

Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer

Seconde partie : l'interprétation des incidences théologiques

Frédéric Rognon

DANS **ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES 2005/2 Tome 80** , PAGES 159 À 176

ÉDITIONS **INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE**

ISSN 0014-2239

DOI 10.3917/etr.0802.0159

Date de mise en ligne : 22/10/2013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2005-2-page-159?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

TOME 80

2005/2

PACIFISME ET TYRANNICIDE CHEZ JEAN LASSERRE ET DIETRICH BONHOEFFER

SECONDE PARTIE : L'INTERPRÉTATION DES INCIDENCES THÉOLOGIQUES

Après avoir reconstitué la trajectoire biographique croisée de Jean Lasserre et de Dietrich Bonhoeffer, Frédéric ROGNON propose dans la seconde partie de sa recherche, une relecture théologique des influences qu'ils ont pu exercer l'un sur l'autre. Il émet notamment l'hypothèse d'une assumption différenciée de l'utopie sacrificielle, pour comprendre comment chacun des deux pasteurs évalue le recours paradoxal au tyrannicide au cœur même d'une théologie de la non-violence.

Dans une première partie, nous avons établi les données historiques de la rencontre et des relations entretenues, de 1930 à 1943, de New York au Mexique et de Fanø à Bruay-en-Artois, entre Dietrich Bonhoeffer et Jean Lasserre. Cette amitié semble avoir eu d'insignes effets sur la réorientation théologique du premier, mais aussi sur l'affermissement des convictions pacifistes du second. Afin d'en mesurer la teneur, nous nous proposons d'analyser à présent les postures adoptées par l'un et par l'autre dans leur

Frédéric ROGNON enseigne la philosophie de la religion et l'anthropologie à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg (Université Marc-Bloch).

évolution respective. La reconstitution du cheminement croisé de Jean Lasserre et de Dietrich Bonhoeffer à travers la thématique du nationalisme et de la guerre s'avère en effet fort éclairante pour apprécier l'influence qu'ils ont exercée l'un sur l'autre.

I – LA CONVERSION AU PACIFISME

La trajectoire discursive du théologien allemand connaît à l'évidence une rupture entre la conférence de Barcelone en 1929 et l'étude biblique de Berlin en 1931 : l'expérience new-yorkaise semble avoir été décisive. Sommes-nous autorisés à parler de « conversion », avec Félix Moser et Henry Mottu¹ (ou de « *metanoia* », avec Renate Wind², ce qui, par le recours au vocable grec, confère au phénomène à la fois une plus grande ampleur et une précision conceptuelle accrue) ? L'intéressé lui-même convoque le motif paulinien du brusque retournement, tel qu'il apparaît dans l'expérience damascène de l'apôtre, pour relire son propre parcours biographique.

Le pacifisme chrétien, que j'avais *passionnément combattu* peu avant – dans une dispute à laquelle Gerhard [Jacobi] participait aussi – s'est imposé à moi *subitement* comme une évidence. Et cela a continué comme ça, pas à pas. Je regardais, et je ne pensais plus à rien d'autre. Devant moi se tient la vocation. Ce que Dieu en fera, je ne sais pas. Il y a encore chez moi tant de désobéissance et de déloyauté envers cette vocation. Je me prends moi-même sur le fait chaque jour. Mais le chemin doit être parcouru³.

Il ne s'agit donc pas simplement d'une réorientation intellectuelle, mais d'une transmutation de l'ensemble des représentations et du comportement à l'égard d'une conviction que Dietrich Bonhoeffer, à l'instar de Paul face aux agissements d'Étienne et des autres « adeptes de la Voie »⁴, « combattait passionnément ». Sa conversion est « subite », même si elle a ensuite besoin de se déployer en s'affermissant peu à peu.

Mais si conversion il y a, si la césure américaine clive bien l'itinéraire de Dietrich Bonhoeffer en deux phases irréductibles l'une à l'autre, en un « avant » et un « après », il nous reste à identifier les modalités de cette transition : *tabula rasa* ou accomplissement de tendances déjà en germe ? Ce discernement exige de préciser dans quel type de terreau théologique et

1. Cf. Henry MOTTU et Janique PERRIN, *op. cit.*, p. 190.

2. Cf. *ibid.*, p. 45.

3. Dietrich BONHOEFFER, GS IV, *op. cit.*, p. 368 (nous soulignons : « *leidenschaftlich bekämpft* » ; « *auf einmal* »). Cf. Eberhard BETHGE, *op. cit.*, p. 174.

4. Cf. Ac 9, 1-2.

spirituel Dietrich Bonhoeffer a été formé. L'orthodoxie luthérienne ne le préparait nullement au pacifisme. Luther, confronté à la guerre des paysans, mais aussi à la *Schwärmerei* des divers mouvements radicaux qui foisonnaient en marge de la Réforme, et dont certains refusaient toute participation au service militaire, n'avait pas remis en question les principes de la « guerre juste » hérités de saint Augustin et systématisés par saint Thomas d'Aquin. Par la suite, en régime luthérien, les liens entre l'Église et l'État avaient figé la réflexion à ce sujet. Dans les années 1920, l'enseignement dogmatique officiel restait marqué par la doctrine des deux règnes. Seule la déclaration théologique de Barmen, en mai 1934, dans sa deuxième thèse, osera s'élever implicitement contre ce principe, en affirmant que la totalité de l'existence du chrétien doit être soumise à Jésus-Christ. Or, l'influence barthienne, massive à Barmen, était déjà perceptible dix ans plus tôt dans les Facultés de théologie, et Dietrich Bonhoeffer à Berlin n'y était pas insensible. De plus, le paradoxe de l'œuvre luthérienne elle-même tient à ce que son auteur, tout en justifiant la pratique de la guerre pour le chrétien dans des conditions restrictives, s'est imposé comme la figure emblématique du défi porté aux autorités humaines au nom de la conscience « captive de la Parole de Dieu »⁵. Sans aller jusqu'à discerner, comme le soutient Scharffenorth⁶, une assomption fidèle de l'héritage luthérien dans le pacifisme de Bonhoeffer, il n'est pas interdit de considérer le *Non possumus* de Luther, et l'intérêt manifesté par l'étudiant berlinois pour la théologie dialectique, comme des pierres d'attente de la conversion new-yorkaise.

II – LES VECTEURS DE LA CONVERSION

La rencontre avec Jean Lasserre joua sans doute un rôle déterminant dans la mutation intellectuelle et spirituelle de Dietrich Bonhoeffer. Elle ne fut cependant pas le seul facteur. Tout d'abord, le simple fait de quitter son cadre national et culturel, de prendre une juste distance géographique, et donc aussi conceptuelle, à l'égard du milieu nationaliste dans lequel il baignait, élargit considérablement son horizon. Ni *tabula rasa* ni simple accomplissement, sa conversion fut l'effet d'une ouverture à l'universel. La figure de « Christ existant sous forme de communauté⁷ », qu'il avait développée dans sa thèse

5. Luther endure et assume ainsi, selon des modalités qui lui sont propres, la tension féconde entre Rm 13, 1 (« que chacun soit soumis aux autorités supérieures ») et Ac 5, 29 (« il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes »).

6. Cf. Ernst-Albert SCHARFFENORTH, « Bonhoeffer's Pazifismus », in *Schöpferische Nachfolge. Festschrift für Eduard Tödt*, Heidelberg, FEST – Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Reihe A n° 5, 4 mai 1978, p. 363-387, p. 387.

7. « *Christus als Gemeinde existierend* ».

consacrée à la communion des saints, *Sanctorum Communio*⁸, se dilate en quelque sorte jusqu'à atteindre une dimension cosmique, brisant au passage toutes les frontières sociales et nationales. L'engagement œcuménique, comme réponse à une exigence christologique, ou plus exactement comme fruit d'une confession de foi christocentrée, se confondra désormais pour lui avec le combat pour la paix.

Jean Lasserre, peut-être par modestie, a lui-même tendance à relativiser son propre impact sur Dietrich Bonhoeffer⁹. D'autres rencontres sont évidemment à considérer. Durant son séjour à New York, Bonhoeffer a fréquenté les Églises noires de Harlem, en compagnie du pasteur Frank Fisher, qui lui fit découvrir une réalité sociale qu'il ignorait totalement. À l'Union Seminary, la sensibilité théologique était alors fortement marquée par le *Social Gospel*, version américaine du christianisme social qu'avait impulsé Walter Rauschenbusch¹⁰. Deux professeurs d'éthique, en particulier, défendaient à l'époque des idées proches du pacifisme : Harry Frederick Ward et Reinhold Niebuhr¹¹. Il était néanmoins plus facile pour les deux étudiants européens de converser entre eux plutôt qu'avec les enseignants. Les étudiants américains, pour leur part, étaient saisis par une vague de pragmatisme théologique : « Nous étions des Européens qui aimions réfléchir avant d'agir, tandis que les Américains nous donnaient l'impression de vouloir agir avant d'avoir réfléchi. Tout ceci, je pense, nous a rapprochés l'un de l'autre [se souvient Jean Lasserre].¹² » L'acquis théologique dont Dietrich Bonhoeffer est foncièrement redevable à Jean Lasserre réside dans l'inscription de l'engagement concret en faveur de la paix sur le registre de l'obéissance à l'enseignement du Sermon sur la montagne et, par conséquent, sur celui de la suivance du Christ.

Dietrich Bonhoeffer a donc bénéficié d'apports divers dans un complexe multipolaire dont Jean Lasserre ne constituait que l'un des pôles. Tout se passe comme si Eberhard Bethge, et les autres commentateurs à sa suite, avaient majoré l'influence de Lasserre sur Bonhoeffer en 1930 (en surinterprétant certains textes), et sous-évalué celle qu'il exercera après 1934 (en ignorant certaines données). Par ailleurs, si les concours à la conversion

8. Cf. Dietrich BONHOEFFER, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1986, p. 127 ; *Textes choisis*, op. cit., p. 99.

9. Cf. Geoffrey B. KELLY, op. cit., p. 150-153, 158. Reinhart Staats tend lui aussi à réviser à la baisse l'influence de Jean Lasserre sur Dietrich Bonhoeffer, mais en majorant les répercussions de son expérience berlinoise, qui s'insère entre le vicariat à Barcelone et le séjour d'études à New York (cf. Dietrich BONHOEFFER, *DBW 10*, op. cit., p. 619).

10. Walter RAUSCHENBUSCH (1861-1918) est notamment l'auteur de *Christianity and the Social Crisis* (1907) et de *A Theology for the Social Gospel* (1917).

11. Harry Frederick Ward (1873-1966) a enseigné à l'Union Theological Seminary à partir de 1918, et Reinhold Niebuhr (1892-1971) de 1928 à 1960.

12. Geoffrey B. KELLY, op. cit., p. 150.

pacifiste de Dietrich Bonhoeffer ont été divers, l'impact de Jean Lasserre sur son ami ne fut certainement pas unilatéral. Lasserre le reconnaît lui-même : à la séance de cinéma, c'est ensemble qu'ils comprennent la vanité du nationalisme ; à Victoria, Jean Lasserre découvre avec admiration la force de conviction de Dietrich Bonhoeffer ; et à Fanø, il se sent surpassé par sa clairvoyance, et se perçoit lui-même, en comparaison, comme un « nationaliste ». L'influence a donc été réciproque : Dietrich Bonhoeffer et Jean Lasserre se sont mutuellement nourris de leurs convictions pacifistes. Et pour chacun des deux hommes, l'impact de l'autre ne se révélera qu'ultérieurement, *a posteriori* : lorsque Bonhoeffer rédigera *Nachfolge* en 1936-1937¹³, et lorsque Lasserre rédigera *La guerre et l'Évangile*, en 1952-1953¹⁴. Tout se passe également comme si chaque apport de l'un envers l'autre avait revêtu un caractère provisoirement inconscient : comme si nous avions affaire au croisement de deux mouvements proleptiques.

En résumé, l'influence de Jean Lasserre sur Dietrich Bonhoeffer semble n'avoir été ni unique, ni unilatérale, ni limitée aux années 1930-1934 : il s'agit plutôt d'une dialectique d'impacts réciproques et croisés, qui interviennent pour confirmer ou accélérer une évolution personnelle, et se prolongent au moins jusqu'à l'incarcération de Bonhoeffer. Ce jeu complexe de déterminations en miroir ne s'avère pas non plus strictement mimétique. Deux points de rupture au moins semblent apparaître entre les positions de l'Allemand et celles du Français : la notion de « sainteté », et la légitimité du tyrannicide. Nous montrerons que le premier, souvent mis en exergue, est en réalité factice et que le second, méconnu, est plus fondamental. Mais afin de mieux saisir la portée de cet écart, commençons par indiquer les convergences insignes qui relient les deux hommes.

III – LA DÉLÉGITIMATION DE LA GUERRE

Les deux ouvrages de Jean Lasserre sont postérieurs à la mort de Dietrich Bonhoeffer¹⁵. Ils reflètent donc l'état de sa pensée après un long cheminement, et notamment après l'expérience de la Seconde Guerre mondiale, de la Résistance, de l'épuration, mais aussi des guerres de décolonisation (l'Indochine pour le premier livre, l'Algérie pour le second) et de l'entrée dans la guerre froide. Il est donc malaisé de faire la part entre ce qui, lors de sa fréquentation avec Dietrich Bonhoeffer, a pu influencer ce dernier ou au contraire lui être emprunté, et ce qui a éclos d'une expérience ultérieure. Il

13. Cf. Eberhard BETHGE, *op. cit.*, p. 132.

14. Cf. F. Burton NELSON, *op. cit.*, p. 79.

15. Accaparé par son ministère pastoral en milieu ouvrier, Lasserre attendra d'être en poste à Épernay pour consacrer du temps à l'écriture.

n'en demeure pas moins que les deux amis se rejoignent dans leur commun effort pour retirer à la guerre toute légitimité.

Jean Lasserre s'appuie sur une recherche exégétique et historique approfondie pour fournir à son argumentaire une solide base scripturaire et patristique. Son point de départ est bien entendu le sixième commandement, mais plus précisément sa relecture par Jésus dans le Sermon sur la montagne : si l'Ancien Testament a compris *lo tirtsah* comme l'interdit posé sur le seul assassinat individuel, ce qui préserve de toute condamnation la participation à la guerre, seule l'interprétation qu'en fait Jésus lui-même est régulatrice dans le domaine de l'éthique chrétienne. Le scripturocentrisme de Jean Lasserre est avant tout néotestamentaire, c'est-à-dire christocentrique : l'Ancien Testament peut éclairer le Nouveau, mais non le remettre en question, il n'a de valeur normative que dans la mesure où il supporte une lecture christologique¹⁶. Or, Jésus confère au sixième commandement (comme au septième d'ailleurs, ce que personne ne conteste) une extension quasi absolue : l'interdit sur le meurtre commence à l'insulte et l'ennemi lui-même doit être aimé¹⁷. Et qui donc désirerait être aimé en étant mis à mort¹⁸. Le commandement prend dès lors une dimension collective, politique. C'est ainsi que l'enseignement de Jésus a été compris par la plupart des Pères de l'Église, qui ont interdit aux chrétiens toute participation à la guerre et ont excommunié les soldats¹⁹. Les compromissions de l'Église avec le pouvoir militaire, à partir du IV^e siècle, l'ont égarée dans ce que Jean Lasserre appelle « l'hérésie constantinienne²⁰ ». Elle a consisté à rendre un culte au dieu païen Mars plutôt qu'au Dieu de Jésus-Christ, et a conduit les chrétiens vers une dichotomie éthique : l'obéissance à Jésus-Christ dans la vie privée, la soumission à l'État dans la vie civile²¹. Or, il n'est pas de conciliation possible entre Jésus et Mars, les chrétiens devraient donc choisir, ce qu'ils ne font plus qu'exceptionnellement :

Ils enseignent l'amour du prochain, mais recommandent le service militaire, et sont scandalisés par ceux qui le refusent. Ils prient pour la paix, certes, mais sont prêts à faire la guerre, n'importe laquelle, n'importe où, contre n'importe qui, avec n'importe quelle arme, pourvu que ce soit un ordre de l'État. [...] Ils disent qu'on ne peut servir Dieu et Mammon, mais ils servent Dieu et Mars, consciencieusement, chacun dans son domaine²².

16. Cf. Jean LASSERRE, *La guerre et l'Évangile*, op. cit., p. 30.

17. Cf. *ibid.*, p. 193-194.

18. Cf. B. KELLY, op. cit., p. 31.

19. Cf. Jean LASSERRE, *Les chrétiens et la violence*, op. cit., p. 32-35, 231-232.

20. Cf. Jean LASSERRE, *La guerre et l'Évangile*, op. cit., p. 196 ; *Les chrétiens et la violence*, op. cit., p. 62-78.

21. Cf. Jean LASSERRE, *Les chrétiens et la violence*, op. cit., p. 77.

22. *Ibid.*, p. 89. Cf. Jean LASSERRE, *La guerre et l'Évangile*, op. cit., p. 22. À l'argument du

La question militaire est donc, pour Jean Lasserre, une question christologique : elle met en cause la fidélité du croyant à Jésus-Christ : un chrétien ne peut faire la guerre sans trahir son maître²³, sans même le crucifier, en lui faisant subir, selon Mt 25, 40, ce qu'il inflige à l'un des plus petits de ses frères²⁴. Un chrétien français qui part en guerre contre des chrétiens allemands donne priorité à l'État sur l'Église en tant que Communauté des croyants et en tant que Corps du Christ.

[Or,] lorsqu'il y a un conflit entre les exigences de l'Église et celles de l'État, ce sont les premières qui doivent l'emporter (Ac 5, 29). Rien, dans l'Écriture, n'autorise le chrétien à déchirer le corps de Christ au nom de quoi que ce soit. Croyons-nous la Sainte Église universelle ? la communion des Saints ? ou bien croyons-nous en la mission éternelle de la France ? On ne peut pas croire les deux à la fois ; on ne peut pas être en même temps chrétien et nationaliste²⁵.

À l'évidence, nous retrouvons dans ce refus de tout compromis soit la source d'inspiration, soit les échos inspirés des positions de Bonhoeffer. Mais une première divergence semble poindre entre les deux hommes.

IV - LA « SAINTETÉ »

Parmi les lettres écrites par Dietrich Bonhoeffer en captivité, celle du 21 juillet 1944 a suscité de nombreux commentaires²⁶. Or, elle mentionne implicitement Jean Lasserre²⁷.

« moindre mal » développé par Luther au moyen d'une métaphore médicale, selon laquelle la guerre serait comme l'amputation d'un membre destinée à sauver le corps entier (cf. Martin LUTHER, « Les soldats peuvent-ils être en état de grâce ? », *op. cit.*, p. 229), Lasserre répond qu'elle est un remède pire que le mal car elle ressemble plutôt à une amputation réalisée avec des instruments infectés (cf. Jean LASSERRE, *La guerre et l'Évangile*, *op. cit.*, p. 237-238).

23. Cf. *ibid.*, p. 80.

24. Cf. *ibid.*, p. 36.

25. *Ibid.*, p. 41-42.

26. Cf. Gerhard EBELING, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1964, p. 197-216 ; Eberhard BETHGE, *op. cit.*, p. 132, 156 ; Geoffrey B. KELLY, *op. cit.*, p. 149, 158-160 ; F. Burton NELSON, *op. cit.*, p. 73, 79-80 ; Raymond MENGUS, *Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer* (Théologie historique n° 50), Paris, Beauchesne, 1978, p. 86-87 ; Arnaud CORBIC, *Dietrich Bonhoeffer, résistant et prophète d'un christianisme non religieux, 1906-1945*, Paris, Albin Michel (Spiritualités vivantes), 2002, p. 88-91 ; Arnaud CORBIC, *Camus et Bonhoeffer. Rencontre de deux humanismes*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 57-62 ; Henry MOTTU et Janique PERRIN, éd., *op. cit.*, p. 70-72.

27. La note en bas de page, identifiant Lasserre, n'a été ajoutée que dans les éditions tardives. Elle est absente de la première édition en allemand, datée 1950-1951, et encore de celle de 1959 (cf. Dietrich BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1959, p. 248).

Je me rappelle une discussion que j'ai eue en Amérique avec un jeune pasteur français, il y a treize ans. Nous nous étions posé tout simplement cette question : que voulons-nous faire de notre vie ? Il me dit : « J'aimerais être un saint » (Je crois possible qu'il ait réalisé ce désir). Cela m'impressionna beaucoup alors. Pourtant je répliquai à peu près : « Moi, j'aimerais apprendre à croire ». Pendant longtemps je n'ai pas compris la profondeur du contraste entre ces deux attitudes. J'ai cru pouvoir apprendre à croire tout en essayant de mener une vie sainte en quelque sorte. L'aboutissement de ce chemin a été pour moi certainement la rédaction du *Prix de la grâce*. Aujourd'hui, je vois clairement les dangers de ce livre, sans cesser pour autant d'y souscrire²⁸.

Il s'agit d'un extrait d'une lettre adressée à Eberhard Bethge, élève, ami et neveu par alliance de Dietrich Bonhoeffer, depuis la prison militaire de Tegel, le 21 juillet 1944, soit le lendemain de l'attentat manqué de Stauffenberg contre Hitler. Dietrich Bonhoeffer s'exprime donc dans un contexte de grand trouble, proche de la déréliction, qui aiguise sa perception du tragique de la condition humaine, sans pour autant éteindre en lui toute espérance. C'est ce qui le conduit à développer le motif de la célébration de la vie terrestre, par insigne fidélité à la terre, avec Nietzsche et contre lui. Paradoxalement, la foi ne peut être que le fruit d'un renoncement aux arrièremondes. La terre se trouve à la fois revalorisée et désenchantée, car elle est le lieu de réalisation kénotique, tout en demeurant une réalité avant-dernière. Il est impératif de parcourir dans son intégralité cette instance pénultième pour pouvoir croire au monde nouveau. De telles considérations n'ont nullement pour finalité de majorer ni l'un ni l'autre des deux ordres de réalités, puisque leur opposition est surmontée en Jésus-Christ, Dieu fait homme, crucifié et ressuscité. Mais, tout en reconnaissant que les réalités avant-dernières dépendent des dernières, c'est-à-dire le statut d'humain de la justification par la foi, il convient aux yeux de Bonhoeffer de réhabiliter la teneur spécifique du premier eu égard à la seconde : non pas comme condition, mais comme préalable²⁹. Fort de cette dialectique, Dietrich Bonhoeffer convoque l'une des deux positions inverses de la sienne, celle du radicalisme chrétien qui absolutise la rédemption en refusant tout compromis avec l'ordre de la création³⁰. Et c'est à cet effet qu'il évoque le lointain souvenir d'une conversation avec Jean Lasserre.

Les divers commentateurs se sont saisis de cette illustration éloquente pour exalter la pertinence théologique de la thèse de Bonhoeffer, à bien des

28. Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, op. cit., p. 371-372.

29. Cf. Dietrich BONHOEFFER, *Éthique*, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 93-113 ; *Résistance et soumission*, op. cit., p. 166, 260.

30. Cf. Dietrich BONHOEFFER, *Éthique*, op. cit., p. 100-101.

égards novatrice, au prix de la disqualification de la posture adoptée par Lasserre, qui, par contraste, servait en quelque sorte de repoussoir. Gerhard Ebeling, par exemple, à partir de cette lettre du 21 juillet 1944, oppose deux idéaux de vie chrétienne : l'existence selon la Parole et l'existence selon le sacrement. Et il relie cette typologie à l'opposition confessionnelle entre protestantisme et catholicisme, croyant pouvoir identifier Jean Lasserre comme un prêtre de tradition romaine, partisan de l'existence sacramentelle³¹. De même, Arnaud Corbic, sans référence explicite à Jean Lasserre³², reprend la thématique de la lettre du 21 juillet 1944 pour rappeler que Jésus n'est pas Jean-Baptiste, et que le christianisme n'est pas réservé à une élite pieuse, axée sur le sacré, mais au contraire ouvert à tout homme désireux de devenir humain au sens plein du terme³³. C'est donc l'argument christologique, selon lequel Dieu s'est révélé comme un homme, qui assoit les fondements d'un christianisme non religieux. Et cette opposition de Bonhoeffer à une compréhension sacramentelle, sinon sacrale, du christianisme, tacitement attribuée à Lasserre, permet à Arnaud Corbic de rapprocher Dietrich Bonhoeffer d'Albert Camus, qui préférerait « être un homme » plutôt qu'« être un saint sans Dieu », « un saint laïc »³⁴.

En réalité ces spéculations reposent sur un quiproquo que Jean Lasserre dissipera plus tard³⁵. Lors de la conversation dont il est question dans la lettre du 21 juillet 1944, les deux étudiants en séjour à New York communiquaient en anglais, ce qui ne leur permettait pas de s'exprimer avec les subtilités de leur langue maternelle respective. Or, l'intention de Jean Lasserre n'était pas d'évoquer la « sainteté » (*sanctity*) mais la « sanctification » (*sanctification*). En effet, le jeune homme, issu d'une famille genevoise calviniste très croyante et pratiquante, mais élevé dès l'âge de deux ans par sa seule mère, à Lyon, dans un milieu protestant totalement détaché de toute vie ecclésiale, avait entrepris des études de théologie à la suite d'une conversion foudroyante, survenue lors d'un camp de la Fédé (Fédération Universelle des Associations Chrétiennes d'étudiants) sur l'île d'Oléron. Et c'est en réponse à l'expérience encore toute récente de l'amour inconditionnel de Dieu et de la justification par pure grâce que le jeune converti enthousiaste cherchait à mettre sa vie en accord avec sa foi. Cette quête l'incita à choisir le thème de *La sanctification chez Paul* comme sujet de mémoire de théologie, soutenu à la Faculté de Paris, sous la direction de Maurice Goguel, en 1930, soit quelques mois avant la fameuse conversation de New York. Outre le fait que

31. Cf. Gerhard EBELING, *op. cit.*, p. 216 ; Raymond MENGUS, *op. cit.*, p. 86-87.

32. Sauf en note du texte de la lettre reproduite en annexe : cf. Arnaud CORBIC, *Dietrich Bonhoeffer, op. cit.*, p. 142 ; *Camus et Bonhoeffer, op. cit.*, p. 98.

33. Cf. Arnaud CORBIC, *Dietrich Bonhoeffer, op. cit.*, p. 88-91.

34. Cf. Arnaud CORBIC, *Camus et Bonhoeffer, op. cit.*, p. 57-62.

35. Cf. Geoffrey B. KELLY, *op. cit.*, p. 158-160.

la répartie de Jean Lasserre était imprécise, spontanée et quelque peu incidemment lâchée, sans commune mesure avec sa fortune théologique ultérieure qui lui confère à elle aussi un caractère proleptique affirmé (« Pendant longtemps je n'ai pas compris la profondeur du contraste entre ces deux attitudes », écrit Dietrich Bonhoeffer³⁶), la teneur de son intention n'autorise nullement à instaurer une typologie contrastée de deux conceptions de la vie chrétienne.

La mise en exergue de la sanctification revient tout simplement à stigmatiser « la grâce à bon marché³⁷ » : à ne pas se contenter d'une réception reconnaissante de la justification, mais à mettre sa foi en pratique par la prise au sérieux des exigences du Sermon sur la montagne, et par l'obéissance aux commandements qui y sont consignés, notamment en matière d'amour des ennemis et d'engagement pour la paix. Car si « le juste vivra par la foi³⁸ », qui est « agissante par la charité³⁹ », cela indique que la foi est tout aussi bien principe de justification que vecteur de sanctification. En ce sens, Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer se rejoignent pour refuser, contre la tradition luthérienne orthodoxe, de se limiter aux deux premiers usages de la Loi, politique et élenctique, et pour y adjoindre l'usage didactique qui conduit les convertis sur un chemin d'obéissance. Il ne suffit pas, par exemple, de considérer le Sermon sur la montagne comme l'expression d'un monde idéal dont les injonctions irréalistes auraient pour seule fonction de nous montrer combien nous sommes pécheurs et, par conséquent, combien nous avons besoin de la repentance et de la grâce. S'il n'est pas question de confondre la fin absolue qu'est la sainteté, avec le moyen relatif qu'est la sanctification, il ne s'agit pas pour autant de renoncer au chemin qui conduit à ce but idéal. Le moyen de la sainteté n'est pas non plus un moyen de justification, mais c'en est un effet, une conséquence logique. C'est sur ce point que Dietrich Bonhoeffer et Jean Lasserre se démarquent ensemble de la tradition catholique dans sa version tridentine : ils se refusent à confondre les usages élenctique et didactique de la Loi, et à avoir recours à ce dernier dès le stade de la justification, au point de faire de la sainteté une œuvre humaine méritoire. « Le danger est de croire à ou de rechercher une sanctification sans la foi », précise Jean Lasserre⁴⁰. Sur la base de cette rectification, nous pouvons repositionner l'un par rapport à l'autre les trois pôles que constituent les positions de Camus, de Bonhoeffer et de Lasserre. En substance, Camus veut être un homme plutôt qu'un saint alors que Dieu n'existe pas ; Bonhoeffer choisit

36. Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, op. cit., p. 372.

37. Cf. Dietrich BONHOEFFER, *Le prix de la grâce*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1985, p. 19-31 ; *Éthique*, op. cit., p. 96.

38. Ga 3, 11.

39. Ga 5, 6.

40. Geoffrey B. KELLY, op. cit., p. 160.

d'être un homme plutôt qu'un saint dans un monde qui se passe de Dieu ; et Lasserre préfère être un homme plutôt qu'un saint qui se passerait de Dieu. Au lieu de rapprocher Camus et Bonhoeffer pour mieux les opposer à Lasserre, il est donc préférable de rapprocher trois positions qui se chevauchent, tout en relevant ce qui les distingue. Le point de rupture décisif entre Dietrich Bonhoeffer et Jean Lasserre n'est pas à chercher dans les principes généraux de la *Nachfolge*, ni dans la dialectique de la grâce et de la Loi. Il se situe très précisément sur un point d'application concrète de l'obéissance aux commandements divins : sur la question du tyrannicide.

V - LE TYRANNICIDE

Compte tenu de l'ensemble du parcours que nous venons de retracer, depuis la conversion new-yorkaise de Dietrich Bonhoeffer, le franchissement de différents seuils au sein du champ conceptuel de l'idéologie pacifiste, jusqu'aux projets indiens et aux derniers échanges avec Jean Lasserre, on ne peut qu'interroger le paradoxe de l'option finale assumée par le théologien allemand en faveur du tyrannicide. Quelles sont les conditions de possibilité du dépassement de cet oxymore singulier que constitue le couple des deux figures du pacifisme et du tyrannicide⁴¹ ?

Le dépassement semble d'autant plus paradoxal que la condamnation absolue de l'homicide était clairement affirmée par Bonhoeffer dans son commentaire du Sermon sur la montagne : « Le meurtre est interdit à celui qui obéit à Jésus sous peine de sanctions par le tribunal divin⁴² ». L'accomplissement de la Loi passe en effet par sa radicalisation : la colère équivaut au meurtre, et l'ennemi doit être traité comme le prochain. À Finkenwalde, Bonhoeffer inscrit le comportement du chrétien sous le sceau de l'obéissance à ces commandements radicalisés par le truchement des anti-thèses : « L'amour de l'ennemi souligne, sans méprise possible, ce que veut Jésus⁴³. » Et à ce sujet, il lève vigoureusement l'hypothèque de la théorie des deux règnes.

Cet amour ne connaît pas non plus de division en moi-même, entre ce que je suis comme personne privée et ce que je suis dans mes fonctions. Dans les deux cas, je ne puis être qu'une seule chose (sinon, je ne suis plus du tout !) : quelqu'un qui obéit à Jésus-Christ⁴⁴.

41. Georges Hourdin avoue être moins gêné par le recours au tyrannicide, qui relève à ses yeux d'un choix personnel, que par l'assomption du statut d'agent double, qui précariserait l'unification souhaitable entre l'ordre de la foi et l'ordre de la vie. Cf. Georges HOURDIN, *Dietrich Bonhoeffer, victime et vainqueur de Hitler*, op. cit., p. 113-117.

42. Dietrich BONHOEFFER, *Le prix de la grâce*, op. cit., p. 96.

43. *Ibid.*, p. 111.

44. *Ibid.*, p. 113.

Contre toute pensée du compromis, qui confine à ses yeux à la compromission, Bonhoeffer entend demander à chaque chrétien d'assumer l'intégralité du Sermon sur la montagne, au lieu d'en limiter l'application à une élite spirituelle (selon la tradition monastique) ou aux relations courtes, interindividuelles (selon la tradition luthérienne orthodoxe) : ni double éthique, ni double règne, aucun secteur de la vie chrétienne ne doit échapper à la seigneurie du Christ. Et Bonhoeffer ne masque aucune des hautes exigences de l'éthique du Sermon sur la montagne. Il ne suffit pas en effet de supporter le mal sans rendre coup pour coup. Au-delà de son volet négatif, l'amour des ennemis doit trouver son parachèvement dans un volet positif.

Il nous faut encore être attachés à notre ennemi d'un amour sincère. Il nous faut servir notre ennemi avec franchise et pureté, l'aider en toutes choses. Il n'est pas un sacrifice, que celui qui aime offrirait à celui qu'il aime, qui nous soit trop grand ou trop précieux en faveur de notre ennemi⁴⁵.

La non-résistance cède ici le pas à la non-violence, en termes gandhiens l'*Ahimsa* au *Satyagraha*, compris dans un sens sacrificiel, en vue de la conversion de l'ennemi et de sa réconciliation avec lui.

Un premier déplacement théologique apparaît entre *Nachfolge* (1937) et *Ethik* (1940-1943). La vie n'est plus sacralisée : un certain nombre de compromis interviennent pour considérer l'ennemi autrement que comme un autre prochain à aimer. Ainsi, Bonhoeffer introduit la distinction entre l'homicide « arbitraire » (*willkürlich*) et l'homicide « non arbitraire » (*unwillkürlich*). Le premier désigne l'anéantissement intentionnel de vies innocentes. Et la notion d'« innocence » (*Unschuld*) est précisée en ces termes : « Toute vie qui ne porte pas consciemment atteinte à une autre vie et qui ne peut être convaincue d'un crime digne de mort est innocente⁴⁶. » Or seul l'homicide arbitraire est interdit. Étant donné que celui qui le commet renonce à son statut d'innocence, il peut à son tour le subir par un acte intentionnel mais non arbitraire. En légitimant ainsi certaines exceptions à la condamnation de l'homicide, Bonhoeffer quitte délibérément le champ de la non-violence, *a fortiori* celui de la non-résistance.

Tuer l'ennemi à la guerre n'est donc pas un acte arbitraire. Car si cet ennemi n'est pas coupable personnellement, il ne participe pas moins consciemment à l'attaque de son peuple contre la vie du mien et doit donc subir les conséquences de la faute collective. Tuer un criminel qui a porté atteinte à une autre vie n'est pas, bien sûr, un acte arbitraire. L'homicide de personnes civiles pendant la guerre ne l'est pas davantage, pour autant

45. *Ibid.*, p. 113-114.

46. Dietrich BONHOEFFER, *Éthique*, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 127.

qu'il n'est pas intentionnel, mais qu'il résulte de mesures militaires indispensables. Par contre, il serait arbitraire de tuer des prisonniers ou des blessés sans défense qui ne peuvent plus se rendre coupables de porter atteinte à ma vie. Tuer un homme innocent par passion ou en vue d'un profit quelconque est un acte arbitraire. De manière générale, est arbitraire tout acte visant à détruire consciemment une vie innocente⁴⁷.

L'*Éthique* n'aborde à aucun moment la question du tyrannicide, mais elle y conduit implicitement en retirant à l'interdit du meurtre son caractère absolu. Si le critère de l'illégitimité de l'homicide est l'attribut d'innocence de la victime, le tyrannicide s'intègre logiquement dans la catégorie des meurtres autorisés. L'argumentation s'affine et se précise par la mise en exergue de l'autorité inviolable de la conscience, qui, chez le chrétien, ne peut s'identifier avec Hitler, mais doit le faire avec Jésus-Christ : « La conscience libérée en Jésus-Christ [...] m'appelle à l'unité avec moi-même en lui⁴⁸. » Face à l'hétéronomie qu'impose un régime totalitaire et tyrannique, « l'opposition la plus nette à la vérité chrétienne⁴⁹ », l'autonomie ne résiste qu'en se convertissant en christonomie. C'est cette exaltation christo-centrée du for intérieur qui permet à Bonhoeffer de réconcilier un certain pacifisme avec le tyrannicide. En effet, celui-ci n'exclut nullement à ses yeux l'objection de conscience. Dans son journal intime, en date du 15 octobre 1942, Maria Von Wedemeyer consigne « une discussion très intéressante » qu'elle a menée avec son futur fiancé :

À son avis, on devrait aussi pouvoir combattre uniquement en suivant ses convictions. Si l'on approuve les motifs de la guerre, alors c'est bien. Mais si ce n'est pas le cas, la meilleure façon de servir la patrie est d'agir sur le front intérieur, éventuellement contre le régime. Il faudrait dans ce cas éviter le plus longtemps possible d'aller à l'armée et, finalement, dans certains cas, si l'on ne peut pas concilier le service militaire avec sa conscience, il faut refuser de servir dans l'armée⁵⁰.

Dès lors que la voix de la conscience l'emporte sur toute autre considération, y compris morale, l'interdit du meurtre peut être levé, en particulier lorsqu'un homicide permet d'en éviter d'autres. Cette position se trouve illustrée par la métaphore du chauffard dément que Bonhoeffer, une fois incarcéré, aurait fournie à un codétenu italien, pour justifier sa participation en tant que chrétien au complot contre Hitler.

Si un fou, sur le Kurfürstendamm, lance son auto sur le trottoir, je ne puis pas, comme pasteur, me contenter d'enterrer les morts et de consoler les

47. *Ibid.*, p. 127-128.

48. *Ibid.*, p. 198.

49. *Ibid.*

50. Dietrich BONHOEFFER et Maria Von WEDEMEYER, *Lettres de fiançailles*, op. cit., p. 29.

familles. Je dois, si je me trouve à cet endroit, bondir et arracher le chauffeur de son volant⁵¹.

Le réflexe de bon sens et le courage civique ne suffisent pourtant pas à légitimer le meurtre chez un chrétien. Si les obstacles éthiques sont surmontés, il demeure un seuil d'ordre sotériologique à franchir.

Eberhard Bethge identifie l'entrée de Dietrich Bonhoeffer dans la conspiration comme un « cas-limite⁵² ». Cela signifie qu'il accepte sa culpabilité et la condamnation unanime de ses choix, y compris au sein de l'Église confessante, qui « lui refusait une place sur sa liste d'intercession [...] parce qu'elle n'était pas encore capable de penser dans les catégories où il se mouvait pour répondre au défi extraordinaire que constituait la situation⁵³ ».

Il s'agit donc d'une démarche à caractère sacrificiel, dont Bethge croit pouvoir discerner certains prodromes dès juin 1932, dans une prédication donnée à la Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche de Berlin.

Nous ne devons pas nous étonner si pour notre Église les temps reviennent où le sang des martyrs coule à nouveau. Mais ce sang, si nous avons encore vraiment le courage et la fidélité de le verser, *ne sera pas aussi innocent ni aussi rayonnant que celui des premiers témoins*. Notre sang est chargé de notre propre grande faute : la faute du serviteur inutile, *qui sera rejeté dans les ténèbres*⁵⁴.

Ce rapprochement saisissant opéré par Bethge confère à Bonhoeffer le statut du martyr qui se sacrifie pour la faute de son peuple. Faut-il pour

51. Otto DUDZUS, « Arresting the Wheel », in Wolf-Dieter ZIMMERMANN et R. G. SMITH, éd., *I knew Dietrich Bonhoeffer*, New York, Harper and Row, 1966, p. 82-83. Cf. *Die mündige Welt*, Munich, Ch. Kaisez Verlag, vol. 1, 1955-1966, p. 14 ; Georges HOURDIN, *Bonhoeffer, une Église pour demain*, op. cit., p. 91 ; Georges HOURDIN, *Bonhoeffer, victime et vainqueur de Hitler*, op. cit., p. 112-113 ; Arnaud CORBIC, *Dietrich Bonhoeffer*, op. cit., p. 47 ; Henry MOTTU et Janique PERRIN, op. cit., p. 72.

52. Cf. Eberhard BETHGE, op. cit., p. 717, 720. Cf. aussi Christine LEVISSE-TOUZÉ et Stefan MARTENS, dir., *Des Allemands contre le nazisme. Oppositions et résistances, 1933-1945*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 122. Il serait fructueux de confronter cette notion de « cas-limite » avec celle, développée par Karl Jaspers, de « situation-limite ». Le « cas-limite » est manifestement la condition d'une exception, d'un hapax non généralisable, d'un Unique, au sens kierkegaardien du terme, qui n'a de compte à rendre que devant Dieu. La « situation-limite » est plutôt la condition extrême que rencontre tout homme dans son existence, et qu'il assume sans en saisir le sens ultime : la souffrance, la culpabilité, la mort (cf. Karl JASPERS, *Philosophie*, Paris/Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo, Springer Verlag, 1986, p. 421-461). Mais en l'occurrence, le « cas-limite » qu'endosse Dietrich Bonhoeffer en participant au complot contre Hitler s'apparente à l'assomption la plus aiguë et la plus singulière d'un condensé de ses propres « situations-limites ».

53. Eberhard BETHGE, op. cit., p. 720.

54. Dietrich BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften – Vierter Band (GS IV)*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1961, p. 71 (nous soulignons : « *wird nicht so unschuldig und leuchtend sein wie jenes der ersten Zeugen* » ; « *der hinausgeworfen wird in die Finsternis* »). Cf. Eberhard BETHGE, op. cit., p. 197, 720.

autant s'autoriser à compléter la citation scripturaire (« les ténèbres du dehors, où il y a des pleurs et des grincements de dents⁵⁵ »), et en conclure que le serviteur inutile, qui n'a pas fait fructifier son talent, s'est ainsi coupé de Dieu et mérite donc la condamnation ? Le sacrifice consenti par Dietrich Bonhoeffer, qui transgresse l'interdit de l'homicide pour le salut de ses frères, l'expose certes à la colère divine, mais le dispose simultanément au bénéfice de la promesse de grâce.

La question du tyrannicide s'impose à l'évidence comme le point de rupture fondamental entre Dietrich Bonhoeffer et Jean Lasserre⁵⁶. Ce dernier n'hésitait pas à affirmer que « l'avenir de l'humanité se joue précisément sur (le sixième) commandement, selon que les hommes le prendront ou non au sérieux »⁵⁷. L'interdit de l'homicide est pour lui un absolu qui ne souffre aucune exception. À ce sujet, il cite Lactance : « Il est toujours criminel de tuer un homme qui, selon la volonté de Dieu, doit être regardé comme une créature sacro-sainte⁵⁸. » Et comme en réponse à l'*Éthique* de Bonhoeffer, il se réfère à Cyprien : « Il n'est pas permis aux chrétiens de tuer, ils doivent plutôt se laisser tuer. Il est interdit à des innocents de faire périr *même un coupable*⁵⁹. » Dans aucun de ses deux livres, Jean Lasserre n'aborde directement et pour elle-même la question du tyrannicide, ni d'ailleurs ne fait jamais mention de Dietrich Bonhoeffer. Mais le cas du complot contre Hitler est évoqué dans le cadre d'une argumentation à charge contre le caractère illusoire de la défense nationale, qui prétendrait par définition être strictement défensive.

Une campagne défensive est morale mais elle est perdue d'avance ; une expédition offensive est gagnante, mais elle est immorale. Cela explique pourquoi les grands tacticiens ont toujours cherché à porter la guerre hors de leurs frontières, [...] et encore pourquoi un grand nombre d'officiers supérieurs allemands ont, en juillet 1944, tenté d'assassiner Hitler quand

55. Mt 25, 30.

56. Il n'est pas anodin de relever le paradoxe selon lequel le luthérien allemand Bonhoeffer, que rien dans sa tradition confessionnelle et politique ne prédisposait à une telle posture, finit par approuver le tyrannicide, tandis que le réformé français Lasserre le récuse, lui qui pouvait puiser dans un héritage bien plus propice, depuis les écrits des monarchomaques (cf. Éric FUCHS et Christian GRAPPE, *Le droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir*, Genève, Labor et Fides (Entrée libre), 1990, p. 49-65) jusqu'au régicide de 1793. Sans doute retrouve-t-on ici un singulier croisement d'influences.

57. Jean LASSERRE, *La guerre et l'Évangile*, op. cit., p. 12.

58. Jean LASSERRE, *Les chrétiens et la violence*, op. cit., p. 34.

59. *Ibid.*, p. 33 (nous soulignons). Cette sacralisation de la vie conduit F. Burton Nelson à classer la pensée de Jean Lasserre, avec celle de Tolstoï, parmi les cinq types établis par Niebuhr, dans celui du « Christ contre la culture » (cf. F. Burton NELSON, op. cit., p. 73 ; H. Richard NIEBUHR, *Christ and culture*, New York, Harper Torchbooks, Harper and Row Publishers, 1956, p. 45-82).

ils ont compris qu'il voulait continuer une guerre devenue inutile parce qu'elle était désormais défensive⁶⁰.

Mais le problème de la légitimité du tyrannicide n'est pas traité ici. Ailleurs, dans *La guerre et l'Évangile*, Jean Lasserre affirme que la légitime défense n'est légitime que lorsqu'elle n'est pas meurtrière : « Le vrai problème consiste à défendre son prochain sans tuer l'autre prochain⁶¹. » Il déclare que le recours aux armes pour renverser un régime totalitaire s'expose aux mêmes critiques que le choix de la guerre⁶², et il cite Gandhi selon lequel « c'est une illusion barbare de vouloir tuer un régime en tuant ses agents⁶³ ».

Mais c'est dans son entretien de 1972 avec Geoffrey B. Kelly que Jean Lasserre livrera explicitement un jugement plus affiné sur la conjuration contre Hitler et sur l'attitude en son sein de Dietrich Bonhoeffer.

À l'évidence, si j'avais appris que Hitler avait été assassiné, je me serais franchement réjoui. Mais cela d'une manière historique et objective, en dehors de toute considération éthique. Personnellement je tends à croire que la fin ne justifie pas les moyens, qu'un assassinat est toujours un crime et que le bien ne peut résulter du mal. Cela me semble être une vérité fondamentale de l'Évangile. « Vous ne pouvez récolter des raisins sur des ronces⁶⁴ », dit l'Évangile. Si on m'avait demandé de participer au complot, à l'assassinat, je pense que j'aurais refusé. Mais de là à blâmer ceux qui ont participé au complot, y compris mon ami Dietrich dans la mesure où il y a participé – je pense d'ailleurs qu'il n'y a participé que de manière distante –, eh bien, je ne pense pas avoir le droit de le leur reprocher. Mais je ne pense pas qu'on puisse dire que c'était un acte d'obéissance à l'Évangile. Je pense qu'il y avait certainement d'autres moyens de résoudre le problème que l'assassinat, et d'ailleurs, le résultat navrant de l'assassinat qui a échoué a été, si j'ai bien compris la situation, que six mille prisonniers allemands ont été pendus ou tués en représailles. C'est un résultat dont les organisateurs du complot ne pouvaient pas s'enorgueillir. On pourrait dire que ceux qui ont essayé d'assassiner Hitler étaient même un peu irresponsables⁶⁵.

Jean Lasserre distingue donc la positivité de l'événement, de son évaluation axiologique. Mais sur chacun de ces deux plans, il oscille entre approbation, neutralité et réprobation, le dernier mot restant à cette dernière. Sur le caractère factuel du complot, il ne pourrait l'approuver que s'il avait réussi,

60. Jean LASSERRE, *Les chrétiens et la violence*, op. cit., p. 169.

61. Jean LASSERRE, *La guerre et l'Évangile*, op. cit., p. 204.

62. Cf. *ibid.*, p. 240-241.

63. *Ibid.*, p. 242.

64. Lc 6, 44.

65. Geoffrey B. KELLY, op. cit., p. 154.

et il ne peut que le désapprouver compte tenu non seulement de son échec, mais de ses conséquences désastreuses en matière de représailles. À ce sujet, il reste fidèle à sa stratégie non-violente : accorder les moyens à la fin poursuivie, afin d'éviter que la fin obtenue ne soit pire que la fin visée. L'alternative n'est donc pas tuer ou laisser tuer, car en tuant on n'empêche pas de laisser tuer, ne serait-ce que par le jeu des représailles⁶⁶. Jean Lasserre porte un jugement sévère sur la capacité d'analyse politique des initiateurs de l'attentat, dont il prend soin de dissocier Dietrich Bonhoeffer en relativisant sa participation⁶⁷. En ce qui concerne l'évaluation morale du complot, il se défend de vouloir en condamner les acteurs, mais il lui refuse toute légitimation chrétienne, notamment de la part de Bonhoeffer.

Là où je suis en désaccord avec Bonhoeffer, c'est quand il dit que c'était une attitude chrétienne. Vouloir attribuer une étiquette chrétienne à cela me gêne un peu. C'est quelque chose comme une autojustification ; comme un désir de justifier ce qui ne peut être justifié⁶⁸.

La métaphore du chauffard fou, énoncée par Bonhoeffer pour rendre compte de son comportement en tant que chrétien, n'est pas plus recevable aux yeux de Lasserre, car le pasteur n'y anticipe pas les effets collatéraux de ses actes.

La question est de savoir combien de passants innocents je vais tuer tout en tuant le chauffeur. C'est là le vrai problème. J'accuserais Dietrich d'avoir simplifié la question, de ne pas avoir pris en considération tous les facteurs⁶⁹.

Jean Lasserre fait subir un certain déplacement à l'analogie, en substituant le meurtre au simple fait d'arracher le volant des mains du chauffard, mais ce faisant, il l'ajuste au cas réel de l'attentat contre Hitler. Quelle était donc, pour Jean Lasserre, la solution alternative au complot ? D'abord prendre le problème en amont et réconcilier les peuples allemand et français avant 1930, afin de ne pas susciter l'ascension de Hitler⁷⁰. Ensuite, si ces prémisses n'ont pas pu être posées, organiser une défense non violente du territoire, sur le modèle gandhien, qui, tout en mettant sa propre vie en jeu, réussisse à rendre l'occupation insupportable à l'occupant lui-même⁷¹.

66. Cf. Jean LASSERRE, *La guerre et l'Évangile*, op. cit., p. 234-236.

67. Eberhard Bethge considère aussi que le rôle politique de Dietrich Bonhoeffer dans la conspiration fut secondaire, mais que « du point de vue de l'interprétation et de l'impact spirituel de l'action subversive », il peut être compté « parmi les principaux acteurs » (Eberhard BETHGE, op. cit., p. 721). Il le situe ainsi au plus haut degré de sa typologie des divers engagements dans la résistance : au niveau de « l'action conspiratrice responsable » (*ibid.*, p. 717-718).

68. Geoffrey B. KELLY, op. cit., p. 154.

69. *Ibid.*, p. 155.

70. Cf. Jean LASSERRE, *La guerre et l'Évangile*, op. cit., p. 93.

71. Cf. *ibid.*, p. 243-245 ; *Les chrétiens et la violence*, op. cit., p. 176-180.

Les deux appréciations du tyrannicide se rejoignent néanmoins sur un plan décisif : l'une comme l'autre se nourrissent d'une utopie sacrificielle. Dietrich Bonhoeffer préfère, en tuant, prendre le risque de se couper de Dieu pour le salut de ses frères. Jean Lasserre préfère, en ne tuant pas, prendre le risque d'être tué pour ne pas se couper de Dieu. L'un acquiesce au tyrannicide, l'autre le désavoue, mais les deux amis s'en remettent à la miséricorde divine pour porter un jugement final sur leurs choix respectifs, opérés en conscience, face à l'un des lieux ultimes de l'éthique politique.

Frédéric ROGNON
Faculté de théologie protestante
Université Marc-Bloch, Strasbourg