des devoirs particuliers⁷²».

L'étude du catéchisme *glauben–leben–handeln*, paru en 1969, permet de confirmer l'assouplissement de la conception de l'autorité parentale que nous avons décelée dans le *KKBD*. Dans la présentation de cette autorité, on remarque tout d'abord que le *glauben–leben–handeln* procédait à rebours des catéchismes précédents : la leçon abordant les devoirs des parents envers leurs enfants (leçon n° 110 : «Père et mère») précédait celle sur les devoirs des enfants envers leurs parents (leçon n° 111 : «Nous les enfants dans la famille»⁷³). Ce déplacement avait pour effet d'accentuer les responsabilités des parents au sein de la famille. La leçon n° 110 débutait d'ailleurs par l'énumération de ces responsabilités :

Le père et la mère ont fondé la famille. Lorsqu'ils ont reçu le sacrement du mariage, ils ont promis d'accepter leurs enfants avec reconnaissance et de bien les élever. Les parents prennent soin de leurs enfants dès la naissance : ils leur donnent à manger, leur apprennent à marcher, à parler et à se débrouiller dans le monde. Ils leur apprennent à prier et leur montrent

⁷⁰ Rahden, «Wie Vati die Demokratie lernte», p. 122-123.

⁷¹ «Das rechte Verhältnis von Mann und Frau».

⁷² «Gott hat Mann und Frau nach seinem Ebenbild erschaffen und jedem von ihnen eine besondere Art und besondere Aufgaben gegeben.» (*KKBD*, p. 238).

⁷³ «Wir Kinder in der Familie».

comment vivre en chrétiens. Ils doivent veiller à ce que leurs enfants reçoivent une bonne éducation et une bonne formation professionnelle⁷⁴.

Comme les catéchismes précédents, le *glauben–leben–handeln* mentionnait le devoir des parents d'éduquer leurs enfants dans la foi chrétienne. Cependant, on peut remarquer que l'importance accordée à la fréquentation de l'école confessionnelle n'était plus aussi grande à la fin des années 1960 qu'en 1955 ou qu'en 1925 : on ne spécifiait maintenant plus si les écoles auxquelles les parents envoyaient leurs enfants devaient offrir un enseignement catholique.

Dans le *glauben–leben–handeln*, il ne semblait en outre même plus nécessaire de mentionner qu'il existe des limites à l'autorité des parents, comme si cela allait de soi. On mettait maintenant l'accent sur le fait que, dans la famille, les parents et les enfants sont liés par des droits et des devoirs réciproques. Ainsi, alors que le *KKBD* affirmait seulement que l'autorité des parents sur leurs enfants prend fin lorsque ceux-ci deviennent adultes, le catéchisme *glauben–leben–handeln* soulignait plutôt que les parents ont le devoir d'apprendre à leurs enfants à devenir autonomes en leur confiant graduellement des responsabilités :

Les parents sont responsables de leurs enfants jusqu'à ce que ceux-ci deviennent adultes et puissent eux-mêmes fonder une famille. Peu à peu, ils confient à leurs enfants une responsabilité après l'autre, et les laissent progressivement devenir autonomes⁷⁵.

La leçon sur les devoirs des enfants que contenait le *glauben–leben–handeln* se distinguait de celles des catéchismes précédents sur deux points en particulier : le devoir d'obéissance envers les parents était non seulement associé au respect envers les frères et sœurs, mais aussi aux droits de l'enfant au sein de la famille : «Comme les parents, les enfants ont eux aussi leurs devoirs dans la famille. [...] Dans une famille, chaque enfant possède des droits; cependant, il doit également tenir compte de ses frères et

⁷⁴ «*Vater und Mutter haben die Familie gegründet. Als sie das Sakrament der Ehe empfangen, haben sie versprochen, ihre Kinder dankbar anzunehmen und gut zu erziehen. Die Eltern sorgen für ihre Kinder von klein an: sie geben ihnen zu essen, lehren sie laufen und sprechen und sich in der Welt zurechtzufinden. Sie lehren sie beten und leiten sie an, als Christen zu leben. Sie sollen für eine gute Schulbildung und für eine gute Berufsausbildung ihrer Kinder sorgen.*» (*glauben–leben–handeln*, p. 237).

⁷⁵ «*Die Eltern sind für ihre Kinder verantwortlich, bis die Kinder erwachsen sind und selbst eine Familie gründen können. Nach und nach geben sie eine Verantwortung nach der andern an die Kinder ab und lassen allmählich selbständig werden.*» (*Ibid.*, p. 237).

sœurs, et écouter ses parents. Les enfants sont élevés par leurs parents et leur doivent obéissance⁷⁶.» La conception de l'autorité parentale que mettait de l'avant le catéchisme *glauben–leben–handeln* était donc à bien des égards différente de celle des catéchismes antérieurs : plutôt que d'insister uniquement sur l'idée d'obéissance des enfants envers leurs parents, ce catéchisme abordait l'autorité dans une perspective de réciprocité des droits et des devoirs au sein de la famille. Cet esprit de réciprocité était bien résumé à la fin du texte de la leçon n° 110 : «Autant les familles sont-elles différentes les unes des autres, autant les devoirs qui reviennent au père ou à la mère, mais aussi aux enfants, sont-ils différents. Tous doivent contribuer à ce que la relation entre les parents et les enfants soit cordiale et empreinte de confiance⁷⁷.» La citation précédente montre à quel point la conception de l'autorité parentale avait grandement évolué dans la RFA des années 1960 ; comme l'a noté Rahden, cette autorité n'était désormais plus fondée sur l'ordre et l'obéissance, mais plutôt sur l'amour et la confiance. Néanmoins, puisqu'il n'abordait pas le versant spécifiquement paternel de l'autorité parentale et qu'il mettait plutôt l'accent sur la réciprocité des droits et des devoirs entre les parents et leurs enfants, il serait plus juste de dire que le catéchisme *glauben–leben–handeln* faisait la promotion d'un idéal de «famille démocratique» plutôt que de «paternité démocratique».

3.3 De sujet à citoyen : vers la responsabilisation civique de la jeunesse ouest-allemande

3.3.1 L'autorité des supérieurs hiérarchiques envers leurs subordonnés

Même si, à proprement parler, l'énoncé du 4^e commandement ne fait référence qu'au respect, à l'amour et à l'obéissance que l'on doit envers ses parents, la plupart des

⁷⁶ «*Wie die Eltern ihre Pflichten haben, genauso haben auch die Kinder ihre Aufgaben in der Familie. [...] Jedes Kind hat sein Recht in der Familie; es muß aber auch Rücksicht nehmen auf die Geschwister und auf die Eltern hören. Kinder werden von ihren Eltern erzogen und schulden ihnen Gehorsam.*» (*glauben–leben–handeln*, p. 239).

⁷⁷ «*So verschieden die Familien sind, so verschieden sind auch die Aufgaben, die dem Vater oder der Mutter, aber auch den Kindern gestellt sind. Alle müssen dazu beitragen, daß das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern herzlich und vertrauensvoll ist.*» (*Ibid.*, p. 238).

catéchismes catholiques en étendaient la portée à toute forme d'autorité, en particulier à celle de l'État et des supérieurs hiérarchiques. Dans l'*Einheitskatechismus*, la conception de cette autorité se révélait des plus traditionnelles. Ainsi, dans la section n° 2 du chapitre consacré au 4^e commandement, on soulignait l'idée d'obéissance et de fidélité envers tous les supérieurs hiérarchiques : enseignants, employeurs, membres du clergé. La désobéissance à ces autorités était même présentée comme un péché :

Outre nos parents, nous devons également honorer nos supérieurs hiérarchiques et leur obéir. Ces supérieurs hiérarchiques sont les enseignants et enseignantes, les employeurs ainsi que les autorités temporelles. – Les employés doivent à leurs patrons assiduité et fidélité.

Péchés. Les subordonnés commettent un péché lorsqu'ils se montrent insolents et récalcitrants envers leurs supérieurs hiérarchiques⁷⁸.

Comme il le faisait pour l'autorité parentale, l'*Einheitskatechismus* attribuait une origine divine à l'autorité des supérieurs hiérarchiques :

135. Pourquoi devons-nous respect et obéissance aux autorités spirituelles et temporelles ?

Nous devons respect et obéissance aux autorités spirituelles et temporelles, car leur pouvoir vient de Dieu⁷⁹.

Cependant, la question-réponse suivant l'évocation de l'origine divine de l'autorité des supérieurs hiérarchiques posait une condition au respect de cette autorité :

136. Quand doit-on ne pas obéir aux hommes ?

On ne doit pas obéir aux hommes lorsqu'ils ordonnent quelque chose qui va à l'encontre de la loi de Dieu. «Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.» (Ac 5:29)⁸⁰.

La formulation choisie pour exprimer cette restriction de l'autorité des supérieurs hiérarchiques se révélait pourtant imprécise ; on ne donnait aucune indication concrète

⁷⁸ «Außer den Eltern sollen wir auch die Vorgesetzten ehren und ihnen gehorchen. Solche Vorgesetzte sind die Lehrer und Lehrerinnen, die Dienstherrschaften sowie die geistliche und weltliche Obrigkeit. – Die Angestellten schulden ihren Dienstherrschaften auch Fleiß und Treue, ebenso die Arbeitnehmer den Arbeitgebern. Sünden. Untergebene sündigen, wenn sie gegen ihre Vorgesetzten frech und widerspenstig sind.» (*Einheitskatechismus*, p. 43).

⁷⁹ «135. Warum sind wir der geistlichen und der weltlichen Obrigkeit Ehrfurcht und Gehorsam schuldig? Wir sind der geistlichen und der weltlichen Obrigkeit Ehrfurcht und Gehorsam schuldig, weil ihre Gewalt von Gott kommt.» (*Ibid.*, p. 43).

⁸⁰ «136. Wann darf man Menschen nicht gehorchen? Man darf Menschen nicht gehorchen, wenn sie befehlen, was gegen Gottes Gebot ist. „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ (Apg. 5, 29.)» (*Ibid.*, p. 43).

sur la façon dont ceux-ci pourraient ordonner quelque chose allant à l'encontre de la loi divine. De plus, bien que le terme «hommes» (*Menschen*) semble avoir été choisi pour correspondre au vocabulaire de la citation de saint Pierre, il n'en demeure pas moins qu'il laissait planer une certaine ambiguïté : la restriction posée à l'autorité des «hommes» concernait-elle uniquement l'autorité des supérieurs hiérarchiques ou bien également celle des parents? Si le terme «hommes» peut en théorie faire également référence aux parents, le fait qu'une mention des limites de l'autorité n'était présente que dans la section sur l'autorité des supérieurs hiérarchiques nous semble exclure d'emblée les parents de cette restriction. En effet, les catéchismes catholiques en questions-réponses n'hésitaient habituellement pas, par souci de clarté et d'orthodoxie, à répéter inlassablement les mêmes formules : l'énoncé de la question était repris textuellement dans la réponse. Si les rédacteurs de l'*Einheitskatechismus* avaient voulu attirer l'attention des enfants sur les limites de l'autorité parentale, ils auraient selon toute vraisemblance inclus une question-réponse correspondante dans la section n° 1 du chapitre sur le 4^e commandement. Par exemple, le *KKBD* n'hésitait pas à répéter qu'il existe à la fois des limites à l'autorité des parents et à celle des supérieurs hiérarchiques.

Appliquée à l'autorité des supérieurs hiérarchiques (et par conséquent à celle de l'État), la question-réponse n° 136 – ainsi que la citation de saint Pierre qu'elle contenait – avaient des implications importantes : elles soutenaient implicitement l'idée de désobéissance civile. Plusieurs personnalités issues des milieux religieux, comme le pacifiste dominicain Franziskus Maria Stratmann⁸¹ ou le pasteur Martin Niemöller⁸², ont d'ailleurs eu recours à cette citation de saint Pierre pour justifier leur opposition aux politiques du gouvernement. Toutefois, l'*Einheitskatechismus* évitait de s'étendre sur le thème de la désobéissance civile ; ce n'est que dans les catéchismes allemands ultérieurs que l'on aborda cette problématique plus ouvertement.

Dans le *KKBD* de 1955, l'autorité des supérieurs hiérarchiques était traitée de manière plus expéditive que dans l'*Einheitskatechismus*, car on faisait la distinction entre cette forme d'autorité et celle de l'État. Ainsi, dans la leçon n° 110 («Le respect

⁸¹ Seiler, p. 93.

⁸² Kubbig, p. 20.

envers les supérieurs hiérarchiques et les personnes âgées»⁸³), on abordait surtout le devoir d'obéissance de l'enfant envers ses enseignants, en mentionnant également au passage le devoir d'obéissance des employés envers leurs employeurs :

Les instituteurs et les maîtres nous enseignent et nous éduquent au nom de nos parents. À eux aussi nous devons faire preuve d'un profond respect, obéir de bonne volonté et travailler assidûment. Nous péchons lorsque nous nous comportons de manière insolente envers eux, lorsque nous ne leur obéissons pas et lorsque, en travaillant, nous sommes paresseux ou négligeants. Tous ceux qui ont un emploi doivent respecter leurs supérieurs hiérarchiques et remplir leurs devoirs avec fidélité⁸⁴.

Comme l'*Einheitskatechismus*, le *KKBD* affirmait l'origine divine de l'autorité des supérieurs hiérarchiques, mais d'une façon complètement différente. Tout d'abord, il nous apparaît significatif que cette mention ne se soit pas retrouvée dans la leçon sur les devoirs des enfants envers leurs supérieurs hiérarchiques, mais plutôt dans celle sur les devoirs des parents et des supérieurs hiérarchiques envers les enfants. Le *KKBD* présentait l'autorité des supérieurs hiérarchiques – mais également celle des parents – davantage comme un devoir qu'un privilège : «Les parents et les supérieurs hiérarchiques ont le Père céleste comme modèle. Ils peuvent apprendre de lui comment être juste et affectueux, doux et ferme, envers leurs enfants et leurs subordonnés⁸⁵.»

De son côté, le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* de 1947 insistait encore surtout sur l'origine divine de l'autorité des supérieurs hiérarchiques :

351. Devez-vous encore respect et obéissance à d'autres personnes qu'à vos parents ?

– Oui, je dois encore respect et obéissance à mes supérieurs spirituels et temporels.

Note – Nous devons respect et obéissance à nos supérieurs spirituels et temporels parce qu'ils représentent Dieu.

⁸³ «Die Ehrfurcht vor den Vorgesetzten und den älteren Leuten».

⁸⁴ «Im Auftrag der Eltern unterrichten und erziehen uns Lehrer und Meister. Auch ihnen sollen wir stets Ehrfurcht erweisen, ihnen willig gehorchen und fleißig arbeiten. Wir sündigen, wenn wir uns unehrerbietig oder frech gegen sie benehmen, ihnen nicht folgen und bei der Arbeit faul oder nachlässig sind. Alle, die im Beruf stehen, sollen ihre Vorgesetzten achten und ihre Pflichten treu erfüllen.» (*KKBD*, p. 222).

⁸⁵ «Die Eltern und Vorgesetzten haben den himmlischen Vater zum Vorbild. Von ihm können sie lernen, gegen ihre Kinder und Untergebenen gerecht und liebevoll, milde und fest zu sein.» (*Ibid.*, p. 224).

– Un enfant doit respecter ses maîtres et ses maîtresses, parler d’eux sans méchanceté et leur obéir en tout ce qu’ils ont le droit de commander⁸⁶.

En invoquant le respect des lois, le *Catéchisme catholique, édition canadienne* de 1951 mettait quant à lui un peu plus l’accent sur l’autorité de l’État que sur celle des supérieurs hiérarchiques à proprement parler :

458. Pourquoi devons-nous respecter l'autorité civile et obéir aux lois?

– Parce que toute autorité vient de Dieu⁸⁷.

Comme c’était le cas pour l’autorité parentale, la plupart des catéchismes à l’étude faisaient non seulement mention des devoirs des enfants, mais également de ceux de leurs supérieurs. Dans l’*Einheitskatechismus*, le passage sur les devoirs des supérieurs hiérarchiques envers leurs subordonnés était empreint d’un fort paternalisme :

Les supérieurs hiérarchiques ont également le devoir sacré de veiller du mieux qu’ils peuvent au bien-être réel de leurs subordonnés. Ils doivent leur laisser du temps pour remplir leurs obligations religieuses. Ils doivent s’opposer à ce qui est mauvais et aux occasions de pécher⁸⁸.

Dans le *KKBD*, les devoirs incombant aux supérieurs étaient sensiblement les mêmes que dans l’*Einheitskatechismus* : les supérieurs devaient non seulement laisser du temps à leurs subordonnés pour leur permettre d’accomplir leurs obligations religieuses, mais aussi les protéger des dangers. Néanmoins, le ton qu’employait le *KKBD* pour présenter ces devoirs dénotait un subtil changement d’attitude ; outre l’obligation de se préoccuper du bien-être de ses subordonnés, ce catéchisme évoquait la nécessité de les respecter et de les traiter équitablement :

Les supérieurs hiérarchiques doivent respecter leurs subordonnés, les traiter équitablement et se préoccuper de leur bien. Ils doivent leur laisser du temps pour assister aux offices religieux, pour se reposer et pour s’instruire. Ils doivent chercher à les préserver des dangers du corps et de l’âme⁸⁹.

⁸⁶ *Catéchisme à l’usage des diocèses de France*, p. 246.

⁸⁷ *Catéchisme catholique, édition canadienne*, p. 108.

⁸⁸ «*Auch die Vorgesetzten haben die heilige Pflicht, nach besten Kräften für die wahre Wohlfahrt ihrer Untergebenen zu sorgen. Sie sollen ihnen Zeit lassen, die religiösen Pflichten zu erfüllen. Sie müssen dem Schlechten und den Gefahren zur Sünde entgegentreten.*» (*Einheitskatechismus*, p. 44).

⁸⁹ «*Die Vorgesetzten müssen ihre Untergebenen achten, sie gerecht behandeln und sich um ihr Wohl kümmern. Sie müssen ihnen Zeit lassen zum Gottesdienst, zur Erholung und zur Weiterbildung und sie vor Gefahren für Leib und Seele zu bewahren suchen.*» (*KKBD*, p. 224).

Bien que ce soit dans la présentation de l'autorité parentale que le *KKBD* ait le plus différé de l'*Einheitskatechismus* et des autres catéchismes catholiques, nous avons vu qu'il est tout de même possible de déceler certains changements dans la présentation que ce catéchisme faisait de l'autorité des supérieurs hiérarchiques. Alors que l'*Einheitskatechismus* mettait l'accent sur l'obligation pour les subordonnés d'obéir à leurs supérieurs hiérarchiques, le *KKBD* soulignait plutôt le devoir qu'ont ces derniers de modeler leur comportement sur celui de Dieu, et par conséquent de traiter leurs subordonnés avec justice, respect et amour.

3.3.2 L'apparition des devoirs civiques

Hormis le devoir d'obéissance envers les supérieurs hiérarchiques, l'*Einheitskatechismus* ne faisait pas mention de ces devoirs particuliers qui incombent aux individus en vertu du fait qu'ils sont citoyens d'un État démocratique : les devoirs civiques. Le *KKBD* de 1955 combla cette lacune en incluant une leçon entièrement consacrée à l'autorité de l'État. Dans la leçon n° 112, intitulée «État et communauté internationale»⁹⁰, le *KKBD* énumérait ainsi quelques-uns des devoirs civiques les plus importants :

Les citoyens doivent suivre les lois de l'État, respecter son autorité et contribuer au bien commun selon leurs capacités. Ils doivent par exemple participer aux élections, et ne donner leur voix qu'aux candidats compétents qui garantissent de prendre la défense des droits de Dieu; ils doivent payer leurs impôts et être prêts, en cas de danger, à défendre leur pays, même au péril de leur vie⁹¹.

Comme c'était le cas dans l'*Einheitskatechismus* de 1925, le *KKBD* précisait que l'autorité de Dieu est supérieure à l'autorité humaine :

⁹⁰ «Staat und Völkergemeinschaft».

⁹¹ «Die Staatsbürger müssen die Gesetze des Staates befolgen, die staatliche Obrigkeit achten und nach Kräften am allgemeinen Wohl mitarbeiten. Sie sollen sich z. B. an den Wahlen beteiligen; bei der Wahl dürfen sie nur denen ihre Stimme geben, die für ihr Amt geeignet sind und die Gewähr dafür bieten, daß sie für die Rechte Gottes eintreten werden; sie müssen die Steuern bezahlen und bereit sein, in Gefahr ihr Land auch mit ihrem Leben zu verteidigen.» (*KKBD*, p. 225).

Si les autorités ordonnent quelque chose qui est péché, il ne faut pas leur obéir. Saint Pierre dit : “Il faut obéir à Dieu plutôt qu’aux hommes” (Ac 5:29). Les autorités publiques doivent se conformer aux lois de Dieu et de l’État. Celui qui exerce des fonctions publiques doit remplir son devoir consciencieusement, et placer le bien public avant les bénéfices personnels⁹².

Notons au passage que le terme «autorités» (*Obrigkeit*), plus précis, remplaçait maintenant celui d’«hommes» (*Menschen*). Plutôt que de souligner les limites de l’autorité de supérieurs hiérarchiques comme les enseignants et les employeurs, on mettait maintenant plus globalement l’accent sur les limites de l’autorité de l’État sur ses citoyens. Outre ces limites, le *KKBD* énumérait les devoirs de l’État envers ceux-ci :

Selon la volonté divine, l’État doit résoudre les problèmes que les individus, les familles et les petites communautés ne peuvent résoudre d’elles-mêmes. Il doit s’assurer du bien commun. Il doit par exemple promulguer des lois, rendre la justice, punir les criminels, conclure des traités avec d’autres États, protéger le pays des attaques étrangères et de la détresse en général. Dans toutes ces circonstances, il doit protéger les droits de chacun et répartir les charges de manière équitable⁹³.

Cette présentation des devoirs de l’État témoignait de l’importance que revêtait le principe de subsidiarité pour l’Église catholique. Selon ce principe, l’État ne devrait prendre en charge que les responsabilités que les plus petites entités sociales (familles, organisations, collectivités) ne sont pas capable d’assumer elles-mêmes. Si l’Église attachait autant d’importance au principe de subsidiarité – comme le montra l’encyclique *Quadragesimo anno* (1931)⁹⁴ –, c’est qu’à l’âge des dictatures fascistes et communistes, elle redoutait les tendances «totalitaires» de l’État moderne. Néanmoins, malgré la mention du devoir électoral, qui ne pouvait selon toute

⁹² «Wenn die Obrigkeit etwas befiehlt, was Sünde ist, darf man ihr nicht gehorchen. Der heilige Petrus sagt: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg. 5, 29). Die staatliche Obrigkeit muß sich nach den Gesetzen Gottes und des Staates richten. Wer ein staatliches Amt bekleidet, muß seine Pflicht gewissenhaft erfüllen, jeden zu seinem Rechte kommen lassen und das allgemeine Wohl dem persönlichen Vorteil voranstellen.» (*KKBD*, p. 225).

⁹³ «Der Staat hat nach Gottes Willen die Aufgaben zu lösen, welche die Einzelnen, die Familien und die kleineren Gemeinschaften nicht lösen können. Er hat für das allgemeine Wohl zu sorgen. Er muß z. B. Gesetze erlassen, Recht sprechen, die Verbrecher bestrafen, Verträge mit anderen Staaten schließen, das Land vor feindlichen Angriffen und allgemeiner Not schützen. Bei alledem muß er die Rechte der Einzelnen schützen und die Lasten gerecht verteilen.» (*Ibid.*, p. 225).

⁹⁴ Spieker, p. 87.

vraisemblance que faire référence à un régime politique démocratique, le *KKBD* ne se prononçait pas explicitement en faveur d'une forme de gouvernement en particulier⁹⁵.

Si l'inclusion d'une leçon sur les devoirs de l'État et de ses citoyens représentait une innovation importante par rapport à l'*Einheitskatechismus*, force est de constater que le *KKBD* n'était pas le seul catéchisme catholique qui, à l'époque, avait franchi ce pas; dès 1947, le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* abordait lui aussi les devoirs civiques les plus importants, et ce de manière très similaire au *KKBD* allemand :

354. Quels sont les devoirs envers la patrie ?

– Les devoirs envers la patrie sont de respecter l'autorité civile, d'obéir aux lois justes et de remplir avec conscience tous les devoirs civiques.

Note. – Les principaux devoirs civiques sont de payer l'impôt, de défendre sa patrie, même au prix de son sang, de remplir avec conscience son devoir électoral⁹⁶.

355. À quoi oblige le devoir électoral ?

– Le devoir électoral oblige à voter pour des hommes capables et, si possible, bons chrétiens.

Note. – C'est une faute de ne pas voter, car celui qui ne vote pas peut être cause que les mauvais candidats arrivent au pouvoir⁹⁷.

Le *Catéchisme catholique, édition canadienne* de 1951, lui aussi paru avant le *KKBD*, abordait également les devoirs du citoyen; il comportait d'ailleurs une section exclusivement consacrée à ce sujet, intitulée «Devoirs des citoyens et des gouvernants» :

456. Qu'est-ce que le quatrième commandement de Dieu ordonne aux citoyens ?

Le quatrième commandement de Dieu ordonne aux citoyens d'aimer leur patrie, de travailler à sa prospérité et de la défendre même au prix de leur sang.

457. Que doivent faire les citoyens pour travailler à la prospérité de leur patrie ?

Respecter l'autorité légitime, obéir aux lois justes, choisir consciencieusement les gouvernants et accomplir tous leurs devoirs de citoyens.

⁹⁵ A. Balduin, «Politisch-soziale Bildung im neuen Katechismus», *Der katholische Erzieher*, 9 (1956), p. 216.

⁹⁶ *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, p. 250.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 250.

459. Comment les citoyens choisissent-ils consciencieusement les gouvernants?

En votant pour le candidat qu'ils jugent le plus capable d'assurer le bien commun de tous les citoyens⁹⁸.

Bien que les catéchismes français et canadien aient présenté les principaux devoirs civiques d'une manière très similaire à celle du *KKBD*, une différence pourtant tenue attire notre attention : la présence ou l'absence du mot « patrie » dans ces catéchismes.

3.3.3 Patriotisme et communauté internationale

Comme les citations précédentes ont permis de l'illustrer, les catéchismes français et canadiens utilisaient le terme « patrie » là où le catéchisme allemand employait plutôt ceux d'« État » (*Staat*) ou de « pays » (*Land*)⁹⁹. En mettant ainsi l'accent sur l'idée de « patrie », il semble que les premiers aient souhaité lier les devoirs envers l'État à une charge émotionnelle que ne contenait pas le *KKBD*. Dans une section de la leçon consacrée au 4^e commandement intitulée « Devoirs envers la patrie et l'ensemble des hommes », le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* illustre particulièrement bien cette charge émotionnelle que l'on associait à l'idée de « patrie » :

Jésus aimait sa patrie et il pleurait en pensant à la ruine de Jérusalem. Vous aussi avez une patrie, elle est pour vous comme une famille agrandie, elle vous donne son sol, ses trésors d'art, elle vous protège par ses lois, sa police, son armée. Aimez-la. Votre devoir actuel est de travailler pour devenir un excellent citoyen, et pour cela soyez d'abord un chrétien parfait. Cependant la France n'est pas la seule nation du monde. Autour d'elle d'autres vivent et se développent. L'ensemble de ces nations forme l'immense famille qui s'appelle l'Humanité. Elle a été rachetée par le sang de Jésus-Christ, qui a dit à ses Apôtres : « Allez, enseigner toutes les nations... » Vous devez aimer tous les hommes comme des frères; c'est le commandement de Jésus : « Aimez-vous les uns les autres »¹⁰⁰.

⁹⁸ *Catéchisme catholique, édition canadienne*, p. 108.

⁹⁹ Le mot « patrie » (*Vaterland*) n'était cependant pas totalement absent de la leçon n° 112, car il était utilisé dans une prière pour la patrie (*Gebet für das Vaterland*) ainsi que dans une phrase à apprendre par cœur.

¹⁰⁰ *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, p. 250.

Deux questions-réponses (n° 356 et 357) indiquaient ensuite aux enfants qu'ils avaient des devoirs envers les hommes des pays étrangers, et que ces devoirs consistaient principalement à respecter leurs droits et à travailler à maintenir la paix¹⁰¹. Malgré son appel à la fraternité entre tous les peuples, le catéchisme français possédait néanmoins de forts relents de nationalisme. Ainsi, non seulement le mot «patrie» dominait littéralement toute la leçon n° 56, mais aussi une page de cette leçon contenait une illustration du drapeau français accompagnée d'un ensemble de questions de réflexion et de consignes à caractère patriotique :

Devoirs.

- 1- Quelle est la première Patronne de la France?
- 2- N'en a-t-elle pas encore une autre?
- 3- Quel jour célèbre-t-on la fête de la première Patronne de la France?
- 4- Connaissez-vous un roi de France qui fut un saint?
- 5- Connaissez-vous des héros et de grands chrétiens?

Travaux.

– Faites une frise ou une série de vitraux représentant, autour de la Très Sainte Vierge, patronne de la France, les grands Saints qui l'honorent, – un film sur Jeanne d'Arc, – un album représentant les monuments aux morts de la grande guerre, – une carte de France en modelage sur laquelle vous indiquerez les artisans de sa grandeur aux lieux où ils ont vécu¹⁰².

En évoquant Jeanne d'Arc¹⁰³ ainsi que les monuments aux morts de la Grande Guerre – sans parler des artisans de la «grandeur» de la France –, on ne peut s'empêcher de penser que la leçon n° 56 du *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* servait en fait moins à inculquer aux enfants le respect envers les citoyens des pays étrangers qu'à nourrir leur patriotisme.

Au contraire du catéchisme français, le *KKBD* allemand s'abstenait quant à lui de toute référence à caractère patriotique :

Chaque peuple est membre de la grande famille des peuples et a reçu de Dieu une mission particulière dans la recherche commune du bien de l'humanité.

¹⁰¹ *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, p. 251-252.

¹⁰² *Ibid.*, p. 252.

¹⁰³ Sur l'importance de la figure de Jeanne d'Arc pour le nationalisme français, voir Gerd Krumeich, *Jeanne d'Arc à travers l'histoire*, trad. de l'allemand, Paris, Albin Michel, 1993 [1989]; Michel Winock, «Jeanne d'Arc», dans Pierre Nora, dir., *Les Lieux de mémoire*, t. 3, vol. 3, Paris, Gallimard, 1992, p. 674-733; Philippe Contamine, «Jeanne d'Arc dans la mémoire des droites», dans Jean-François Sirinelli, dir., *Histoire des droites en France*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1992, p. 399-435.

C'est pourquoi nous devons respecter également les autres peuples et États, ainsi que toutes les personnes qui en font partie¹⁰⁴.

La leçon n° 112, consacrée aux relations avec les peuples étrangers, ne faisait nullement mention de l'Allemagne ou des Allemands; elle avait plutôt recours à des termes généraux, comme «État», «pays», «peuple». Le *KKBD* dans son ensemble contenait en fait si peu de traces de nationalisme qu'il pouvait sans problème être utilisé ailleurs qu'en RFA; ce n'est donc probablement pas uniquement en raison de ses innovations pédagogiques que le *KKBD* a été traduit dans une trentaine de langues et que plusieurs États africains l'ont adopté comme catéchisme national¹⁰⁵.

À la suite du court paragraphe cité précédemment se trouvait une illustration particulièrement significative : les représentants de diverses nations – dont un Noir et un Asiatique – étaient dépeints en train de discuter calmement autour d'une table ronde. Le message de cette illustration était double : on y suggérait non seulement l'égalité de tous les peuples (le symbole de la table ronde), mais également la nécessité de régler les conflits de manière pacifique, en ayant recours à la discussion et à la négociation. Dans son analyse des aspects politiques et sociaux du *KKBD*, A. Balduin soulignait d'ailleurs l'importance de cette illustration¹⁰⁶. Il indiquait aussi explicitement que l'enseignement religieux ouest-allemand souhaitait lutter contre le chauvinisme et les préjugés envers les étrangers :

[...] C'est pour cette raison que l'enseignement religieux a lui aussi le devoir de contribuer à la formation de la conscience européenne. Nous devons cesser d'émettre des jugements collectifs qui visent toujours *les Français, les Allemands, les Polonais, les Russes, les Tchèques, les Anglais, les Américains* et surtout *les Juifs*. Le catéchisme [*KKBD*] rejette clairement ces jugements collectifs lorsqu'il dit : «Chaque peuple est un membre de la grande famille des peuples...»¹⁰⁷

¹⁰⁴ «*Jedes Volk ist ein Glied in der großen Familie der Völker und hat von Gott seine besonderen Aufgaben zum Wohle der Menschheit bekommen. Darum müssen wir auch die anderen Völker und Staaten achten und alle Menschen, die zu ihnen gehören.*» (*KKBD*, p. 225).

¹⁰⁵ Maurice Simon, *La célébration du mystère chrétien dans le catéchisme de Jean-Paul II*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2006, p. 25 et 37.

¹⁰⁶ Balduin, p. 211.

¹⁰⁷ «[...]Darum stellt sich auch und gerade der religiösen Bildung und Erziehung die Aufgabe europäischer Bewußtseinsbildung. Wir müssen mit den Kollektivurteilen aufhören, welche immer die Franzosen, die Deutschen, die Polen, die Russen, die Tschechen, die Engländer, die Amerikaner und vor

Ce n'est toutefois pas que dans la leçon n° 112 que le *KKBD* exprimait ce désir de lutter contre les multiples formes de préjugés et de discrimination; ainsi, dans la leçon n° 68, consacrée à l'amour du prochain, le *KKBD* énonçait : «Même si une personne parle une autre langue, appartient à une autre race ou pratique une autre religion, nous ne devons pas l'exclure de notre amour¹⁰⁸.» De même, dans la leçon n° 107, située au début du chapitre sur le 4^e commandement, on retrouvait une phrase semblable, mais cette fois-ci destinée à être récitée et mise en application par les enfants : «Je ne mépriserai personne en raison de sa langue, de sa race ou de sa religion¹⁰⁹.»

Dans sa présentation de l'autorité des supérieurs hiérarchiques, le *KKBD* de 1955 différait donc en bien des points de l'*Einheitskatechismus* de 1925 et des autres catéchismes catholiques. Même s'il n'abordait pas encore explicitement la question de la désobéissance civile, ce catéchisme présentait cette forme d'autorité d'une manière nettement moins rigide : non seulement il considérait que l'autorité constitue davantage un devoir qu'un privilège pour ceux qui la détiennent, mais aussi il exigeait de ces derniers qu'ils respectent et traitent équitablement leurs subordonnés. En outre, bien qu'il n'ait pas été le seul catéchisme à le faire, le *KKBD* ne mettait plus l'accent sur les seuls devoirs de l'individu envers ses supérieurs hiérarchiques, mais aussi sur ceux du citoyen envers l'État et sa communauté. Ce déplacement d'accent n'est pas anodin, car il traduisait une évolution dans la conception de l'autorité civile : alors que dans l'*Obrigkeitsstaat*, l'autorité repose effectivement et symboliquement entre les mains des supérieurs hiérarchiques, dans l'État démocratique, celle-ci repose plutôt entre les mains du peuple. Malgré tout, la différence principale entre le *KKBD* et les autres catéchismes catholiques consistait dans son refus d'associer les devoirs du citoyen envers l'État et sa communauté à une quelconque charge émotionnelle d'origine patriotique, comme c'était le cas dans le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*. Au contraire, le *KKBD* invitait plutôt à rejeter toute forme de chauvinisme et de racisme envers les peuples étrangers. Ces particularités du *KKBD* mettent en lumière l'une des composantes

allein die Juden meinen. Der Katechismus weist eindeutig diese Kollektivurteile zurück, wenn er sagt: „Jedes Volk ist ein Glied in der großen Familie der Völker...“ [...]» (Balduin, p. 213-214).

¹⁰⁸ «*Wir dürfen niemand [sic] von unsrer Liebe ausschließen, auch wenn er eine andere Sprache redet, zu einer anderen Rasse gehört oder eine andere Religion hat.*» (*KKBD*, p. 128).

¹⁰⁹ «*Ich will keinen Menschen wegen seiner Sprache, seiner Rasse oder seiner Religion verachten.*» (*Ibid.*, p. 219).

principales du processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande : le développement d'une culture civique dans la RFA des années 1950 et 1960.

3.4 La démocratie comme «mode de vie» : le développement d'une culture civique en RFA

3.4.1 L'éducation civique comme principe d'enseignement

Dans une étude parue en 1963¹¹⁰, les politologues Gabriel A. Almond et Sidney Verba s'interrogèrent sur les raisons pour lesquelles, dans la période de l'entre-deux-guerres, certaines démocraties avaient survécu, alors que d'autres avaient sombré dans la dictature. Pour trouver réponse à leurs interrogations, ils décidèrent de comparer les cultures politiques de cinq démocraties occidentales (Royaume-Uni, États-Unis, Allemagne, Italie, Mexique) et d'en établir une typologie. Aux deux pays anglo-saxons, Almond et Verba attribuèrent une culture politique particulière, à laquelle ils donnèrent le nom de «culture civique» (*civic culture*). Cette culture politique, qu'ils présentèrent en quelque sorte comme l'archétype de la culture politique démocratique, serait en fait une combinaison d'éléments modernes et traditionnels; il s'agirait d'«une culture pluraliste fondée sur la communication et la persuasion, une culture du consensus et de la diversité, une culture qui permet le changement mais de manière modérée¹¹¹».

D'après l'analyse de leurs données, qui dataient de 1959, Almond et Verba conclurent que, même si les Allemands de l'Ouest étaient bien informés en matière politique et qu'ils étaient très nombreux à exercer leur droit de vote, la culture politique ouest-allemande n'était pas à proprement parler une culture civique. En raison de leur passé politique traumatisant (échec de la République de Weimar, dictature nazie), les Allemands de l'Ouest auraient en effet adopté une attitude très pragmatique et détachée

¹¹⁰ Gabriel A. Almond et Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

¹¹¹Gabriel A. Almond et Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, version abrégée, Boston-Toronto, Little, Brown and Company, 1965 [1963], p. 5-6.

– presque cynique – envers la politique, et présenté par conséquent un faible niveau de confiance les uns envers les autres¹¹².

Une vingtaine d'années après la parution de l'étude d'Almond et Verba, le politologue David P. Conrardt revint sur l'interprétation que ceux-ci avaient élaborée de la culture politique ouest-allemande. Bien qu'il n'ait pas contesté le portrait que ces auteurs en avaient dessiné, Conrardt faisait remarquer qu'entre 1959 et la fin des années 1970, la culture politique des Allemands de l'Ouest avait considérablement évolué : à ce moment, elle se rapprochait d'ailleurs davantage de l'idéal de la culture civique que ne le faisait la culture politique des Américains ou des Britanniques¹¹³. Ainsi, au milieu des années 1970, non seulement le taux de participation aux élections fédérales ouest-allemandes dépassait les 90 %¹¹⁴, mais aussi le niveau de confiance envers le gouvernement et le système politique était plus élevé en RFA qu'au Royaume-Uni¹¹⁵.

Que s'était-il donc passé entre la fin des années 1950 et le milieu des années 1970 pour que la culture politique ouest-allemande connaisse une telle transformation ? Répondre à cette question de manière exhaustive dépasserait largement le cadre de ce mémoire. Néanmoins, nous souhaiterions nous pencher ici sur l'un des facteurs potentiels de la transformation de cette culture politique, car cela nous permettra de mieux comprendre le contenu du catéchisme catholique *glauben–leben–handeln*, paru en RFA en 1969 : l'importance grandissante accordée à l'éducation civique dans le curriculum scolaire des écoles ouest-allemandes.

Une telle entreprise pourrait a priori sembler vaine car, dans leurs travaux, Almond et Verba avaient soutenu que les cours d'éducation civique ne joueraient qu'un rôle somme toute mineur dans le développement d'une telle culture politique ; en effet, les connaissances acquises dans ces cours ne seraient selon eux que théoriques¹¹⁶. Comme

¹¹² Almond et Verba, p. 312-313.

¹¹³ David P. Conrardt, «Changing German Political Culture», dans Gabriel A. Almond et Sydney Verba, dir., *The Civic Culture Revisited*, Newbury Park-Londres, Sage Publications, 1989 [1980], p. 221.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 228.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 264.

¹¹⁶ Gabriel A. Almond, «The Intellectual History of the Civic Culture Concept», dans Gabriel A. Almond et Sydney Verba, dir., *The Civic Culture Revisited*, Newbury Park-Londres, Sage Publications, 1989 [1980], p. 29.

nous allons le montrer, les conclusions d'Almond et Verba ne viennent pas nécessairement remettre en cause le rôle joué par les cours d'éducation civique et par le système scolaire en général dans le développement d'une culture civique en RFA. Contrairement à ce qui avait été le cas pendant la République de Weimar¹¹⁷, l'importance que l'on accordait à l'éducation civique en RFA n'était plus seulement de nature théorique, mais également pratique. L'historien Brian M. Puaca a montré que dans les écoles ouest-allemandes, l'éducation civique fut de moins en moins confinée au cadre étroit d'un seul cours¹¹⁸; au début des années 1960, on la considérait maintenant comme un principe d'enseignement (*Unterrichtsprinzip*) que l'on souhaitait appliquer à une grande partie du curriculum scolaire – entre autres aux cours d'histoire, de géographie et d'allemand¹¹⁹. Dans ces cours, de nouvelles générations de manuels scolaires permirent – dans certains cas dès le début des années 1950 – d'introduire en classe des pratiques pédagogiques innovatrices, comme le travail d'équipe, les questions de réflexion et les discussions de groupe. Ces nouvelles méthodes d'enseignement participatives permirent aux élèves d'acquérir une expérience pratique du mode de vie démocratique : elles leur apprirent non seulement à prendre position sur des sujets controversés et à défendre leur point de vue devant les autres, mais également à écouter et à respecter l'opinion de leurs camarades de classe¹²⁰. En outre, ces méthodes cherchaient à déconstruire l'autoritarisme traditionnel des rapports entre enseignants et élèves et à encourager ces derniers à développer leur esprit critique¹²¹.

À partir du début des années 1960, de nombreux manuels – dont ceux d'histoire et d'éducation civique – poussèrent encore plus loin les réformes initiées au cours des années 1950; ces manuels commencèrent à aborder franchement les aspects les plus problématiques de l'histoire récente de l'Allemagne et souhaitaient préparer les jeunes

¹¹⁷ Puaca, *Learning Democracy*, p. 20-21.

¹¹⁸ Le nom des cours d'éducation civique variaient considérablement d'un *Land* à l'autre; sans prétendre à l'exhaustivité, mentionnons-en quelques-uns : *Gemeinschaftskunde*, *Sozialkunde*, *Staatsbürgerkunde*, *politische Bildung*, *Gesellschaftskunde*, *Gegenwartskunde*, *politische Weltkunde*.

¹¹⁹ Puaca, p. 180.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 84-85.

¹²¹ *Ibid.*, p. 3.

Allemands de l'Ouest à assumer leurs responsabilités civiques, et cela non seulement envers leurs propres concitoyens, mais également envers les peuples du monde entier¹²².

La qualité des cours d'éducation civique offerts en RFA semble avoir donné des résultats tangibles; dans une étude effectuée en 1971¹²³, les élèves ouest-allemands obtinrent en effet, sur une échelle de support envers cinq valeurs démocratiques, de meilleurs résultats que ceux des élèves des neuf autres pays analysés (dont les États-Unis, les Pays-Bas et la Finlande). Cette étude permit de découvrir que les élèves ouest-allemands accordaient une importance particulièrement grande au droit de critiquer les décisions du gouvernement, à l'ouverture envers la diversité ethnique, à l'égalité entre les hommes et les femmes, aux politiques antidiscriminatoires et au pacifisme¹²⁴. A. N. Oppenheim, l'un des auteurs de l'étude, avait également noté que les cours d'éducation civique ouest-allemands – et le système scolaire plus généralement – contenait moins de traces de nationalisme et de discipline oppressive que ceux des autres pays étudiés. De plus, les enseignants ouest-allemands étaient ceux qui encourageaient le plus l'esprit critique et l'indépendance de leurs élèves¹²⁵. Devant de tels résultats, il paraît difficile de nier le rôle central qu'ont joué l'école et les cours d'éducation civique dans le développement d'une culture politique démocratique en RFA.

S'il a bien mentionné qu'au cours des années 1950 et 1960, l'éducation civique était graduellement devenue une sorte de principe général d'enseignement plutôt qu'une matière enseignée dans le cadre d'un seul cours, Puaca ne s'est penché dans son ouvrage que sur les matières qui furent les plus influencées par ce principe : les cours d'éducation civique à proprement parler, les cours d'histoire récente (*Zeitgeschichte*) et les activités parascolaires. On ne sait donc pas jusqu'à quel point les autres matières du curriculum scolaire des écoles ouest-allemandes ont été influencées par l'éducation civique. Qu'en est-il par exemple des cours d'enseignement religieux? Ont-ils eux aussi

¹²² Puaca, p. 174 et 180.

¹²³ Judith V. Torney, A. N. Oppenheim et Russell F. Farnen, *Civic Education in Ten Countries. An Empirical Study*, New York-Stockholm, John Wiley & Sons-Almqvist & Wiksell International, 1975.

¹²⁴ A. N. Oppenheim, *Civic Education and Participation in Democracy: The German Case*, Londres, Sage Publications, 1977, p. 26.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 22-23.

subi une telle influence? Afin de nous aider à répondre à cette question, tournons-nous un instant vers les réflexions du théologien catholique Theodor Filthaut.

En 1968, à la suite du concile Vatican II, Filthaut exprima le souhait que les catholiques révisent entièrement l'enseignement religieux sur le 4^e commandement. Dès leur apparition au XVI^e siècle, les catéchismes avaient étendu la portée de ce commandement – qui ne s'applique strictement parlant qu'à l'obéissance des enfants envers leurs parents – à l'obéissance des individus envers l'État. Filthaut suggérait que cette inclusion du devoir d'obéissance envers l'État servait autrefois à former pour le souverain les sujets les plus dociles possible. Même dans l'État démocratique contemporain, ce modèle «autorité-sujets» n'avait selon lui pas entièrement disparu de l'enseignement religieux : désormais, c'était le gouvernement qui avait pris la place du souverain. Filthaut appelait à ce que l'on cesse de se servir du 4^e commandement pour justifier le devoir d'obéissance envers l'État. À son avis, un enseignement structuré de cette façon apprenait bien plus aux jeunes Allemands à se soumettre à l'autorité qu'à devenir des personnes indépendantes et responsables. Le plus dramatique – croyait-il –, c'est qu'à partir d'une conception erronée de l'autorité, l'enseignement religieux pouvait en venir à transmettre une opinion défavorable de la démocratie et des droits de la personne. Pour Filthaut, éduquer la jeunesse à penser et à agir de façon responsable en matière politique n'était donc pas une tâche secondaire de l'enseignement religieux catholique, mais plutôt l'une de ses missions principales¹²⁶.

Filthaut ne fut sans doute pas déçu par le nouveau catéchisme qui parut en RFA à l'automne 1969; notre étude comparative des catéchismes catholiques allemands nous a permis de constater que, bien plus que le *KKBD* de 1955, le catéchisme *glauben–leben–handeln* de 1969 accordait une place considérable à la présentation des devoirs qui incombent au citoyen dans un régime démocratique. La tendance de l'éducation civique à imprégner l'ensemble du curriculum scolaire des écoles ouest-allemandes n'est probablement pas la seule raison qui permette d'expliquer l'accent que le catéchisme *glauben–leben–handeln* mettait sur l'inculcation des valeurs civiques. Au cours des

¹²⁶ Theodor Filthaut, *Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen. Die Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1968, p. 177-179.

années 1960, l'Église catholique avait vécu de profondes transformations; par le concile Vatican II, la grande majorité des dirigeants de l'Église avaient voulu se «mettre à jour» en adoptant une attitude d'ouverture envers le monde et la modernité. Comme nous l'avons vu, l'Église avait exprimé à cette occasion son soutien envers la démocratie et les droits de la personne, entre autres en dénonçant le despotisme, en appelant à la tolérance religieuse et en louant le travail des institutions internationales. Dans la constitution pastorale *Gaudium et spes*, le concile avait même souligné explicitement l'importance de l'éducation civique dans la formation de citoyens politiquement responsables :

Pour que tous les citoyens soient en mesure de jouer leur rôle dans la vie de la communauté politique, on doit avoir un grand souci de l'éducation civique et politique; elle est particulièrement nécessaire aujourd'hui, soit pour l'ensemble des peuples, soit, et surtout, pour les jeunes¹²⁷. [...]

Voyons maintenant en quoi consistaient plus précisément les enseignements du catéchisme *glauben–leben–handeln* en matière d'éducation civique.

3.4.2 Les droits et les devoirs du citoyen

Le catéchisme *glauben–leben–handeln* présentait les différents devoirs civiques dans deux leçons (n° 107 à 113) du chapitre consacré au 4^e commandement, intitulé «Les êtres humains vivent ensemble»¹²⁸. On peut diviser ces devoirs en quatre catégories principales : le devoir de participation à la vie politique, le devoir de tolérance, le devoir de solidarité envers les peuples étrangers et le devoir d'esprit critique et de désobéissance civile.

Le devoir de participation à la vie politique était présenté et expliqué dans la leçon n° 108 («Peuples et États»¹²⁹). Avant d'aborder les devoirs civiques de l'individu, le catéchisme *glauben–leben–handeln* prenait la peine d'évoquer les devoirs de l'État envers ses citoyens :

¹²⁷ *Gaudium et spes*, n° 75, § 6.

¹²⁸ «Das Zusammenleben der Menschen».

¹²⁹ «Völker und Staaten».

L'État a le devoir de veiller à ce que chaque citoyen puisse vivre dignement. Il doit venir en aide partout où les possibilités des petites communautés sont épuisées. Le devoir de l'État ne se limite toutefois pas à ne se préoccuper uniquement que de l'individu : l'État doit avant tout s'assurer du bien-être de la communauté¹³⁰.

On peut remarquer que dans le catéchisme *glauben–leben–handeln*, la présentation des devoirs de l'État était très semblable à celle du *KKBD* ; dans les deux cas, le principe de subsidiarité était à la base du rapport entre l'État et ses citoyens. Dans *Pacem in terris*, Jean XXIII avait d'ailleurs rappelé ce principe, étendant son application jusqu'aux rapports entre les organisations supranationales et les États membres de ces organisations¹³¹.

Parmi les devoirs du citoyen, on évoquait tout d'abord celui de participation à la vie politique. Dans un régime démocratique, le premier de ces devoirs est sans aucun doute l'exercice du droit de vote. Pour le catéchisme *glauben–leben–handeln*, le fait de voter lors d'élections n'était toutefois pas suffisant pour garantir le bon fonctionnement d'une démocratie ; afin d'exercer leur droit de vote de manière éclairée, les citoyens doivent en effet s'informer le plus possible de l'actualité politique et des objectifs des partis et des candidats pour lesquels ils souhaitent voter :

Aucun citoyen ne doit demeurer indifférent devant ce qui se passe dans sa communauté, son peuple et son pays. Au moyen de la presse, de la radio et de la télévision, il doit se tenir informé des lois qui doivent être adoptées. Il doit prêter attention aux objectifs des partis politiques, ainsi qu'à la manière dont ceux-ci les poursuivent. Ce n'est que de cette façon que le citoyen peut être en mesure d'exercer consciencieusement son droit de vote lors d'élections¹³².

Depuis son ralliement à la démocratie, l'Église catholique considérait elle aussi que l'exercice du droit de vote constitue souvent plus un devoir qu'un droit à proprement parler. Comme le rapporte Herbert Schambeck, Pie XII rappelait à ses fidèles que le

¹³⁰ «Der Staat hat die Aufgabe zu sorgen, daß jeder Bürger menschenwürdig leben kann. Er soll überall dort helfen, wo die Möglichkeiten der kleineren Gemeinschaften erschöpft sind. Die Aufgabe des Staates beschränkt sich aber nicht darauf, sich um den einzelnen zu kümmern, er muß vor allem für das Wohl der Gemeinschaft sorgen.» (*glauben–leben–handeln*, p. 231).

¹³¹ Voir *Pacem in terris*, § 140-141.

¹³² «Kein Staatsbürger darf gleichgültig sein gegenüber dem, was in Gemeinde, Volk und Staat passiert. Er soll sich durch Presse, Rundfunk und Fernsehen informieren, welche Gesetze beraten werden. Er muss darauf achten, welche Ziele die Parteien haben und wie sie sie verfolgen. Denn nur so ist er imstande, bei Wahlen gewissenhaft zu entscheiden.» (*KKBD*, p. 231-232).

droit de vote est un acte de haute responsabilité morale, et que ne pas l'exercer contribue à mettre la démocratie en danger. Ce pape considérait même que lorsque des questions religieuses dépendent d'un vote, l'abstention représente un grave péché d'omission¹³³. C'est dans cet esprit que, dès les premières élections fédérales ouest-allemandes d'août 1949, l'épiscopat allemand avait exhorté ses fidèles à faire usage de leur droit de vote de manière réfléchie¹³⁴.

Exercer son droit de vote ne constitue néanmoins qu'un seul aspect – peut-être le plus passif – du devoir de participation à la vie politique. C'est pourquoi le catéchisme *glauben–leben–handeln* invitait ceux qui en avaient les capacités à s'y impliquer directement :

Il est nécessaire que tous les citoyens remplissent leurs devoirs politiques et qu'ils consacrent temps et énergie à influencer la vie publique. Celui qui en a les capacités doit être prêt à assumer des fonctions dans la vie publique. Si les dirigeants servent la communauté sagement et consciencieusement, le chrétien doit les respecter et les soutenir¹³⁵.

Afin de faire prendre conscience à l'enfant de l'importance d'une participation active aux processus démocratiques, le *glauben–leben–handeln* reproduisait d'ailleurs, entre le texte de la leçon et les questions de réflexion, la célèbre citation du président américain John F. Kennedy : «Ne demande pas ce que ton pays peut faire pour toi, mais plutôt ce que tu peux faire pour ton pays¹³⁶.»

En renvoyant l'enfant à son manuel d'éducation civique, une question de réflexion de la leçon n° 108 faisait en outre explicitement référence au cours d'éducation civique : «5. Quels droits reviennent au citoyen? Quels devoirs a-t-il? — Vérifie dans un manuel d'éducation civique¹³⁷». Enfin, en lui demandant d'énumérer au moins quelques-uns des droits du citoyen dans un régime démocratique, le catéchisme *glauben–leben–handeln*

¹³³ Schambeck, p. 39.

¹³⁴ «Gemeinsames Hirtenwort der Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland vom 14. Juli 1949», dans Heinz Hürten, dir., *Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie, 1945–1962*, Paderborn, Schöningh, 1991, p. 58.

¹³⁵ «Es ist notwendig, daß alle Bürger ihre politischen Pflichten erfüllen und daß sie Zeit und Kraft einsetzen, das staatliche Leben mitzubestimmen. Wer die Fähigkeit hat, muß bereit sein, im öffentlichen Leben eine Aufgabe zu übernehmen. Wenn die Regierenden der Gemeinschaft klug und gewissenhaft dienen, soll der Christ sie achten und unterstützen.» (*glauben–leben–handeln*, p. 232).

¹³⁶ *Ibid.*, p. 232.

¹³⁷ «5. Welche Rechte stehen dem Staatsbürger zu? Welche Pflichten hat er? – Sieh in einem Sozialkundebuch nach.» (*Ibid.*, p. 233).

ne souhaitait pas sensibiliser l'enfant uniquement à ses devoirs civiques, mais également aux droits qui accompagnent ces devoirs. À cet égard, il apparaît significatif que la leçon n° 108 ait débuté par un long extrait du préambule de la Charte des Nations unies et que le chapitre sur le 4^e commandement ait lui-même commencé par une série de consignes qui demandaient entre autres : «À partir de la Loi fondamentale, de la Déclaration universelle des droits de l'homme, de la constitution de votre *Land*, recopiez les paragraphes qui traitent des droits fondamentaux de la personne¹³⁸».

3.4.3 Tolérance, solidarité internationale et aide au développement

L'importance que le catéchisme *glauben–leben–handeln* attachait au respect des droits de la personne était particulièrement observable dans la présentation d'un autre devoir civique, que l'on ne faisait qu'effleurer dans le *KKBD* : le devoir de tolérance. Se basant visiblement sur les enseignements des déclarations *Dignitatis humanae* et *Nostra aetate* promulguées à la fin du concile Vatican II, la leçon n° 109 du *glauben–leben–handeln*, intitulée «Tolérance – et non pas indifférence»¹³⁹, était entièrement dédiée à l'étude de cette problématique. Alors que la première déclaration reconnaissait la liberté de conscience et le pluralisme religieux, la seconde en constituait en quelque sorte un prolongement : *Nostra aetate* souhaitait en effet établir un dialogue fraternel entre le catholicisme et les religions non-chrétiennes (entre autres l'hindouisme, le bouddhisme, l'islam et le judaïsme). Dans le catéchisme *glauben–leben–handeln*, le passage le plus important de la leçon n° 109 énonçait ainsi :

Les différentes familles et peuples, professions et races, groupes d'âges et religions, partis politiques et visions du monde doivent chercher à s'entendre les uns avec les autres. Celui qui croit être dans son droit doit défendre son opinion; mais il doit aussi écouter les autres, les prendre au sérieux et les accepter. Cela ne veut pas dire reconnaître l'erreur ou être indifférent à la vérité; mais cela signifie avoir du respect pour les convictions religieuses des autres. On appelle cela la tolérance. Celui qui n'est pas tolérant doit accepter

¹³⁸ «2. Schreibt aus dem Grundgesetz, der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen, euer Landesverfassung die Paragraphen heraus, die von Grundrechten der Menschen handeln.» (*glauben–leben–handeln*, p. 229).

¹³⁹ «Toleranz – nicht Gleichgültigkeit».

que d'autres le remettent à sa place. On qualifie de «pluraliste» une société dans laquelle différents groupes et tendances ont le droit de participer à la vie publique. Le pluralisme est une caractéristique des États libres et démocratiques. Leurs citoyens l'approuvent en laissant les autres s'exprimer, en prêtant attention aux autres et – lorsque cela est nécessaire – en prenant la défense des autres malgré des opinions contraires. Il est particulièrement important que la majorité accorde aussi à la minorité le droit de s'exprimer¹⁴⁰.

On remarque à la lecture de ce passage que le *glauben–leben–handeln* ne parlait pas uniquement de tolérance religieuse, puisqu'on y expliquait l'une des caractéristiques principales des sociétés démocratiques : le pluralisme. Celui-ci implique nécessairement plusieurs autres formes de tolérance, telles que la tolérance politique, sociale ou ethnique. La leçon n° 109 comportait donc des objectifs non seulement d'éducation religieuse, mais également d'éducation civique.

À la fin de la leçon, une question de réflexion mettait l'enfant devant l'épisode probablement le plus extrême de violation des droits de la personne en Allemagne, celui de la persécution des Juifs sous le régime nazi : «Il n'y a pas si longtemps de cela, des gens furent persécutés dans notre pays uniquement parce qu'ils étaient Juifs. – Que sais-tu à ce sujet, et qu'en dis-tu¹⁴¹ ?» Cette question de réflexion sur la persécution des Juifs était le reflet d'un tournant majeur dans l'enseignement de l'histoire en RFA ; alors qu'au cours des années 1950, la grande majorité des manuels scolaires ouest-allemands n'avaient abordé que très indirectement – ou tout simplement ignoré – la Shoah et les crimes commis sous le Troisième Reich, la situation se renversa à partir du début des années 1960. Comme nous l'avons mentionné plus haut, les éducateurs ouest-allemands

¹⁴⁰ «*Familien und Völker, Berufe und Rassen, Lebensalter und Religionen, Parteien und Weltanschauungen müssen miteinander auszukommen suchen. Wer glaubt, im Recht zu sein, darf seine Meinung vertreten; nur muß er auch den anderen hören, ernstnehmen und gelten lassen. Das heißt nicht, den Irrtum anzuerkennen oder gleichgültig gegen die Wahrheit zu sein; es bedeutet aber, Achtung zu haben vor der Gewissensüberzeugung des andern. Das nennt man Toleranz. Wer selbst nicht tolerant ist, muß es sich gefallen lassen, wenn ihn andere in seine Schranken weisen. Eine Gesellschaft, in der die verschiedensten Richtungen und Gruppen das Recht haben, am öffentlichen Leben mitzuwirken, nennt man pluralistisch. Der Pluralismus ist ein Merkmal freiheitlicher und demokratischer Staaten. Seine Bürger bejahen ihn, indem sie einander zu Wort kommen lassen, aufeinander eingehen und – wenn nötig – füreinander eintreten trotz gegensätzlicher Auffassungen. Besonders wichtig ist es, daß die Mehrheit auch der Minderheit das Recht zugesteht, sich zu äußern.*» (*glauben–leben–handeln.*, p. 235).

¹⁴¹ «*In unserem Land sind noch vor nicht langer Zeit Menschen verfolgt worden, nur weil sie Juden waren. — Was weißt du davon, und was sagst du dazu?*» (*Ibid.*, p. 236).

croyaient désormais que l'éducation civique de la jeunesse exigeait d'informer celle-ci des aspects même les plus problématiques de l'histoire allemande¹⁴².

Notre étude comparative des catéchismes catholiques nous a toutefois montré que le catéchisme allemand *glauben–leben–handeln* n'était pas le seul ouvrage de catéchèse postconciliaire à traiter de la question de la tolérance. Ainsi, dans le cahier de la série catéchistique québécoise *Viens vers le Père* destiné aux enfants de 6^e année de l'école primaire (11-12 ans)¹⁴³, le chapitre 5 était entièrement consacré à cette délicate question¹⁴⁴. La consultation du guide de l'enseignant¹⁴⁵ permet de constater à quel point ce chapitre, comme c'était le cas pour le *glauben–leben–handeln*, s'inspirait de l'esprit du *Décret sur l'œcuménisme* et de la déclaration *Nostra aetate* proclamés par le concile Vatican II. Le chapitre 5 de ce cahier proposait aux élèves un voyage à travers le monde composé de cinq escales, au cours desquelles on rencontrait des enfants appartenant à d'autres religions qu'au catholicisme; on faisait ainsi la connaissance d'un protestant suisse, d'un juif israélien, d'un musulman égyptien, d'une hindoue indienne et d'une athée soviétique. Chaque escale permettait à l'enfant de se familiariser avec les principales différences de ces religions par rapport au catholicisme. Puisque les cahiers de la série *Viens vers le Père* comportaient beaucoup plus d'illustrations que de texte – la catéchèse étant avant tout une pratique orale –, il n'est pas aisé de déterminer avec exactitude quel était le contenu réel des leçons de catéchèse dans le Québec de la toute fin des années 1960. Néanmoins, la consultation du guide du maître permet de se faire une idée de ce que ces leçons contenaient au sujet du devoir de tolérance. Selon les directives de ce guide, les objectifs du chapitre 5 étaient les suivants :

- Développer chez les enfants le sens de la dignité de toute personne : chacune doit être acceptée avec ses possibilités et ses richesses mais aussi avec ses différences.
- Apprendre aux enfants à porter un regard véritablement chrétien sur les autres Églises chrétiennes et aussi sur les autres religions.

¹⁴² Puaca, p. 173.

¹⁴³ Office catéchistique provincial du Québec, *Selon ta promesse, fais-moi vivre. Catéchisme des enfants de 11-12 ans. Livre de l'enfant*, Montréal, Éditions de l'Iris, 1969.

¹⁴⁴ Il est à noter que le chapitre 4 du cahier *Bâtir ensemble. Catéchisme pour les groupes de 12-13 ans au cours élémentaire* abordait lui aussi la question de la tolérance.

¹⁴⁵ Office catéchistique provincial du Québec, *Selon ta promesse, fais-moi vivre. Catéchisme des enfants de 11-12 ans. Guide du maître*, Montréal, Éditions de l'Iris, 1969.

- Aider les enfants à acquérir un esprit «œcuménique» (c'est-à-dire «catholique», selon le sens originel de cet adjectif) et les immuniser contre certains préjugés sociaux ou religieux qui peuvent avoir cours dans leur milieu¹⁴⁶.

Ces directives laissent entrevoir que, contrairement au catéchisme *glauben–leben–handeln*, la série catéchistique *Viens vers le Père* mettait presque exclusivement l'accent sur la tolérance religieuse. Ce faisant, elle délaissait les autres types de tolérance ainsi que leur mise en application, comme par exemple la liberté d'opinion et d'expression ainsi que le respect des minorités ethniques. En outre, cette série ne soulignait pas le fait que le devoir de tolérance est à la base du fonctionnement d'un État démocratique.

Nous avons vu précédemment que le *KKBD* de 1955 partageait avec le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* de 1947 une grande ouverture envers les peuples étrangers. Néanmoins, le catéchisme français contenait simultanément – et paradoxalement – d'indéniables traces de nationalisme. Quant à eux, le *KKBD* – et plus tard le catéchisme *glauben–leben–handeln* – ne présentaient pas d'indices d'une telle fierté nationale. Mais alors que le *KKBD* n'avait fait qu'appeler au respect des peuples étrangers, le *glauben–leben–handeln* invitait plutôt à se montrer solidaire des peuples du tiers-monde en leur venant en aide dans leur développement.

Cette sensibilité particulière du catéchisme *glauben–leben–handeln* envers l'aide au développement peut en partie s'expliquer par les réformes induites par le concile Vatican II, mais également par des évolutions propres au catholicisme allemand d'après-guerre¹⁴⁷. Lors de l'assemblée plénière de la Conférence épiscopale de Fulda d'août 1958, le cardinal Joseph Frings, archevêque de Cologne et président de cette conférence, proposa la création d'une œuvre caritative pour lutter contre la faim et la lèpre dans les pays du tiers-monde¹⁴⁸. Frings mit alors en parallèle la misère dont le peuple allemand avait souffert après les deux guerres mondiales avec les souffrances auxquelles étaient confrontées bien d'autres nations à travers le monde. Par reconnaissance pour l'aide étrangère dont ils avaient bénéficiée au cours de l'immédiat

¹⁴⁶ *Selon ta promesse, fais-moi vivre. Catéchisme des enfants de 11-12 ans. Guide du maître*, p. 150.

¹⁴⁷ Sur les politiques d'aide au développement de l'Église catholique allemande, voir en particulier Sylvie Tocser, *Les catholiques allemands à la conquête du développement*, Paris, L'Harmattan, 1997; Ludwig Watzal, *Die Entwicklungspolitik der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*, Mayence, Matthias-Grünwald Verlag, 1985.

¹⁴⁸ Tocser, p. 83.

après-guerre, les Allemands de l'Ouest avaient selon lui l'obligation morale de porter assistance aux peuples en difficulté¹⁴⁹. Suite à l'appel lancé par le cardinal Frings, la Conférence épiscopale de Fulda fonda l'organisme Misereor. Dirigé par une commission de cinq évêques, cet organisme ne devait être au départ qu'une œuvre épiscopale ponctuelle, mise sur pied le temps d'une seule collecte de fonds. Mais devant le succès de leur première campagne de carême 1959, les dirigeants de Misereor décidèrent de reconduire l'œuvre épiscopale pour trois autres années¹⁵⁰. Comme le souligne Sylvie Tocser, l'appel du cardinal Frings n'était toutefois pas uniquement motivé par la générosité et l'altruisme : en venant en aide aux pays du tiers-monde, les Allemands de l'Ouest souhaitaient également recouvrer une certaine légitimité morale, et par conséquent une reconnaissance sur la scène internationale¹⁵¹.

Dans un certain nombre de passages, le catéchisme *glauben–leben–handeln* abordait la question de l'aide au développement. À la fin de la leçon n° 107 («Personne ne vit seul»¹⁵²), qui inaugurait le chapitre consacré au 4^e commandement, on invitait ainsi l'enfant à considérer la communauté internationale comme une grande famille dans laquelle les plus riches doivent aider les plus pauvres :

[...] Aujourd'hui, ce ne sont plus seulement les gens d'un même peuple qui vivent ensemble ; les peuples de la Terre commencent eux aussi à former une communauté humaine de plus en plus étroitement reliée. Si les peuples hautement industrialisés sont prêts à aider les peuples pauvres dans leur développement, ils soutiennent la création de la famille des peuples que Dieu souhaite. Ils servent la paix dans le monde¹⁵³.

Le rapport établi entre la paix mondiale et l'aide au développement dans le texte de la leçon n° 107 était développé plus loin dans une question de réflexion :

¹⁴⁹ Tocser, p. 88.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 104 et 115.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 89.

¹⁵² «Keiner lebt allein».

¹⁵³ «[...] Heute leben nicht nur die Menschen eines Volkes zusammen ; auch die Völker der Erde beginnen eine immer enger verbundene Gemeinschaft von Menschen zu bilden. Wenn die hochindustrialisierten Völker bereit sind, den armen Ländern in ihrer Entwicklung zu helfen, fördern sie den Aufbau der Völkerfamilie, die Gott will. Sie dienen dem Frieden in der Welt.» (*glauben–leben–handeln.*, p. 230).

8. Qu'est-ce que l'aide au développement? – De quelle aide les peuples sous-développés ont-ils avant tout besoin? – Que signifie la parole de Paul VI : «Le développement est le nouveau nom de la paix¹⁵⁴»?

En citant Paul VI, cette question de réflexion faisait référence à *Populorum progressio* (1967), une encyclique que ce pape avait entièrement consacrée aux relations entre les pays développés et ceux en voie de développement. Par cette encyclique, Paul VI souhaitait sensibiliser les habitants des pays développés à la misère des peuples du tiers-monde : «Les peuples de la faim interpellent aujourd'hui de façon dramatique les peuples de l'opulence. L'Église tressaille devant ce cri d'angoisse et appelle chacun à répondre avec amour à l'appel de son frère¹⁵⁵.» Plongeant ses racines dans l'encyclique *Mater et magistra* (1961), dans laquelle Jean XXIII avait affirmé qu'il ne pourrait pas y avoir de paix durable entre les nations tant que les écarts trop importants de richesses subsisteraient entre elles¹⁵⁶, l'encyclique *Populorum progressio* constituait également un prolongement direct du concile Vatican II¹⁵⁷. En effet, la constitution pastorale *Gaudium et spes* avait elle aussi déclaré que les inégalités économiques excessives constituent un obstacle à la paix entre les peuples :

Pour bâtir la paix, la toute première condition est l'élimination des causes de discordes entre les hommes : elles nourrissent les guerres, à commencer par les injustices. Nombre de celles-ci proviennent d'excessives inégalités d'ordre économique, ainsi que du retard à y apporter les remèdes nécessaires¹⁵⁸. [...]

En RFA, les responsables de l'organisme Misereor jugèrent que l'encyclique *Populorum progressio* représentait en quelque sorte une reconnaissance de leur travail, ce qui légitimait selon eux l'institution de Misereor comme organisme permanent¹⁵⁹. Dans sa conception de l'aide à apporter aux pays du tiers-monde, Misereor présentait un certain nombre de particularités. Gottfried Dossing, le secrétaire général de Misereor,

¹⁵⁴ «8. Was ist Entwicklungshilfe? – Welche Hilfe brauchen die unterentwickelten Völker vor allem? – Was bedeutet das Wort Pauls VI : »Der neue Name für Friede ist Entwicklung«?» (*glauben–leben–handeln*, p. 231).

¹⁵⁵ Paul VI, Encyclique *Populorum progressio*, 1967, § 3.

¹⁵⁶ Tocser, p. 195.

¹⁵⁷ Philippe Laurent, «Populorum progressio», *Doctrine sociale de l'Église catholique (CERAS)*, [En ligne], <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/index.php?id=1767> (Page consultée le 8 juillet 2013).

¹⁵⁸ *Gaudium et spes*, n° 83.

¹⁵⁹ Tocser, p. 225.

croyait qu'il était nécessaire de ne plus s'attaquer simplement aux symptômes du sous-développement, mais plutôt de combattre le mal à la racine. Inspiré par la philosophie du mouvement coopératif d'Antigonish, Dossing souhaitait que la tâche principale de Misereor soit d'aider les populations locales à se prendre elles-mêmes en charge¹⁶⁰.

Même si elle ne faisait pas mention de Misereor, une question de réflexion de la leçon n° 123 («Propriété oblige»¹⁶¹) du catéchisme *glauben–leben–handeln* souhaitait amener l'enfant à s'interroger sur le concept d'aide structurelle promu par cet organisme caritatif :

9. Est-il suffisant de n'aider les autres peuples que de l'extérieur, ou bien les conditions sociales à l'intérieur de leur pays doivent-elles être elles-mêmes modifiées afin que l'aide étrangère devienne peu à peu superflue¹⁶²?

Le souci de Misereor de ne pas rendre les populations du tiers-monde dépendantes de l'aide occidentale – et ce faisant leur imposer un mode vie particulier – marquait un rejet de la logique missionnaire traditionnelle de l'Église catholique. Ainsi, dès la création de Misereor, le cardinal Frings avait souhaité que l'organisme ne s'inscrive pas dans une telle logique afin de se dissocier des entreprises colonialistes : la priorité de Misereor était l'aide matérielle, et non l'évangélisation¹⁶³. Dans le catéchisme *glauben–leben–handeln*, une question de réflexion de la leçon n° 109 reflétait, par une citation de Jean XXIII, le rejet par l'Église catholique des intentions colonialistes qui auraient pu motiver ses projets d'aide au développement :

3. Jean XXIII dit dans son encyclique *Mater et Magistra* : Si les pays économiquement très développés aident ceux qui sont dans le besoin, alors ils ne doivent pas seulement connaître et accepter leurs particularités; ils doivent absolument prendre garde de ne pas imposer à ces peuples, en leur venant en aide, leur propre style de vie. — Comparez à ce sujet les images que vous avez rassemblées [...] Quelles particularités des peuples sont reproduites¹⁶⁴?

¹⁶⁰ Tocser, p. 126-132.

¹⁶¹ «Eigentum verpflichtet».

¹⁶² «9. Genügt es, anderen Völkern nur von außen zu helfen, oder müssen nicht auch oft die gesellschaftlichen Verhältnisse im Land selbst verändert werden, damit fremde Hilfe allmählich entbehrlich wird?»(*glauben–leben–handeln*, p. 267).

¹⁶³ Tocser, p. 96-97.

¹⁶⁴ «3. Johannes XXIII. sagt in seinem Weltrundschreiben *Mater et Magistra* : Wenn die wirtschaftlichen hochentwickelten Länder den bedürftigen Hilfe leisten, dann sollen sie nicht nur deren Eigenart kennen und gelten lassen; sie sollen sich unbedingt davor hüten, diesen Völker bei ihrer Hilfe den eigenen

Un ensemble de questions de réflexion de la leçon n° 51 («La mission de l'Église, notre mission»¹⁶⁵) faisaient elles aussi directement référence à l'organisme Misereor et à sa conception de l'aide au développement. Ces questions souhaitaient faire comprendre à l'enfant qu'il ne fallait pas associer des organismes caritatifs comme Misereor et son équivalent protestant *Brot für die Welt* (Pain pour le monde) à un quelconque devoir missionnaire :

5. Vous vous êtes procuré des rapports, des photos et des chiffres sur les organismes Misereor (catholique) et Brot für die Welt (protestant) [...] – Calculez combien chaque catholique (protestant) allemand devrait donner si chaque habitant de l'Inde devait recevoir du riz pour une valeur de 50 pfennigs. — Est-ce que ces organismes ont quelque chose à voir avec le devoir missionnaire de l'Église? Ne s'agit-il pas ici d'un appât déloyal («chrétiens de riz»)? [...]¹⁶⁶.

L'expression péjorative «chrétiens de riz» (*Reischristen*) était utilisée dans les milieux missionnaires depuis le XIX^e siècle pour désigner les Asiatiques qui se convertissaient au christianisme dans la seule intention de bénéficier de l'aide alimentaire offerte par les organismes caritatifs missionnaires. L'intérêt de la dernière phrase de la question n° 5 réside dans l'inversion du sens de cette expression : en suggérant que l'aide alimentaire offerte dans une perspective missionnaire est un «appât déloyal» (*unlautere Lockmittel*), cette phrase ne dénonçait maintenant plus l'hypocrisie des «chrétiens de riz», mais plutôt celle des missionnaires.

3.4.4 La critique de l'obéissance aveugle et la question de la désobéissance civile

La présentation du devoir de participation à la vie politique ainsi que celui de tolérance et de solidarité envers les peuples étrangers constituait sans aucun doute une caractéristique importante du catéchisme allemand *glauben–leben–handeln*; néanmoins,

Lebensstil aufzudrängen. — Vergleicht dazu die Bilder, die ihr gesammelt habt [...] Welche Eigenarten der Völker sind wiedergegeben?» (glauben–leben–handeln, p. 236).

¹⁶⁵ «Die Mission der Kirche, unser Auftrag».

¹⁶⁶ «5. Ihr habt euch Berichte, Bilder und Zahlen über die Werke »Misereor« (kath.) und Brot für die Welt (ev.) beschafft [...] — Rechnet aus, wieviel jeder deutsche Katholik (Protestant) geben müßte, wenn jedem Einwohner Indiens Reis im Werte von 50 Pf. zukommen sollte. — Haben diese Aktionen etwas mit dem Missionsauftrag der Kirche zu tun? Handelt es sich hier nicht um unlautere Lockmittel („Reischristen“ ...)?[...]» (glauben–leben–handeln, p. 97).

ce qui distinguait probablement le plus cet ouvrage du *KKBD* et des autres catéchismes catholiques, c'était l'importance qu'il accordait à la dénonciation de l'obéissance aveugle envers l'autorité et le soutien qu'il apportait à la désobéissance civile. La leçon n° 113 («Adaptation et coopération»¹⁶⁷), qui se penchait d'ailleurs exclusivement sur la question de l'obéissance, fournit un bon exemple de cette attitude critique envers l'autorité. Dans un premier temps, la leçon expliquait à l'enfant que les relations d'autorité sont inévitables pour qu'une société puisse fonctionner correctement :

Sans ordre et subordination, il serait impossible pour les êtres humains de vivre en commun. Dès l'enfance, l'être humain grandit à l'intérieur d'ordres donnés. Il appartient à une famille qui est dirigée par un père et une mère. À l'école, il doit prendre sa place et travailler sous la direction de l'enseignant. L'apprenti a un maître qui lui attribue du travail; l'employé, lui, a un patron¹⁶⁸.

Mais après avoir affirmé que les rapports d'autorité sont nécessaires, le *glauben–leben–handeln* poursuivait avec une mise en garde capitale : lorsque l'on obéit à des ordres, il ne faut jamais se départir de son esprit critique :

Il est sensé d'écouter le conseil des adultes et d'obéir à leurs instructions. Mais quelque chose doit être dit clairement : l'obéissance n'est pas le devoir le plus élevé d'un chrétien; ce devoir, c'est plutôt l'amour. Si la jeune personne obéit à toutes les exigences des adultes, de manière soumise et sans aucun esprit critique, une telle «obéissance» peut la corrompre¹⁶⁹.

Même si l'*Einheitskatechismus* et le *KKBD* affirmaient, en citant saint Pierre, que l'on ne doit pas obéir à un supérieur si ce qu'il nous ordonne contrevient à la loi divine, ces catéchismes n'allaient pas jusqu'à soutenir l'idée que l'obéissance peut «corrompre» l'individu. En outre, ils n'abordaient pas ouvertement l'une des conséquences logiques de cette affirmation : la désobéissance civile. Cela peut paraître étonnant, car bien avant

¹⁶⁷ «Einordnen und Zusammenarbeiten».

¹⁶⁸ «Ohne Einordnung und Unterordnung ist menschliches Zusammenleben nicht möglich. Von Kind an wächst jeder Mensch in bestimmte vorgegebene Ordnungen hinein. Er gehört zu einer Familie, die von Vater und Mutter geführt wird. Er muß in der Schule sich einordnen und unter der Leitung des Lehrers mitarbeiten. Der Lehrling hat einen Meister, der ihm die Arbeit zuteilt; der Angestellte hat einen Chef.» (*glauben–leben–handeln*, p. 243).

¹⁶⁹ «Es ist sinnvoll, auf das Wort der Älteren zu hören und ihren Weisungen zu gehorchen. Dennoch muß deutlich gesagt werden: Gehorsam ist nicht die höchste Aufgabe eines Christen; das ist die Liebe. Wenn ein junger Mensch sich allen Forderungen der Erwachsenen willenlos und kritiklos fügt, kann solcher „Gehorsam“ ihn verderben.» (*Ibid.*, p. 243).

la parution de ces catéchisme, la doctrine catholique avait reconnu que la désobéissance civile représente non seulement un droit, mais même parfois un devoir.

Dans l'encyclique *Firmissimam constantiam*, qu'il avait adressé aux catholiques mexicains alors en pleine guerre des *cristeros*¹⁷⁰, Pie XI avait posé dès 1937 quelques principes concernant la désobéissance civile. Selon lui, les citoyens d'un État pouvaient se voir autorisés – et même obligés – non seulement de refuser d'obéir à leurs dirigeants, mais également de regrouper leurs forces afin de se protéger et de sauvegarder l'État. Pour Pie XI, les actes de résistance active n'étaient toutefois permis qu'en cas d'agression injuste et directe de la part des détenteurs d'autorité. De plus, les dommages que les actes de résistance active pouvaient causer à la communauté et à la justice ne devaient pas être plus importants que ceux que l'on cherchait à éviter¹⁷¹. Bien qu'elle soit peu connue, cette position favorable de l'Église catholique envers la désobéissance civile ne devrait pourtant pas surprendre. Comme l'explique le théologien Kurt Remele, le peuple représente pour l'Église le détenteur originel de l'autorité de l'État; si les dirigeants pervertissent leur devoir d'optimisation du bien commun, la résistance à ces dirigeants constitue un droit inné du peuple. Du point de vue de la théologie morale, il serait donc moralement permis de désobéir à des ordres inhumains provenant d'un régime totalitaire¹⁷². Dans la constitution pastorale *Gaudium et spes*, le concile Vatican II réaffirmait ce droit inné des citoyens d'un État de défendre leurs droits fondamentaux contre un gouvernement oppresseur :

Si l'autorité publique, débordant sa compétence, opprime les citoyens, que ceux-ci ne refusent pas ce qui est objectivement requis par le bien commun; mais qu'il leur soit cependant permis de défendre leurs droits et ceux de leurs concitoyens contre les abus de pouvoir, en respectant les limites tracées par la loi naturelle et la loi évangélique¹⁷³.

Encore plus que *Gaudium et spes*, le catéchisme *glauben–leben–handeln* soutenait l'idée de désobéissance civile, la présentant, dans la leçon n° 108, comme un véritable devoir civique :

¹⁷⁰ Sur la guerre dite des *cristeros*, voir Jean Meyer, *Apocalypse et révolution au Mexique : la guerre des Cristeros (1926-1929)*, Paris, Gallimard-Julliard, 1974.

¹⁷¹ Welty, p. 325-326.

¹⁷² Remele, p. 66.

¹⁷³ *Gaudium et spes*, n° 74, § 5.

Lorsqu'une loi est entrée en vigueur, le citoyen doit la respecter, sauf si cette loi l'oblige à accomplir quelque chose que sa conscience reconnaît être un péché. S'il n'est pas d'accord avec les mesures prises par son gouvernement, il doit l'exprimer courageusement¹⁷⁴.

Pour mettre l'enfant en contact avec des exemples concrets de désobéissance civile, la leçon n° 108 contenait également une série de questions de réflexion à ce sujet :

4. Il y a des limites à l'obéissance. – Nomme des situations où il ne faut pas obéir¹⁷⁵. [...]
6. Nomme des situations où l'on peut (ou même doit) s'opposer à l'autorité de l'État. Informe-toi au sujet des événements du 20 juillet 1944. [...]
8. Prends position au sujet de la phrase si souvent répétée : se tenir tranquille, c'est le premier devoir du citoyen. [...]
9. Un policier conseilla à des manifestants : Tenez-vous-en aux quatre règles du bon citoyen : le repos après le travail, les pantoufles de feutre, la télévision et la bouteille de bière ! Qu'en dis-tu ? Comment t'imagines-tu le bon citoyen¹⁷⁶ ?

Alors que les questions n° 8 et 9 invitaient à critiquer la « passivité civile » de tant de citoyens des sociétés démocratiques, la question n° 6 faisait directement référence à un événement capital dans l'histoire de la désobéissance civile en Allemagne : l'attentat du 20 juillet 1944 contre Hitler. Dans certains milieux, les auteurs de cet attentat – en particulier le comte von Stauffenberg – devinrent de véritables figures héroïques¹⁷⁷. Dans les années 1950, le comte von Baudissin, qui fut en grande partie responsable de l'élaboration de la doctrine de l'*Innere Führung*¹⁷⁸ adoptée par la Bundeswehr, suggérait que l'on considère dorénavant l'attentat du 20 juillet 1944 comme l'exemple le plus important de désobéissance motivée par des considérations éthiques et politiques ; par

¹⁷⁴ « *Ist ein Gesetz rechtskräftig geworden, muß der Bürger es beachten, es sei denn, das Gesetz verpflichte ihn zu etwas, was er in seinem Gewissen als Sünde erkennt. Wenn er mit schlechten Maßnahmen der Regierung nicht einverstanden ist, soll er es mutig kundtun. Das ist besonders wichtig, wenn die Rechte Gottes und der Menschen, der Schwachen und der Armen nicht geachtet werden.* » (*glauben–leben–handeln*, p. 232).

¹⁷⁵ « 4. *Es gibt Grenzen des Gehorsams. – Nenne Situationen, in denen man nicht gehorchen darf.* » (*Ibid.*, p. 244).

¹⁷⁶ « 6. *Nenne Situationen, in denen man sich Anordnungen der staatlichen Obrigkeit widersetzen darf oder sogar muß. – Informiere dich über die Ereignisse des 20. Juli 1944. [...] 8. Nimm Stellung zu dem vielgebrauchten Satz: Ruhe ist die erste Bürgerpflicht. 9. Ein Polizist riet Demonstranten: Haltet euch an die vier F des guten Staatsbürgers: Feierabend, Filzpantoffeln, Fernsehen, Flaschenbier! – Was sagst du dazu? Wie stellst du dir den guten Staatsbürger vor?* » (*Ibid.*, p. 233).

¹⁷⁷ Karrin Hanshew, *Terror and Democracy in West Germany*, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 73.

¹⁷⁸ Au sujet de la doctrine de l'*Innere Führung*, voir le sous-chapitre 2.2.2 de ce mémoire.

conséquent, cet attentat devait selon lui devenir une source d'inspiration pour les nouveaux soldats de la Bundeswehr. Baudissin allait encore plus loin dans cette glorification de la désobéissance civile : il souhaitait non seulement qu'une attitude positive par rapport à cet événement devienne un critère pour l'admission dans le corps des officiers, mais aussi que le serment d'obéissance (*Eid*) des nouvelles recrues soit aboli en faveur d'une promesse solennelle (*feierliches Gelöbnis*). Baudissin croyait que le serment d'allégeance, perverti sous le Troisième Reich en serment de fidélité personnelle à Hitler, avait contraint les soldats à se lier à un régime criminel¹⁷⁹. Au début des années 1950, la majorité de la population ouest-allemande n'avait toutefois pas une opinion aussi positive que celle de Baudissin sur les résistants du 20 juillet¹⁸⁰ ; en 1951, seul le tiers des Allemands de l'Ouest approuvaient la tentative de renverser Hitler¹⁸¹. Pour beaucoup d'entre eux, l'idée de résistance équivalait en fait à celle de trahison¹⁸².

Ce n'est pas que lors de la création de la Bundeswehr que les questions relatives à l'autorité et à l'obéissance s'étaient retrouvées au centre des débats. Lors des discussions portant sur l'organisation d'une éventuelle Communauté européenne de défense (CED), un expert juridique de l'*Amt Blank* avait souligné devant le Comité de sécurité du Bundestag que même si l'obéissance aux ordres était une condition nécessaire au bon fonctionnement d'une éventuelle armée européenne, l'«obéissance cadavérique» (*Kadavergehorsam*) n'avait nullement sa place dans une armée moderne. Lorsqu'ils recevaient des ordres contrevenant aux lois internationales et aux droits de la personne, les soldats avaient selon cet expert le devoir de désobéir à leurs supérieurs. Theodor Blank, qui devint le premier ministre de la Défense de la RFA, soutenait lui aussi cette vision de l'obéissance au sein de l'armée ; selon lui, les soldats allemands devaient comprendre qu'ils étaient pleinement responsables de leurs actes. Si, au cours de la Seconde Guerre mondiale, les soldats de la Wehrmacht avaient agi selon ce

¹⁷⁹ Large, p. 183-184.

¹⁸⁰ Sur la réception de l'attentat du 20 juillet 1944 en RFA, voir Tobias Baur, *Das ungeliebte Erbe. Ein Vergleich der zivilen und militärischen Rezeption des 20. Juli 1944 im Westdeutschland der Nachkriegszeit*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 2007.

¹⁸¹ Institut für Demoskopie Allensbach, *Helden oder Verräter? Rückschau auf den 20. Juli 1944*, Allensbach, n° 15 (août 1951).

¹⁸² Hanshew, p. 72-73.

postulat, plutôt que par obéissance aveugle, Blank croyait qu'ils n'auraient probablement pas participé à des tueries criminelles contrevenant au droit de la guerre. Devant l'opposition de certains membres du Comité de sécurité, qui objectaient que l'on ne pouvait pas exiger des soldats qu'ils s'exposent ainsi au peloton d'exécution pour insubordination, Blank répliqua que le soldat chrétien devait obéir à la «loi supérieure», peu importe les conséquences que cela entraînait pour lui¹⁸³. La Loi sur le statut juridique des soldats (*Soldatengesetz*), qui entra en vigueur en 1956, s'inscrivait dans cette vision de l'obéissance à l'autorité : elle énonçait que le soldat n'était plus tenu d'obéir à des ordres qui contreviendraient aux droits de la personne ou qui n'auraient pas un objectif de nature militaire¹⁸⁴.

L'évocation par Blank de la loi divine montre à quel point les prescriptions morales de nature religieuse ont pu être à l'origine du refus d'obéir aveuglement à l'autorité. Comme nous l'avons vu plus haut, l'Église catholique considère la désobéissance civile comme une forme de légitime défense à laquelle peuvent avoir recours les citoyens d'un État lorsque leur gouvernement bafoue leurs droits fondamentaux. Mais ce n'est pas tout : lorsqu'une autorité ordonne d'accomplir des actes criminels et immoraux, cette forme de désobéissance devient même un devoir. En 1953, Pie XII rappela ainsi dans son allocution au VI^e Congrès international de droit pénal qu'«aucune instance supérieure n'est habilitée à commander un acte immoral ; il n'existe aucun droit, aucune obligation, aucune permission d'accomplir un acte en soi immoral, même s'il est commandé, même si le refus d'agir entraîne les pires dommages personnels¹⁸⁵».

Cette allocution de Pie XII doit être interprétée en ayant à l'esprit les célèbres procès de Nuremberg, au cours desquels un très grand nombre d'accusés avaient bâti leur plaidoyer sur l'argument selon lequel ils ne pouvaient pas être jugés coupables puisqu'ils n'avaient fait qu'obéir aux ordres de leurs supérieurs. Cet argument juridique du *Befehl ist Befehl* («un ordre est un ordre»), autrefois défendu par un juriste aussi

¹⁸³ Large, p. 194-195.

¹⁸⁴ Naumann, «The Battle Over "Innere Führung"», p. 210.

¹⁸⁵ Pie XII, «Allocution au VI^e Congrès international de droit pénal (1953)», cité dans René Coste, *Le problème du droit de guerre*, p. 372.

éminent que Hans Kelsen, a d'ailleurs été surnommé «plaidoyer de Nuremberg»¹⁸⁶. Dans les sept principes qu'elle édicta en 1950 afin de définir juridiquement les notions de crimes contre la paix, de crimes de guerre et de crimes contre l'humanité, la Commission du droit international des Nations unies rejeta elle aussi clairement l'argument selon lequel «un ordre est un ordre» : «4. Le fait d'avoir agi sur l'ordre de son gouvernement ou celui d'un supérieur hiérarchique ne dégage pas la responsabilité de l'auteur en droit international, s'il a eu moralement la faculté de choisir»¹⁸⁷.

Comme il le faisait pour la désobéissance civile, le catéchisme *glauben–leben–handeln* consacrait à l'obéissance aux ordres criminels quelques questions de réflexion :

6. Peux-tu nommer des exemples de situations où obéir a été un crime¹⁸⁸?
[...]

7. Plusieurs excusent un crime en disant : Un ordre est un ordre. – Qu'en penses-tu¹⁸⁹?

Même s'il n'est pas possible de le démontrer hors de tout doute, il est fort probable que ces questions de réflexion faisaient référence aux crimes commis sous le Troisième Reich. En effet, il serait assez difficile d'imaginer que les rédacteurs du *glauben–leben–handeln* aient eu bien d'autres exemples à l'esprit lorsqu'ils ont décidé d'intégrer ces questions au catéchisme. La mention de l'attentat du 20 juillet 1944 contre Hitler et celle de la persécution des Juifs en Allemagne soutiennent fortement cette supposition.

Dans sa condamnation de l'obéissance aveugle à l'autorité et son éloge de la désobéissance civile, le catéchisme *glauben–leben–handeln* s'inspirait également, selon toute vraisemblance, de la constitution pastorale *Gaudium et spes*. Dans son chapitre V, consacré à la guerre et à la paix¹⁹⁰, *Gaudium et spes* soulignait, en faisant référence aux

¹⁸⁶ Elies van Sliedregt, *Individual Criminal Responsibility in International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 214.

¹⁸⁷ Commission du droit international des Nations unies, *Principes du droit international consacrés par le statut du tribunal de Nuremberg et dans le jugement de ce tribunal*, cité dans Daniel Iagolnitzer, *Le droit international et la guerre. Évolution et problèmes actuels*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 35.

¹⁸⁸ «6. Kannst du Beispiele nennen, wo Gehorsam ein Verbrechen war?» (*glauben–leben–handeln*, p. 244).

¹⁸⁹ «7. Manche entschuldigen ein Verbrechen mit dem Satz: Befehl ist Befehl. – Was hältst du davon?» (*Ibid.*, p. 201).

¹⁹⁰ Pour une analyse du chapitre V de *Gaudium et spes*, voir le sous-chapitre 2.3 de ce mémoire.

génocides, qu'on ne peut invoquer l'obéissance à l'autorité pour justifier l'accomplissement d'actes criminels :

Les actions qui leur sont délibérément contraires [aux principes universels du droit des gens] sont donc des crimes, comme les ordres qui commandent de telles actions; et l'obéissance aveugle ne suffit pas à excuser ceux qui s'y soumettent. Parmi ces actions, il faut compter en tout premier lieu celles par lesquelles, pour quelque motif et par quelque moyen que ce soit, on extermine tout un peuple, une nation ou une minorité ethnique : ces actions doivent être condamnées comme des crimes affreux, et avec la dernière énergie. Et l'on ne saurait trop louer le courage de ceux qui ne craignent point de résister ouvertement aux individus qui ordonnent de tels forfaits¹⁹¹.

Si la condamnation de l'obéissance aveugle que contenait le catéchisme *glauben–leben–handeln* provenait en grande partie de *Gaudium et spes*, il faut admettre qu'inversement, la condamnation du génocide que contenait la constitution pastorale avait été elle-même en grande partie déterminée par la Shoah. En 1965, il s'agissait en effet du seul génocide vraiment connu – et qui marquait encore les esprits.

Dans son souci de dénoncer l'obéissance aveugle envers les supérieurs hiérarchiques et d'apporter son soutien à la désobéissance civile, le catéchisme *glauben–leben–handeln* semble toutefois avoir fait figure à part dans le monde de la catéchèse postconciliaire. Même s'il abordait quelque peu la question de l'obéissance, le catéchisme «hollandais» de 1966 ne le faisait que dans la perspective des règles monastiques (vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance). Quant à la série catéchistique québécoise *Viens vers le Père*, elle ne traitait pas explicitement de la question de l'autorité. Cependant, la série *Un sens au voyage*, destinée à des adolescents de 14 à 15 ans, touchait quelques mots à ce sujet. Dans un tableau schématique, le cahier *Réflexion sur la rupture*, l'un des trois cahiers de la série, invitait ses lecteurs à faire la distinction entre deux formes d'autorité : l'autorité en tant que telle et l'autoritarisme. Selon ce cahier, alors que la première forme d'autorité «cherche davantage à promouvoir qu'à interdire», la seconde «cherche plus à interdire, à conserver, qu'à promouvoir». Ainsi, si l'autorité incite «à prendre des initiatives et à devenir autonome», l'autoritarisme «favorise plutôt la passivité conformiste et crée un climat de

¹⁹¹ *Gaudium et spes*, n° 79, § 2.

crainte»¹⁹². Malgré cette présentation négative de l'autoritarisme, le cahier *Réflexion sur la rupture* ne contenait aucune condamnation de l'obéissance aveugle et n'abordait pas la question de la désobéissance civile.

Au cours des années 1950 et 1960, la société ouest-allemande a connu un processus de démocratisation culturelle qui a considérablement affecté sa manière de concevoir ses rapports à l'autorité. Tant dans la sphère familiale que civile, la conception de ces rapports s'est graduellement assouplie, phénomène que le sociologue Cas Wouters a désigné par le terme d'«informalisation». Cette évolution de la conception de l'autorité a été si profonde qu'elle est perceptible même dans des ouvrages aussi conservateurs que les catéchismes catholiques.

Pour expliquer cette évolution, nous avons tout d'abord retracé un bref historique des relations ambivalentes que l'Église catholique a entretenues avec la démocratie et les droits de la personne. Alors que durant la plus grande partie du XIX^e siècle, l'Église avait prôné l'indifférence en matière de régime politique et rejeté les droits de la personne, le pontificat de Léon XIII marqua le début d'un rapprochement graduel entre la doctrine catholique et les valeurs démocratiques. Ce n'est cependant qu'au cours de l'entre-deux-guerres, après que des régimes totalitaires eurent pris le pouvoir dans plusieurs pays d'Europe, que l'Église prit réellement conscience de la valeur de la démocratie. Nous avons ensuite mis en lumière l'importance de l'autorité parentale pour la société ouest-allemande d'après-guerre, en particulier pour la hiérarchie catholique. Dans la sphère familiale, les catéchismes catholiques allemands délaissèrent graduellement une conception de l'autorité parentale basée sur l'ordre et l'obéissance pour adopter une conception plus informelle et conviviale, dont les fondements étaient la confiance et la coopération. Dans la sphère civile, la conception de l'autorité proposée dans les catéchismes allemands évolua plus fortement encore : de l'*Einheitskatechismus*

¹⁹² Office catéchistique provincial du Québec, *Un sens au voyage*, tome 3 : *Réflexion sur la rupture*, Montréal, Éditions Fides, 1969, p. 74-75.

de 1925 au *glauben–leben–handeln* de 1969, on passa peu à peu d'une simple présentation du devoir d'obéissance envers les supérieurs hiérarchiques à une explication détaillée d'une multitude de devoirs civiques exigeant à la fois tolérance, courage et esprit critique.

Conclusion

En 1961, dans l'introduction à un ouvrage collectif adressé spécialement au public américain, Norbert Muhlen affirmait que «les Allemands se démènent pour éduquer leurs concitoyens dans cet esprit civique qui nous vient du monde anglo-saxon¹». Muhlen considérait qu'après la chute du Troisième Reich, les Allemands de l'Ouest étaient entrés dans une école de la liberté, de la tolérance et de la civilité. S'il jugeait que les deux premiers «trimestres» (1945-1949 et 1950-1959) à cette école n'avaient pas été des plus fructueux, le troisième, qui avait selon lui débuté au moment des incidents antisémites de Noël 1959², se révélait en revanche des plus prometteurs : ces incidents auraient convaincu les Allemands de l'Ouest de prendre les mesures nécessaires afin d'éviter qu'une catastrophe de l'ampleur de la Shoah ne se reproduise dans leur pays. Pour Muhlen – comme pour beaucoup d'autres de ses contemporains –, la plus importante de ces mesures était l'éducation civique de la jeunesse³.

Les idées exprimées par Muhlen mettent en lumière le processus d'apprentissage collectif que les Allemands de l'Ouest ont volontairement embrassé après avoir commis des crimes d'une ampleur jusque-là inconnue ; en référence aux travaux du sociologue Norbert Elias, Konrad H. Jarausch a parlé à ce sujet d'un véritable processus de «recivilisation». Selon Jarausch, ce processus a comporté trois caractéristiques principales : le rejet de la violence et du militarisme, la restauration des normes élémentaires de la civilité et l'importance grandissante accordée à des valeurs telles que la démocratie et le respect des droits de la personne.

À travers une approche que nous avons qualifiée d'«histoire morale», c'est un aspect de ce processus de «recivilisation» que nous nous sommes proposé de retracer dans ce mémoire. En analysant les catéchismes catholiques parus en RFA au cours des

¹ Norbert Muhlen, «Introduction», dans Walter Stahl, dir., *Education for Democracy in West Germany: Achievements — Shortcomings — Prospects*, New York, Frederick A. Praeger Publisher, 1961, p. 1.

² À la veille de Noël 1959, deux jeunes hommes appartenant à un mouvement d'extrême-droite peignirent des croix gammées sur la synagogue de Cologne ; cet événement déclencha une vague d'incidents à caractère antisémite dans toute la RFA – et même à l'étranger. À ce sujet, voir Heiko Buschke, *Deutsche Presse, Rechtsextremismus und nationalsozialistische Vergangenheit in der Ära Adenauer*, Francfort-sur-le-Main–New York, Campus, 2003.

³ Muhlen, p. 2.

années 1950 et 1960, nous avons voulu montrer que des indices d'une volonté «recivilisatrice» étaient perceptibles dans la partie de ces ouvrages consacrée à la présentation des commandements du Décalogue. Obéissant à la première et à la troisième caractéristiques du processus de «recivilisation» énumérées précédemment, ces indices consistaient avant tout en une attention particulière aux questions relatives à la guerre et à la paix, en un assouplissement dans la présentation de l'autorité parentale et en l'adoption d'une conception de l'autorité civile fondée désormais sur l'accomplissement de devoirs civiques plutôt que sur l'obéissance aux supérieurs hiérarchiques.

Malgré son originalité et sa richesse heuristique, l'idée de considérer l'histoire allemande d'après-guerre comme un processus de «recivilisation» ne semble pas avoir encore rencontré un vaste écho chez les historiens de l'Allemagne contemporaine; outre Jarausch, seuls Paul Betts⁴ et Dieter K. Buse⁵ ont, à notre connaissance, employé ouvertement cet angle d'approche dans leurs travaux. Plusieurs raisons pourraient être avancées pour expliquer cette situation: la nouveauté de cette perspective dans l'historiographie; la force d'attraction du Troisième Reich comme sujet de recherche; la réticence à utiliser des concepts délicats et polémiques comme ceux de «civilisation», de «rupture de civilisation» et de «recivilisation» dans le cadre de travaux scientifiques. À notre avis, c'est probablement ce dernier motif qui explique le mieux le fait que, jusqu'à présent, peu d'historiens ont adopté le processus de «recivilisation» comme perspective d'analyse. Néanmoins, comme l'a montré le sous-chapitre 1.1.2 de ce mémoire, l'utilisation de tels concepts en recherche historique peut se justifier si l'on veille, au préalable, à bien les définir et les contextualiser.

Puisqu'il s'est penché sur un aspect jusque-là inexploré du processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande d'après-guerre, ce mémoire constitue sans aucun doute une innovation au sein de l'historiographie consacrée à l'Allemagne contemporaine. Il convient malgré tout d'attirer l'attention sur l'une de ses limites les plus importantes: la taille restreinte du corpus de sources analysées. S'il ne paraît pas

⁴ Betts, «Manners, Morality, and Civilization», p. 193-214.

⁵ Dieter K. Buse, «The “Going” of the Third Reich: Recivilizing Germans through Political Education», *German Politics & Society*, vol. 26, n° 1 (printemps 2008), p. 29-56.

exagéré d'affirmer que l'étude attentive des différents catéchismes nous a permis d'identifier au moins quelques-uns des objectifs principaux poursuivis par leurs rédacteurs, nous ne pouvons prétendre avoir pu déterminer les intentions de ces derniers de manière précise. En effet, ces intentions n'étaient pas exprimées noir sur blanc dans les catéchismes, et ce n'est qu'à travers un travail minutieux de contextualisation et d'interprétation que certains indices d'une volonté «recivilisatrice» ont pu être identifiés chez leurs rédacteurs. Même s'il eût été difficile – voire impossible – d'interroger en personne les principaux responsables de l'élaboration de ces catéchismes⁶, la consultation de documents provenant des archives du Vatican, de la Conférence épiscopale allemande ou du *Deutscher Katecheten-Verein* nous aurait probablement permis de retracer plus en détail le processus – parfois très long – de rédaction de ces ouvrages. Nous aurions pu ainsi mieux déterminer quels éléments des catéchismes catholiques allemands d'après-guerre étaient des indices du processus de «recivilisation» de la société ouest-allemande à proprement parler, et quels éléments étaient plutôt des indices d'un processus de modernisation à l'œuvre dans l'ensemble de l'Église catholique. Nous avons cependant estimé qu'entreprendre des recherches approfondies dans différents fonds d'archives européens dépassait les exigences d'un travail du niveau de la maîtrise; il appartiendra donc à un travail de plus grande envergure de poursuivre les recherches amorcées dans ce mémoire.

En dernière analyse, si cette étude n'a pu démontrer que les catéchismes catholiques parus en RFA dans les années 1950 et 1960 ont effectivement contribué à la pacification et à la démocratisation culturelle de la société ouest-allemande, elle a toutefois montré que les rédacteurs de ces ouvrages nourrissaient très probablement de telles ambitions. Plus globalement, elle a également mis au jour l'existence d'une dynamique d'influence réciproque entre l'Église catholique et la société ouest-allemande d'après-guerre; en effet, même des ouvrages pourtant aussi orthodoxes que les catéchismes catholiques, que l'on pourrait a priori croire peu sensibles aux fluctuations du contexte historique, permettent de suivre pas à pas l'évolution non seulement religieuse, mais également sociale, politique et culturelle de la société ouest-allemande d'après-guerre.

⁶ Par exemple, Klemens Tilmann et Franz Schreibmayr, les deux principaux rédacteurs du *KKBD* de 1955, sont décédés respectivement en 1984 et en 1985.

Bibliographie

I. SOURCES

Catéchismes et manuels de catéchèse

Catéchisme à l'usage des diocèses de France, présenté aux enfants et aux maîtres par le chanoine Quinet et le chanoine Boyer. Tour, Mame, 1947. 329 pages.

Catéchisme catholique, édition canadienne. Québec, 1951. 276 pages.

glauben–leben–handeln. Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1969. 304 pages.

Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1955. 288 pages.

Katholischer Katechismus für das Bistum Meißen, s.l., 1947 [1925]. 116 pages. (Exemplaire d'*Einheitskatechismus*)

Office catéchistique provincial du Québec. *Selon ta promesse, fais-moi vivre. Catéchisme des enfants de 11-12 ans. Guide du maître.* Montréal, Éditions de l'Iris, 1969. 416 pages.

Office catéchistique provincial du Québec. *Selon ta promesse, fais-moi vivre. Catéchisme des enfants de 11-12 ans. Livre de l'enfant.* Montréal, Éditions de l'Iris, 1969. 144 pages.

Office catéchistique provincial du Québec. *Un sens au voyage. Tome 3 : Réflexion sur la rupture.* Montréal, Éditions Fides, 1969. 80 pages.

Office de catéchèse du Québec. *Bâtir ensemble. Catéchisme pour les groupes de 12-13 ans au cours élémentaire.* Saint-Jean-sur-Richelieu, Les Éditions du Richelieu, 1971. 63 pages.

Office de catéchèse du Québec. *Bâtir ensemble. Document pour l'éducateur.* Saint-Jean-sur-Richelieu. Les Éditions du Richelieu, 1971. 200 pages.

Une introduction à la foi catholique. Le nouveau catéchisme pour adultes réalisé sous la responsabilité des évêques des Pays-Bas, éd. française sous la dir. de Charles Ehlinger. Paris, Idoc-France, 1968 [1966]. 653 pages. (Catéchisme «hollandais»)

Ouvrages et articles de périodiques adressés aux catéchistes

- Balduin, A. «Politisch-soziale Bildung im neuen Katechismus». *Der katholische Erzieher*, vol. 9 (1956), p. 211-217.
- Burger, Tiberius. *Lehrstunden zum katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands*. Vol 3. Ratisbonne, Pustet, 1956. 308 pages.
- Filthaut, Theodor. *Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen. Die Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Fribourg-en-Brigau, Herder, 1968. 191 pages.
- Fischer, Hubert. «Die Lehrstückform des neuen Katechismus», dans Hubert Fischer, dir. *Einführung in den neuen Katechismus: Referate des katechetischen Kurses zu München vom 16. - 18.6.1955*. Fribourg-en-Brigau, Herder, 1955, p. 20-24.
- Fischer, Hubert. «Zur Entstehung des revidierten Katechismus», dans Hubert Fischer et Alfred Gleißner, dir. *Was ist neu am neuen Katechismus? Kurze Einführung in das Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung »glauben und leben«*. Fribourg-en-Brigau, Herder, 1969, p. 9-13.
- Gleissner, Alfred et Valentin Hertle. «Der revidierte Katechismus in katechetischer Sicht», dans Hubert Fischer et Alfred Gleißner, dir. *Was ist neu am neuen Katechismus? Kurze Einführung in das Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung »glauben und leben«*. Fribourg-en-Brigau, Herder, 1969, p. 38-53.
- Götzel, Gustav, dir. *Auf dem Weg zu einem neuen Katechismus: Eine katechetische Gemeinschaftsarbeit*. Fribourg-en-Brigau, Herder, 1944. 100 pages.
- Jungmann, Josef Andreas. «Katechetische Fragen im deutschen Sprachgebiet». *Lumen Vitae*, vol. 1 (1946), p. 55-72.
- Jungmann, Josef Andreas. «Le nouveau catéchisme allemand. Une présentation modèle du message du salut». *Lumen Vitae*, vol. 10 (1955), p. 605-619.
- Miller, Gabriele. «Ein neuer Katechismus: Bericht aus der Arbeitskommission». *Katechetische Blätter*, vol. 93 (1968), p. 513-530.
- Schreibmayr, Franz et Klemens Tilmann. *Handbuch zum katholischen Katechismus*. Fribourg-en-Brigau, Herder, 1955-1962. 3 volumes.

Encycliques, messages pontificaux et documents conciliaires

Concile Vatican II. «Constitution pastorale *Gaudium et Spes*», dans Paul-Aimé Martin, dir. *Vatican II : les seize documents conciliaires. Texte intégral*. Montréal, Fides, 2001 [1967], p. 189-295.

Concile Vatican II. «Déclaration *Dignitatis humanae*», dans Paul-Aimé Martin, dir. *Vatican II : les seize documents conciliaires. Texte intégral*. Montréal, Fides, 2001 [1967], p. 591-605.

Concile Vatican II. «Déclaration *Nostra Aetate*», dans Paul-Aimé Martin, dir. *Vatican II : les seize documents conciliaires. Texte intégral*. Montréal, Fides, 2001 [1967], p. 583-588.

Jean XXIII, *Encyclique Pacem in terris. Commentaire et index analytique par l'Action populaire*. Paris, Spes, 1963. 204 pages.

Jean XXIII, *Encyclique Mater et magistra. Traduction sur le texte latin officiel. Commentaire et index analytique par l'Action populaire*. Paris, Spes, 1962. 230 pages.

Paul VI, *Encyclique Populorum progressio sur le développement des peuples. Introduction et commentaire par l'Action populaire*. Paris, Spes, 1967. 199 pages.

Pie XII, «Radiomessage au monde (24 décembre 1948)», dans Robert Kothen, dir. *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, vol. I : 1948. Paris-Louvain, Éditions Labergerie-Éditions Warny, 1950, p. 440-459.

Pie XII, «Message de Noël (23 décembre 1956)», dans Simon Delacroix, dir. *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, vol. IX : 1956. Saint-Maurice (Suisse), Éditions Saint-Augustin, 1958, p. 749-769.

Sources diverses

Adenauer, Konrad. *Erinnerungen 1955-1959*. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1967. 551 pages.

Bell, Frederik. *Die zehn Gebote als lebendige Kraft im heutigen Leben*. Gütersloh, Der Rufer, 1951. 151 pages.

- Brickner, Richard M. *Is Germany incurable?* Philadelphie-New York, J.B. Lippincott Co., 1943. 318 pages.«Christliche Friedenspolitik und atomare Aufrüstung». *Herder-Korrespondenz*, 12 (1957/1958), p. 395-397.
- Dewey, John. *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. New York, Macmillan, 1916. 434 pages.
- Galen, Clemens August Graf von. «Predigt vom 3. August 1941», dans *Predigten in dunkler Zeit*. Münster, Chapitre cathédral de Münster, 1993, p. 38-48.
- «Gemeinsamer Hirtenbrief der deutschen Bischöfe über die zehn Gebote als Lebensgesetz der Völker», dans Ludwig Volk, dir. *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*, vol. VI. Mayence, Matthias-Grünwald Verlag, 1985, p. 178-184 et 197-205.
- Gronemeyer, Paul. *Ich bin der Herr, dein Gott! Predigten über die Zehn Gebote im Sommer 1945*. Gütersloh, Der Rufer, 1946. 159 pages.
- Hennig, Kurt. *Gehorsam oder Chaos. Eine Auslegung der Zehn Gebote*. Stuttgart, Quell-Verlag, 1951. 168 pages.
- Hirschmann, Hans. *Die Grundrechte des Menschen: Predigten über die zehn Gebote und das Bonner Grundgesetz*. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1949. 58 pages.
- Hirschmann, Johannes. «Zur Diskussion um die Wehrdienstpflicht». *Stimmen der Zeit*, vol. 159 (décembre 1955), p. 203-216.
- Hürten, Heinz, dir. *Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie, 1945–1962*. Paderborn, Schöningh, 1991. 170 pages.
- Institut für Demoskopie Allensbach. *Helden oder Verräter? Rückschau auf den 20. Juli 1944*. Allensbach, n° 15 (août 1951). 13 pages.
- Muhlen, Norbert. «Introduction», dans Walter Stahl, dir. *Education for Democracy in West Germany: Achievements — Shortcomings — Prospects*. New York, Frederick A. Praeger Publisher, 1961, p. 1-4.
- Organisation des Nations unies. *Déclaration universelle des droits de l'homme*, [En ligne]. <http://www.un.org/fr/documents/udhr/>
- Rauschnig, Hermann. «Preface: A Conversation with Hitler», dans Armin L. Robinson, dir. *The Ten Commandments: Ten Short Novels of Hitler's War Against the Moral Code*. New York, Simon and Schuster, 1943, p. ix-xiii.
- Règlement interarmées ZDv 10/1. Innere Führung (Formation morale et civique), version française, 2008. 50 pages.

République fédérale d'Allemagne. *Loi fondamentale pour la République fédérale d'Allemagne*, [En ligne].
http://www.bundesregierung.de/Webs/Breg/FR/Dossiers/LoiFondamentale/_node.html

Schneyer, Baptist. *Gottes Gebote in unserer Zeit. Eine Predigtreihe von Baptist Schneyer*. Wurtzbourg, Echter, 1956. 295 pages.

Welty, Eberhard. *A Handbook of Christian Social Ethics, vol. 2: The Structure of the Social Order*, trad. de l'allemand par Gregor Kirstein. New York [Fribourg-en-Brigau], Herder and Herder [Herder], 1963 [1953]. 457 pages.

II. TRAVAUX CITÉS ET CONSULTÉS

Guides bibliographiques

Abmeier, Karlies et Karl-Joseph Hummel, dir. *Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland 1980–1993: Eine Bibliographie*. Paderborn, Schöningh, 1997. 1262 pages.

Hehl, Ulrich von et Heinz Hürten. *Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1980: Eine Bibliographie*. Mayence, Matthias-Grünwald, 1983. 688 pages.

Ruck, Michael. *Bibliographie zum Nationalsozialismus*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000. 2 volumes.

Articles d'encyclopédies et de dictionnaires spécialisés

Aubert, Roger. «Vatican (Ile concile du)». *Encyclopaedia Universalis*, 6^e éd. Paris, Encyclopaedia Universalis, 2008, vol. 24, p. 450-454.

Bellinger, Gerhard J. «Katechismus II. Römisch-katholische Kirche». *Theologische Realenzyklopädie*, 1^{ère} éd. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1988, vol. 17, p. 729-736.

Grondin, David. «Guerre préemptive/Guerre préventive», dans Alex Mcleod *et al.* *Relations internationales. Théories et concepts*, 3^e éd. Montréal, Athéna Éditions, 2008, p. 206-210.

- Jestaedt, Matthias. «Elternrecht. I. Im katholischen Verständnis». *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3^e éd. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1995, vol. 3, col. 613.
- Reuter, Hans-Richard. «Kriegsdienstverweigerung. II. Ethisch». *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4^e éd. Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, vol. 4, col. 1772-1773.
- Richter, Ingo. «Elternrecht». *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4^e éd. Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, vol. 2, col. 1234-1240.
- Schrey, Heinz-Horst. «Krieg IV. Historisch/Ethisch». *Theologische Realenzyklopädie*, 1^{ère} éd. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1981, vol. 20, p. 28-55.
- Surkau, Hans-Werner. «Dekalog V». *Theologische Realenzyklopädie*, 1^{ère} éd. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1981, vol. 8, p. 428-430.

Thèses

- Hoeth, Lutz. *Die Evangelische Kirche und die Wiederbewaffnung Deutschlands in den Jahren 1945–1958*. Thèse de Ph.D. (Histoire), Université technique de Berlin, 2008. 317 pages.
- Lanouette, Mélanie. *Penser l'éducation, dire sa culture. Les écoles catholiques anglaises au Québec, 1928-1964*. Thèse de Ph.D. (Histoire), Université Laval, 2004. 357 pages.
- Nawyn, Kathleen J. “*Striking at the Roots of German Militarism*”: *Efforts to Demilitarize German Society and Culture in American-Occupied Württemberg-Baden, 1945–1949*. Thèse de Ph.D. (Histoire), Université de Caroline du Nord à Chapel Hill, 2008. 539 pages.
- Thron, Hans-Joachim. *Schulreform im besiegten Deutschland. Die Bildungspolitik der amerikanischen Militärregierung nach dem Zweiten Weltkrieg*. Thèse de Ph.D. (Histoire), Universität Ludwig-Maximilian (Munich), 1972. 205 pages.

Monographies

- Abenheim, David. *Reforging the Iron Cross: The Search for Tradition in the West German Armed Forces*. Princeton, Princeton University Press, 1988. 316 pages.

- Alberigo, Giuseppe, dir. *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965)*. Paris, Cerf, 1997-2005. 5 tomes
- Almond, Gabriel A. et Sidney Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, version abrégée. Boston-Toronto, Little, Brown and Company, 1965. 379 pages.
- Aly, Götz. *Aktion T4 1939–1945. Die „Euthanasie“-Zentrale in der Tiergartenstraße 4*. Berlin, Hentrich, 1989. 214 pages.
- Anfänge westdeutscher Sicherheitspolitik, 1945–1956*. Munich, Oldenbourg, 1982-1997. 4 tomes.
- Bauman, Zygmund. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1989. 224 pages.
- Baur, Tobias. *Das ungeliebte Erbe. Ein Vergleich der zivilen und militärischen Rezeption des 20. Juli 1944 im Westdeutschland der Nachkriegszeit*. Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 2007. 305 pages.
- Bellinger, Gerhard. *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren*. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1970. 312 pages.
- Bernhard, Patrick. *Zivildienst zwischen Reform und Revolte: Eine bundesdeutsche Institution im gesellschaftlichen Wandel 1961-1982*. Munich, Oldenbourg, 2005. 462 pages.
- Bess, Michael. *Choices under Fire: Moral Dimensions of World War II*. New York, Knopf, 2006. 395 pages.
- Berghahn, Volker. *The Americanization of West German Industry, 1945–1973*. New York, Cambridge University Press, 1986. 344 pages.
- Biess, Frank. *Homecomings: Returning POWs and the Legacies of Defeat in Postwar Germany*. Princeton, Princeton University Press, 2006. 367 pages.
- Blackbourn, David et Geoff Eley. *The Peculiarities of German History: Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany*. Oxford, Oxford University Press, 1984. 300 pages.
- Bolté, Paul-Émile. *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine. Synthèse et textes*. Montréal, Fides, 1975. 428 pages.

- Braun, Birgit. *Umerziehung in der amerikanischen Besatzungszone. Die Schul- und Bildungspolitik in Württemberg-Baden von 1945 bis 1949*. Münster, Lit, 2004. 202 pages.
- Bücker, Vera. *Die Schulddiskussion im deutschen Katholizismus nach 1945*. Bochum, Studienverlag Brockmeyer, 1989. 496 pages.
- Bungenstab, Karl-Ernst. *Umerziehung zur Demokratie? Re-education-Politik im Bildungswesen der US-Zone 1945-1949*. Düsseldorf, Bertelsmann Universitätsverlag, 1970. 249 pages.
- Burleigh, Michael. *Death and Deliverance: "Euthanasia" in Germany 1900-1945*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994. 382 pages.
- Burleigh, Michael. *Moral Combat: A History of World War II*. Londres, HarperPress, 2010. 650 pages.
- Buschke, Heiko. *Deutsche Presse, Rechtsextremismus und nationalsozialistische Vergangenheit in der Ära Adenauer*. Francfort-sur-le-Main-New York, Campus, 2003. 404 pages.
- Cioc, Marc. *Pax Atomica: The Nuclear Defense Debate in West Germany During the Adenauer Era*. New York, Columbia University Press, 1988. 251 pages.
- Cooper, Alice Holmes. *Paradoxes of Peace: German Peace Movements since 1945*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996. 331 pages.
- Coste, René. *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*. Paris, Aubier, 1962. 522 pages.
- Coste, René. *L'Église et les Droits de l'homme*. Paris, Desclée, 1982. 103 pages.
- Damberg, Wilhelm. *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980*. Paderborn, Schöningh, 1997. 675 pages.
- Davetian, Benet. *Civility: A Cultural History*. Toronto, University of Toronto Press, 2009. 607 pages.
- Delzescaux, Sabine. *Nobert Elias. Civilisation et décivilisation*. Paris, L'Harmattan, 2002. 335 pages
- Diehl, James M. *The Thanks of the Fatherland: German Veterans after the Second World War*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1993. 345 pages.
- Diner, Dan, dir. *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*, 2^e éd. Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1996 [1988]. 288 pages

- Doering-Manteuffel, Anselm. *Katholizismus und Wiederbewaffnung: Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der Wehrfrage 1948-1955*. Mayence, Matthias-Grünewald Verlag, 1981. 259 pages.
- Doering-Manteuffel, Anselm. *Wie westlich sind die Deutschen? Amerikanisierung und Westernisierung im 20. Jahrhundert*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 160 pages.
- Duerr, Hans Peter. *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988-2005. 5 tomes.
- Elias, Norbert. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bâle, Haus zum Falken, 1939. 2 tomes.
- Elias, Norbert. *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Darmstadt-Neuwied, Luchterhand, 1969. 456 pages.
- Elias, Norbert. *La Civilisation des mœurs*, trad. de l'allemand par Pierre Kamnitzer. Paris, Calmann-Lévy, 1973 [1939]. 342 pages.
- Elias, Norbert. *La Dynamique de l'Occident*, trad. de l'allemand par Pierre Kamnitzer. Paris, Calmann-Lévy, 1975 [1939]. 328 pages.
- Elias, Norbert. *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989. 555 pages.
- Evans, Richard J. *In Hitler's Shadow: West German Historians and the Attempt to Escape from the Nazi Past*. New York, Pantheon Books, 1989. 196 pages.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris, Seuil, 1952. 237 pages.
- Fanon, Frantz. *Les Damnés de la Terre*. Paris, Maspéro, 1961. 242 pages.
- Filthaut, Theodor, dir. *Israel in der christlichen Unterweisung*. Munich, Kösel, 1963. 173 pages.
- Fletscher, Jonathan. *Violence and Civilization: An Introduction to the Work of Norbert Elias*. Cambridge (R.-U.), Polity Press, 1997. 217 pages.
- Frevert, Ute. *Die kasernierte Nation: Militärdienst und Zivilgesellschaft in Deutschland*. Munich, Beck, 2001. 458 pages.
- Gauly, Thomas M. *Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland, 1945–1976*. Bonn, Bouvier, 1990. 504 pages.

- Gerster, Daniel. *Friedensdialoge im Kalten Krieg. Eine Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik 1957–1983*. Francfort-sur-le-Main, Campus, 2012. 375 pages.
- Glover, Jonathan. *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. New Haven, Yale University Press, 2000. 464 pages.
- Gnägi, Albert. *Katholische Kirche und Demokratie. Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform*. Zurich, Benziger, 1970. 242 pages.
- Goedel, Denis. *Le tournant occidental de l'Allemagne après 1945. Contribution à l'histoire politique et culturelle de la RFA*. Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2005. 375 pages.
- Gonnet, Dominique. *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray, s.j.* Paris, Cerf, 1994. 410 pages.
- Goltermann, Svenja. *Die Gesellschaft der Überlebenden: Deutsche Kriegsheimkehrer und ihre Gewalterfahrungen im Zweiten Weltkrieg*. Munich, DVA, 2009. 591 pages.
- Greschat, Martin. *Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963*. Paderborn, Schöningh, 2010. 454 pages.
- Griech-Polelle, Beth A. *Bishop von Galen: German Catholicism and National Socialism*. New Haven, Yale University Press, 2002. 259 pages.
- Gross, Raphael et Werner Konitzer, dir. *Moralität des Bösen. Ethik und nationalsozialistische Verbrechen*. Francfort-sur-le-Main, Campus Verlag, 2009. 269 pages
- Gross, Raphael. *Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral*. Francfort-sur-le-Main, Fischer, 2010. 277 pages.
- Haas, Peter. *Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic*. Philadelphie, Fortress Press, 1988. 257 pages.
- Halbritter, Maria. *Schulreformpolitik in der britischen Zone von 1945 bis 1949*. Weinheim, Beltz, 1979. 436 pages.
- Hanshew, Karrin. *Terror and Democracy in West Germany*. New York, Cambridge University Press, 2012. 282 pages.
- Hearnden, Arthur. *The British in Germany: Educational Reconstruction after 1945*. Londres, Hamilton, 1978. 335 pages.

- Heinemann, Manfred, dir. *Umerziehung und Wiederaufbau: Die Bildungspolitik der Besatzungsmächte in Deutschland und Österreich*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1981. 326 pages.
- Hentschke, Felicitas. *Demokratisierung als Ziel der amerikanischen Besatzungspolitik in Deutschland und Japan, 1943–1947*. Münster, Lit, 2001. 318 pages.
- Herbert, Ulrich. *Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903–1989*. Bonn, Dietz, 1996. 695 pages.
- Hesselberger, Dieter. *Das Grundgesetz. Kommentar für die politische Bildung*, 13^e éd. Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung, 2003. 412 pages.
- Hitchcock, William I. *The Bitter Road to Freedom: The Human Cost of Allied Victory in World War II Europe*. New York, Free Press, 2008. 446 pages.
- Holl, Karl. *Pazifismus in Deutschland*. Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988. 274 pages.
- Hörmann, Karl. *Wehrdienst–Kriegsdienstverweigerung–gerechter Krieg?*. Augsburg, Winfried-Werk, 1971. 103 pages.
- Hurley, Robert J. *Hermeneutics and Catechesis: Biblical Interpretation in the Come to the Father Catechetical Series*. Lanham (Maryland), University Press of America, 1997. 295 pages.
- Iagolnitzer, Daniel. *Le droit international et la guerre. Évolution et problèmes actuels*. Paris, L'Harmattan, 2007. 130 pages.
- Jäger, Ulli et Michael Schmid-Vöhringer. *»Wir werden nicht Ruhe geben...« Die Friedensbewegung in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1982. Geschichte, Dokumente, Perspektiven*. Tübingen, Verein für Friedenspädagogik, 1982. 48 pages.
- Jarausch, Konrad H. et Hannes Siegrist, dir. *Amerikanisierung und Sowjetisierung in Deutschland 1945–1970*. Francfort-sur-le-Main, Campus, 1997.
- Jarausch, Konrad H. *After Hitler: Recivilizing Germans, 1945–1995*, trad. de l'allemand par Brandon Hunziker. Oxford, Oxford University Press, 2006 [2004]. 400 pages. 411 pages.
- Kershaw, Ian. *Hitler, 1889–1936: Hubris*. Londres, Penguin Press, 1998. 845 pages.
- Klee, Ernst. *Euthanasie im NS-Staat. Die Vernichtung lebensunwerten Lebens*. Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1983. 502 pages.

- Klein, Michael. *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2005. 531 pages.
- Klüber, Franz. *Katholiken und Atomwaffen. Die katholische Kriegsethik und ihre Verfälschung durch die Deutsche Bischofskonferenz*. Cologne, Pahl-Rugenstein, 1984. 246 pages.
- Kocka, Jürgen. «German History before Hitler: The Debate about the German *Sonderweg*». *Journal of Contemporary History*, vol. 23, n° 1 (janvier 1988), p. 3-16.
- Koonz, Claudia. *The Nazi Conscience*. Cambridge (Mass.)-Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 2003. 362 pages.
- Kraiker, Gerhard. *Politischer Katholizismus in der BRD. Eine ideologiekritische Analyse*. Stuttgart, Kohlhammer, 1972. 195 pages.
- Krücken, Wolfgang, dir. *Wehrdienst, Kriegsdienstverweigerung, Zivildienst: Katholische Stellungnahmen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Jahr 1974*. Munich-Mayence, Kaiser-Matthias-Grünwald-Verlag, 1974. 87 pages.
- Krüger, Dieter. *Das Amt Blank. Die schwierige Gründung des Bundesministeriums für Verteidigung*. Fribourg-en-Brisgau, Rombach, 1993. 257 pages.
- Kubbig, Bernd W. *Kirche und Kriegsdienstverweigerung in der BRD*. Stuttgart, Kohlhammer, 1974. 128 pages.
- Lange, Erhard H. M. *Die Würde des Menschen ist unantastbar. Der Parlamentarische Rat und das Grundgesetz*, Heidelberg, Decker und Müller, 1993. 193 pages.
- Lange-Quassowski, Jutta-Barbara. *Neuordnung oder Restauration? Das Demokratiekonzept der amerikanischen Besatzungsmacht und die politische Sozialisation der Westdeutschen: Wirtschaftsordnung - Schulstruktur - Politische Bildung*. Opladen, Leske und Budrich, 1979. 312 pages.
- Large, David Clay. *Germans to the Front: West German Rearmament in the Adenauer Era*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1996. 327 pages.
- Latour, Francis. *La Papauté et les problèmes de la paix pendant la Première Guerre mondiale*. Paris, L'Harmattan, 1996. 350 pages.
- Lockenour, Jay. *Soldiers as Citizens: Former Wehrmacht Officers in the Federal Republic of Germany, 1945-1955*. Lincoln, University of Nebraska Press, 2001. 255 pages.

- Lowry, Montecue J. *The Forge of West German Rearmament. Theodor Blank and the „Amt Blank“*. Francfort-sur-le-Main–New York, Peter Lang, 1990. 358 pages.
- Maier, Charles. *The Unmasterable Past: History, Holocaust and German National Identity*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988.
- Maier, Joachim. *Schulkampf in Baden 1933-1945: Die Reaktion der katholischen Kirche auf die nationalsozialistische Schulpolitik, dargestellt am Beispiel des Religionsunterrichts in den badischen Volksschulen*. Mayence, Matthias-Grünewald-Verlag, 1983. 304 pages.
- Manig, Bert-Oliver. *Die Politik der Ehre. Die Rehabilitierung der Berufssoldaten in der frühen Bundesrepublik*. Hambourg, Wallstein, 2004. 633 pages.
- Mellon, Christian. *Chrétiens devant la guerre et la paix*. Paris, Éditions du Centurion, 1984. 215 pages.
- Meyer, Jean. *Apocalypse et révolution au Mexique : la guerre des Cristeros (1926-1929)*. Paris, Gallimard-Juliard, 1974. 243 pages.
- Möhle, Volker et Christian Rabe. *Kriegsdienstverweigerer in der BRD. Eine empirisch-analytische Studie zur Motivation der Kriegsdienstverweigerer in den Jahren 1957–1971*. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1972. 177 pages.
- Mosse, George L. *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*. New York, Oxford University Press, 1990. 264 pages.
- Nadeau, Christian et Julie Saada. *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*. Paris, Presses universitaires de France, 2009. 153 pages.
- Naimark, Norman M. *The Russians in Germany: A History of the Soviet Zone of Occupation, 1945–1949*. Cambridge (Mass.), Belknap Press, 1995. 586 pages.
- Niethammer, Lutz. *Die Mitläuferfabrik: Die Entnazifizierung am Beispiel Bayerns*. Bonn, Dietz, 1982 [1972]. 710 pages.
- Oppenheim, A. N. *Civic Education and Participation in Democracy: The German Case*. Londres, Sage Publications, 1977. 51 pages.
- Pakschies, Günter. *Umerziehung in der Britischen Zone 1945–1949: Untersuchungen zur britischen Re-education-Politik*. Weinheim, Beltz, 1979. 423 pages.
- Puaca, Brian M. *Learning Democracy: Education Reform in West Germany, 1945–1965*. New York, Berghahn Books, 2009. 221 pages.

- Remele, Kurt. *Ziviler Ungehorsam: Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik*. Münster, Aschendorff, 1992. 300 pages.
- Renoton-Beine, Nathalie. *La colombe et les tranchées : Benoît XV et les tentatives de paix durant la Grande Guerre*. Paris, Cerf, 2004. 405 pages.
- Rensmann, Thilo. *Wertordnung und Verfassung. Das Grundgesetz im Kontext grenzüberschreitender Konstitutionalisierung*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2007. 463 pages.
- Rosenzweig, Beate. *Erziehung zur Demokratie? Amerikanische Besatzungs- und Schulreformpolitik in Deutschland und Japan*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998. 246 pages.
- Roth, John K. *Ethics during and after the Holocaust: In the Shadow of Birkenau*. New York, Palgrave Macmillan, 2005. 225 pages.
- Ruge-Schatz, Angelika. *Umerziehung und Schulpolitik in der französischen Besatzungszone 1945–1949*. Francfort-sur-le-Main, Lang, 1977. 208 pages.
- Rupp, Hans Karl. *Außerparlamentarische Opposition in der Ära Adenauer. Der Kampf gegen die Atombewaffnung in den fünfziger Jahren*. Cologne, Pahl-Rugenstein, 1970. 331 pages.
- Säid, Edward W. *Orientalism*. New York, Vintage Books, 1978. 368 pages.
- Säid, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York, Knopf, 1993. 380 pages.
- Schambeck, Herbert. *La dignité de l'homme dans l'enseignement de l'Église catholique*. Strasbourg, Éditions du Signe, 2010. 103 pages.
- Schewick, Burkhard van. *Die katholische Kirche und die Entstehung der Verfassungen in Westdeutschland 1945–1950*. Mayence, Matthias-Grünwald-Verlag, 1980. 156 pages.
- Schild, Axel et Arnold Sywottek, dir. *Modernisierung im Wiederaufbau: Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre*. Bonn, Dietz, 1993. 856 pages.
- Schildt, Axel. *Ankunft im Westen. Ein Essay zur Erfolgsgeschichte der Bundesrepublik*. Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1999. 223 pages.
- Schissler, Hanna, dir. *The Miracle Years: A Cultural History of West Germany, 1949–1968*. Princeton, Princeton University Press, 2001. 448 pages.
- Schwan, Gesine. *Politik und Schuld: Die zerstörerische Macht des Schweigens*. Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1997. 283 pages.

- Schwarz, Hans-Peter. *Die Ära Adenauer. Gründerjahre der Republik, 1949–1957*. Stuttgart-Wiesbaden, Deutsche Verlags-Anstalt–Brockhaus, 1981. 541 pages.
- Searle, Alaric. *Wehrmacht Generals, West German Society, and the Debate on Rearmament, 1949–1959*. Praeger, Westport (Conn.), 2003. 316 pages.
- Simon, Werner. *Im Horizont der Geschichte. Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung*. Münster, Lit, 2001. 330 pages.
- Simon, Maurice. *La célébration du mystère chrétien dans le catéchisme de Jean-Paul II*. Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2006. 638 pages.
- Sliedregt, Elies van. *Individual Criminal Responsibility in International Law*. Oxford, Oxford University Press, 2012. 376 pages.
- Spotts, Frederic. *The Churches and Politics in Germany*. Middletown (Conn.), Wesleyan University Press, 1973. 419 pages.
- Steigmann-Gall, Richard. *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945*. New York, Cambridge University Press, 2003.
- Stout, Harry S. *Upon the Altar of the Nation: A Moral History of the American Civil War*. New York, Viking, 2006. 552 pages.
- Tent, James F. *Mission on the Rhine: Reeducation and Denazification in American-Occupied Germany*. Chicago, University of Chicago Press, 1982. 369 pages.
- Tocser, Sylvie. *Les catholiques allemands à la conquête du développement*. Paris, L'Harmattan, 1997. 267 pages.
- Torney, Judith V., A. N. Oppenheim et Russell F. Farnen. *Civic Education in Ten Countries. An Empirical Study*. New York-Stockholm, John Wiley & Sons-Almqvist & Wiksell International, 1975. 341 pages.
- Tregenza, Michael. *Aktion T4. Le secret d'État des nazis : l'extermination des handicapés physiques et mentaux*. Paris, Calmann-Lévy, 2011. 516 pages.
- Tucker, Robert W. *Just War and Vatican Council II. A Critique*. New York, The Council on Religion and International Affairs, 1966. 101 pages.
- Uertz, Rudolf. *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965)*. Paderborn, Schöningh, 2005. 552 pages.
- Ungern-Sternberg, Jürgen et Wolfgang. *Der Aufruf „An die Kulturwelt!“: Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg*. Stuttgart, Steiner, 1996. 247 pages.

- Vaillant, Jérôme, dir. *La dénazification par les vainqueurs. La politique culturelle des occupants en Allemagne, 1945-1949*. Lille, Presses universitaires de Lille, 1981. 299 pages.
- Vogel, Johanna. *Kirche und Wiederbewaffnung. Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949–1956*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. 304 pages.
- Watzal, Ludwig. *Die Entwicklungspolitik der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*. Mayence, Matthias-Grünewald-Verlag, 1985. 412 pages.
- Werner, Michael. *Die "Ohne mich"-Bewegung. Die bundesdeutsche Friedensbewegung im deutsch-deutschen Kalten Krieg (1949–1955)*. Münster, Monsenstein und Vannerdat, 2006. 742 pages.
- Wildenthal, Lora. *The Language of Human Rights in West Germany*. Philadelphie, University of Philadelphia Press, 2013. 277 pages.
- Winkeler, Rolf. *Schulpolitik in Württemberg-Hohenzollern, 1945–1952. Eine Analyse der Auseinandersetzungen um die Schule zwischen Parteien, Verbänden und französischer Besatzungsmacht*, Stuttgart, Kohlhammer, 1971. 125 pages.
- Winkler, Heinrich August. *Der lange Weg nach Westen*. Munich, Beck, 2000. 2 tomes.
- Wouters, Cas. *Informalization: Manners and Emotions since 1890*. Los Angeles, SAGE Publications, 2007. 274 pages.

Articles de périodiques et chapitres d'ouvrages collectifs

- Almond, Gabriel A. «The Intellectual History of the Civic Culture Concept», dans Gabriel A. Almond et Sydney Verba, dir. *The Civic Culture Revisited*. Newbury Park-Londres, Sage Publications, 1989 [1980], p. 1-36.
- Ancil, Raymond. «L'enfant prend la parole : un tournant récent de notre histoire catéchétique». *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique. Sessions d'étude*, vol. 46 (1979), p. 25-44.
- Betts, Paul. «Manners, Morality, and Civilization: Reflections on Postwar German Etiquette Books», dans Frank Biess et Robert Moeller, dir. *Histories of the Aftermath: The Legacies of World War II in Comparative European Perspective*. New York, Berghahn Books, 2008, p. 196-214.

- Biess, Frank. «Thinking after Hitler: The New Intellectual History of the Federal Republic of Germany». *History and Theory*, vol. 51 (mai 2012), p. 221-245.
- Brocke, Bernhard von. «Wissenschaft und Militarismus. Der Anruf der 93 „An die Kulturwelt!“ und der Zusammenbruch der internationalen Gelehrtenrepublik im Ersten Weltkrieg», dans H. Flashar et T. Lindken, dir. *Wilamowitz nach 50 Jahren*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, p. 649-719.
- Buse, Dieter K. «The “Going” of the Third Reich: Recivilizing Germans through Political Education». *German Politics & Society*, vol. 26, n° 1 (printemps 2008), p. 29-56.
- Carozza, Paolo G. et Daniel Philpott. «The Catholic Church, Human Rights, and Democracy: Convergence and Conflict with the Modern State». *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol. 15, n° 3 (été 2012), p. 15-43.
- Conradt, David P. «Changing German Political Culture», dans Gabriel A. Almond et Sydney Verba, dir. *The Civic Culture Revisited*. Newbury Park-Londres, Sage Publications, 1989 [1980], p. 44-59.
- Cotkin, George. «History’s Moral Turn». *Journal of the History of Ideas*, vol. 69, n° 2 (avril 2008), p. 293-315.
- Delgado, Mariano. «Auf dem Weg zu einer fundamentaltheologischen Kirchengeschichte», dans Andreas R. Batlogg SJ, Mariano Delgado et Roman A. Siebenrock, dir. *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Festschrift für Karl H. Neufeld*. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2004, p. 338-350.
- Delmotte, Florence. «Une théorie de la civilisation face à “l’effondrement de la civilisation”». *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*, vol. 2, n° 106 (2010), p. 54-70.
- Diner, Dan. «“Rupture in Civilization”: On the Genesis and Meaning of a Concept in Understanding», dans Otto Dov Kulka et Mosche Zimmermann, dir. *On Germans and Jews under the Nazi Regime: Essays by Three Generations of Historians*. Jérusalem, Hebrew University Magnes Press, 2006, p. 33-48.
- Doering-Manteuffel, Anselm. «Dimensionen von Amerikanisierung in der deutschen Gesellschaft». *Archiv für Sozialgeschichte*, 35 (1995), p. 1-34.
- Dörfler-Dierken, Angelika. «Zu dieser Quellensammlung», dans Wolf Graf von Baudissin. *Graf von Baudissin. Als Mensch hinter den Waffen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 21-53.

- Dubarle, Dominique. «La sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations», dans Philippe Delhaye, Yves Marie-Joseph Congar et Michel Peuchmaurd, dir. *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et spes"*. Tome II : *Commentaires*. Paris, Cerf, 1967, p. 571-630.
- Dubarle, Dominique. «Le Schéma XIII et la guerre», dans Karl Rahner *et al.* *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution Gaudium et Spes. Commentaires du Schéma XIII*. Tours, Mame, 1967, p. 327-393.
- Garello, Pierre. «Lord Acton : Historien moraliste». *Journal des Économistes et des Études Humaines*, vol. 10, n°4 (décembre 2000), p. 597-601.
- Gerhardt, Uta. «The Medical Meaning of Reeducation for Germany: Contemporary Interpretation of Cultural and Institutional Change». *Paedagogica Historica: International Journal of the History of Education*, vol. 33, n° 1 (1997), p. 135-155.
- Gerhardt, Uta. «Re-Education als Demokratisierung der Gesellschaft Deutschlands durch das amerikanische Besatzungsregime. Ein historischer Bericht». *Leviathan*, 3 (2000), p. 355-385.
- Geyer, Michael et John W. Boyer, «Introduction: Resistance against the Third Reich as Intercultural Knowledge», dans Michael Geyer et John W. Boyer, dir. *Resistance against the Third Reich, 1933–1990*. Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 1-14.
- Geyer, Michael. «Cold War Angst: The Case of West-German Opposition to Rearmament and Nuclear Weapons», dans Hanna Schissler, dir. *The Miracle Years: A Cultural History of West Germany, 1949–1968*. Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 376-408.
- Gosewinkel, Dieter. «Zivilgesellschaft – Bürgerlichkeit – Zivilität? Konzeptionelle Überlegungen zur Deutung deutscher Geschichte im 20. Jahrhundert», dans Gunilla-Friederike Budde, Eckart Conze et Cornelia Rauh, dir. *Bürgertum nach dem bürgerlichen Zeitalter. Leitbilder und Praxis seit 1945*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, p. 29-52.
- Gotto, Klaus. «Die katholische Kirche und die Entstehung des Grundgesetzes», dans Anton Rauscher, dir. *Kirche und Katholizismus: 1945–1949*. Paderborn, Schöningh, 1977, p. 88-108.
- Groh, Dieter. «Le Sonderweg de l'histoire allemande: mythe ou réalité? *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 38, n° 5 (1983), p. 1166-1187.
- Gutmann, Thomas. «Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff», dans Carl Friedrich Gethmann, dir. *Lebenswelt und Wissenschaft*. Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2010, p. 309-330.

- Hamburger, Käte. «Thomas Manns Mose-Erzählung "Das Gesetz" auf dem Hintergrund der Überlieferung und der religionswissenschaftlichen Forschung», dans Thomas Mann. *Das Gesetz: Vollständiger Text der Erzählung. Dokumentation*. Francfort-sur-le-Main, Ullstein, 1964, p. 57-112
- Hecke, Bernhard. «Katholische Friedensgruppen in Westdeutschland zwischen 1945–1955: Brüche, Kontinuitäten», dans Johannes Horstmann, dir. *75 Jahre katholische Friedensbewegung in Deutschland. Zur Geschichte des "Friedensbundes Deutscher Katholiken" und von "Pax Christi"*. Schwerte, Katholische Akademie Schwerte, 1995, p. 117-136.
- Herbert, Ulrich. «Liberalisierung als Lernprozeß. Die Bundesrepublik in der deutschen Geschichte – eine Skizze», dans Ulrich Herbert, dir. *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945–1980*. Göttingen, Wallstein, 2002, p. 7-49.
- Herf, Jeffrey. «Multiple Restorations: German Political Traditions and the Interpretation of Nazism, 1945–1946». *Central European History*, vol. 26, n° 1 (1993), p. 21-55.
- Himmelfarb, Gertrude. «Lord Acton: The Historian as Moralist», dans *The Moral Imagination: From Edmund Burke to Lionel Trilling*, 2^e éd. Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield, 2010 [2006], p. 153-166.
- Höffe, Otfried. «Le pape Jean Paul II et les Droits de l'homme», dans Otfried Höffe *et al.* *Jean Paul II et les Droits de l'homme. Une année de pontificat*. Fribourg (Suisse), Éditions Saint-Paul, 1980, p. 13-33.
- Jacobsen, Hans-Adolf. «Zur Rolle der öffentlichen Meinung bei der Debatte um die Wiederbewaffnung 1950–1955», dans Hans Buchheim *et al.* *Aspekte der deutschen Wiederbewaffnung bis 1955*. Boppard am Rhein, Harald Boldt, 1975, p. 61-117.
- Jarausch, Konrad H. «German Civility? Retying Social Bonds After Barbarism». *Revue européenne d'histoire*, vol. 18, n° 3 (juin 2011), p. 373-386.
- Jumonville, Neil. «The Complexity of Moral History: Response to Cotkin». *Journal of the History of Ideas*, vol. 69, n° 2 (2008), p. 317-322.
- Justenhoven, Heinz-Gerhard. «Die friedensethische Debatte im deutschen Katholizismus seit 1950», dans Wilhelm Damberg et Antonius Liedhegener, dir. *Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik*. Münster, Aschendorff, 2006, p. 230-246.

- Kershaw, Ian. «Normality and Genocide: The Problem of Historicization», dans *Id.*, *The Nazi Dictatorship: Problems and Perspectives of Interpretation*, 4^e éd. New York, Bloomsbury USA, 2000 [1989], p. 218-236.
- Linhardt, Dominique. «Le procès fait au Procès de civilisation. À propos d'une récente controverse allemande autour de la théorie du processus de civilisation de Norbert Elias». *Politix*, vol. 14, n° 55 (2001), p. 151-181.
- Livingston, John. «The Return of the Self-Made Man: Response to Cotkin». *Journal of the History of Ideas*, vol. 69, n° 2 (2008), p. 327-331.
- Maier, Hans. «Christentum und Menschenrechte. Historische Umriss», dans Walter Odersky, dir. *Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung*. Düsseldorf, Patmos, 1994, p. 57-68.
- Mellon, Christian. «“Guerre juste” : l'Église catholique actualise son héritage», dans Gilles Andréani et Pierre Hassner, dir. *Justifier la guerre? De l'humanitaire au contre-terrorisme*. Paris, Presses de Sciences Po, 2005, p. 85-108.
- Mennell, Stephen. «L'envers de la médaille : les processus de décivilisation», dans Alain Garrigou et Bernard Lacroix, dir. *Norbert Elias. La politique et l'histoire*. Paris, La Découverte, 1997, p. 213-236.
- Meyer, Georg. «Zur inneren Entwicklung der Bundeswehr bis 1960/61», dans Hans Ehlert *et al.* *Anfänge westdeutscher Sicherheitspolitik 1945–1956*. Tome 3 : *Die NATO-Option*. Munich, Oldenbourg, 1993, p. 851-1162.
- Moyn, Samuel. «Personalismus, Gemeinschaft und die Ursprünge der Menschenrechte», dans Stefan L. Hoffmann, dir. *Moralpolitik: Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert*. Göttingen, Wallstein, 2010, p. 63-91.
- Muresianu, John. «Toward a New Moral History». *The History Teacher*, vol. 17, n° 3 (mai 1984), p. 339-353.
- Naumann, Klaus. «The Battle Over “Innere Fuehrung”», dans James S. Corum, dir. *Rearming Germany*. Brill, Leyde-Boston, 2011, p. 205-220.
- O'Brien, Michael. «Amoralities Not for Turning: Response to Cotkin». *Journal of the History of Ideas*, vol. 69, n° 2 (2008), p. 323-326.
- Oldfield, Adrian. «Moral Judgments in History». *History and Theory*, vol. 20, n° 3 (octobre 1981), p. 260-277
- Perry, Lewis. «Turn, Turn, Turn: Response to Cotkin». *Journal of the History of Ideas*, vol. 69, n° 2 (2008), p. 333-337.

- Rahden, Till van. «Wie Vati die Demokratie lernte: Religion, Familie und die Frage der Autorität in der frühen Bundesrepublik» dans Daniel Fulda *et al.* *Demokratie im Schatten der Gewalt. Geschichten des Privaten im deutschen Nachkrieg 1945–2005*. Göttingen, Wallstein, 2008, p. 122-151.
- Rahden, Till van. «Clumsy Democrats: Moral Passions in the Federal Republic». *German History*, vol. 29, n° 3 (2011), p. 485-504.
- Remaud, Olivier. «Culture *versus* civilisation : la genèse d'une opposition». *Revue de synthèse*, vol. 129, n° 1 (2008), p. 105-123.
- Rovan, Joseph. «Les Églises dans la République fédérale d'Allemagne 1945-1966», dans Gilbert Krebs, dir. *L'Allemagne de Konrad Adenauer : rénovation et restauration en République fédérale d'Allemagne entre 1949 et 1966*. Asnières, Institut d'allemand d'Asnières-Université de la Sorbonne nouvelle, 1982, p. 157-191.
- Rucht, Dieter. «Civil Society and Civility in Twentieth-Century Theorising». *Revue européenne d'histoire*, vol. 18, n° 3 (juin 2011), p. 387-407.
- Ruff, Mark Edward. «Integrating Religion into the Historical Mainstream: Recent Literature on Religion in the Federal Republic of Germany». *Central European History*, vol. 42 (2009), p. 307-337.
- Schmider, Christine. «La génération de 68 et le passé des pères : entre accusation et identification inconsciente?». *Germanica*, 42 (2008), p. 29-45.
- Schrafstetter, Susanna. «Auschwitz and the Nuclear *Sonderweg*: Nuclear Weapons and the Shadow of the Nazi Past», dans Philipp Gassert et Alan E. Steinweis, dir. *Coping with the Nazi Past: West German Debates on Nazism and Generational Conflict, 1955–1975*. New York, Berghahn Books, 2006, p. 309-324.
- Seiler, Jörg. «Friedensbund Deutscher Katholiken oder Pax Christi? Das friedenspolitische Engagement von Franziskus Maria Stratmann (1947–1951)», dans Detlef Bald et Wolfram Wette, dir. *Friedensinitiativen in der Frühzeit des Kalten Krieges 1945–1955*. Essen, Klartext, 2010, p. 87-105.
- Spieker, Manfred. «Die Demokratiediskussion unter den deutschen Katholiken 1949 bis 1963», dans Anton Rauscher, dir. *Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945–1963*. Paderborn, Schöningh, 1981, p. 77-98.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. «Can the subalterns speak?», dans Cary Nelson et Lawrence Grossberg, dir. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, University of Illinois Press, 1988, p. 271-313.

- Spranger, Tade Matthias. «BVerfGe 12, 45 ff. – Kriegsdienstverweigerung. Zur Gewissensentscheidung im Sinne des Art. 4 III», dans Jörg Menzel, dir. *Verfassungsrechtsprechung: Hundert Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts in Retrospektive*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, p. 118-121.
- Süß, Winfried. «Bischof von Galen und die nationalsozialistische „Euthanasie“». *Zur Debatte*, 3 (2005), p. 8-10.
- Tucci, Roberto. «La vie de la communauté politique», dans Philippe Delhay, Yves Marie-Joseph Congar et Michel Peuchmaur, dir. *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et spes"*. Tome II : *Commentaires*. Paris, Cerf, p. 517-570.
- Wouters, Cas. «Comment les processus de civilisation se sont-ils prolongés? De la "seconde nature" à la "troisième nature"». *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 106 (avril-juin 2010), p. 161-175.
- Wüstemeyer, Manfred. «Re-education – die Verlierer lernen Demokratie», dans Holger Afflerbach et Christoph Cornelißen, dir. *Sieger und Besiegte. Materielle und ideelle Neuorientierung nach 1945*. Tübingen-Bâle, Francke, 1997, p. 219-247.

Documentation électronique

- Charentenay, Pierre de. «Pacem in terris», *Doctrine sociale de l'Église catholique (CERAS)*, [En ligne].
<http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/index.php?id=1759> (Page consultée le 7 juillet 2013).
- Laurent, Philippe. «Populorum progressio», *Doctrine sociale de l'Église catholique (CERAS)*, [En ligne].
<http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/index.php?id=1767> (Page consultée le 8 juillet 2013).
- Rahden, Till van. «Demokratie und väterliche Autorität: Das Karlsruher „Stichentscheid“-Urteil von 1959 in der politischen Kultur der frühen Bundesrepublik». *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* [En ligne]. Vol. 2, n° 2 (2005).
<http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Rahden-2-2005>
 (Page consultée le 5 juillet 2013).