Les chrétiens et la violence au XVIe siècle

Nicole Lemaitre

▶ **To cite this version:**

Nicole Lemaitre. Les chrétiens et la violence au XVIe siècle. 2009. hal-03893750

HAL Id: hal-03893750
https://paris1.hal.science/hal-03893750

Submitted on 11 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

RELIGIONS OU ADEPTES VIOLENTS ?

LES CHRÉTIENS ET LA VIOLENCE AU XVIe SIECLE

Nicole Lemaître

Les violences actuelles sont-elles religieuses ? Les violences actuelles sont-elles nouvelles ? L'histoire du temps long nous permet d'explorer ces questions. Le XVIe siècle est l'âge des Guerres de religion en Europe, guerres marquées de violences qui sont aussi difficiles à accepter pour nous que les violences actuelles. On a beaucoup étudié ces phénomènes depuis une génération, en majorant leur ampleur le plus souvent car les massacres ne sont ni systématiques ni permanents. Ils empoisonnent la vie collective mais sont moins traumatisants que de nos jours car ils ne font que faucher des êtres qui de toutes façons ont une espérance de vie inférieure à la nôtre. Hors du cercle de famille proche, cette violence semble relativement bien acceptée par les contemporains, qui n'hésitent pas à demander des solutions radicales à l'égard de ceux qui sont autres qu'eux-mêmes. Pourtant, les forces de paix sont à l'œuvre aussi, qui défendent, au nom du Christ, sinon une tolérance au sens actuel du terme, du moins l'absence de contrainte en matière religieuse. A cet égard, les positions de Rome ou des évêques sont bien plus fluctuantes qu'on ne l'a dit et plus souvent indulgentes que brutales. Mais les décisions d'une hiérarchie ne sont pas tout, il y a les pratiques locales, plus radicales parfois, mais parfois aussi plus respectueuses des minorités. Même les catholiques, à la réputation sanglante avérée, refusent, plus souvent qu'on ne l'a dit, une répression aveugle des minorités. Les travaux sur les phénomènes de cohabitation ne font que commencer cependant car ils font moins de bruit et laissent moins de traces que les phénomènes violents.

Les conflits dits religieux opposent des groupes humains au nom d'un absolu qui suppose qu'il y va de l'honneur de Dieu et de l'identité même de ceux qui se battent, angoissés par la présence réelle ou supposée d'un ennemi de l'intérieur. Or le fondement du christianisme est la paix et l'indulgence pour tous les êtres humains. La contradiction est donc présente depuis longtemps. Dans ce contexte difficile du XVIe siècle, nous verrons comment oscillent les positions protestantes et catholiques entre violence et indulgence à l'aide de quelques exemples qui privilégient la France et l'Allemagne, avant d'observer comment ces violences se déchaînent puis quand et comment les forces de paix se font entendre dans la fragilité avant de s'imposer dans le cadre étatique.

I Face au schisme, l'embarras des autorités

Le monde européen s'est pensé comme chrétienté au Moyen Âge mais sans qu'on puisse toujours confirmer cette unité mytique dans la réalité. Il y a eu des querelles et des hérésies en permanence mais la fracture religieuse du XVIe siècle est cependant d'un autre ordre et d'une ampleur sans précédent, en raison de la radicalité luthérienne, mais aussi en raison de nouvelles conditions de l'information. Le développement de l'imprimerie a en effet aidé les uns et les autres à prendre des positions sans retour possible. L'information est donc au cœur du sentiment de violence dès cette époque.

1. Les ruptures et les premières réponses répressives

Le premier schisme chrétien moderne est celui de Jean Huss, le réformateur tchèque qui provoque une révolution en Bohême en 1419-1420. Moderne car fondé sur une crise de conscience commune exprimée par un grand prédicateur et assumé face à

l'institution de façon collective par la plus grande partie de la Bohême. Hus voulait une Église sans tache, comprenant seulement ceux qui étaient choisis par Dieu, une Église soumise à une morale issue de la Bible, la seule autorité solide du moment puisqu'il y avait plusieurs papes. Excommunié en 1408, il a choisi librement de venir s'expliquer devant le concile de Constance, qui l'a condamné et brûlé en 1415 (c'est donc un concile et non la papauté qui est ici en cause). La quête de pureté de Jean Hus, magnifiée par cette tragédie, provoque la naissance de la conscience nationale tchèque jusqu'à ce qu'un compromis négocié entre catholiques romains et hussites, signé à Kutna Hora en 1485 admette qu'il y a deux puis trois religions (avec l'Unité des Frères) en Bohême. Pour la première fois, un Etat chrétien admet le pluralisme religieux et, plus étonnant, ce compromis a tenu puisqu'en 1512, les accords sont renouvelés à perpétuité. Cet accord va servir de matrice pour les conflits futurs.

Le schisme luthérien commence en 1520 par le choix de Martin Luther de brûler à la fois la bulle pontificale qui le condamne et les volumes du droit canon qui lui interdisent de se révolter contre ses supérieurs. Luther a pris en compte les interrogations religieuses de son temps et répondu de façon cohérente à des angoisses communes, ce qui explique qu'il soit très vite lu par ses étudiants et les nobles et bourgeois des petites villes. L'imprimerie favorise alors brusquement la diffusion de sa pensée à travers l'Europe entière. Malgré les forces qui lui sont hostiles : Rome, l'Empereur, les évêques, il est lu partout et pas seulement par ceux qui savent lire puisqu'à l'époque on lisait à haute voix. C'est sans doute ainsi que le Picard Jean Calvin, étudiant aux universités d'Orléans et de Paris a connu la Réforme allemande et mis au point sa propre interprétation de la Réforme, après 1533. Or ces quêtes religieuses n'en restent pas aux querelles théologiques entre intellectuels.

Il y a d'abord les actes iconoclastes dans les églises, destructions d'œuvres d'art payées par les notables ; il y a les chansons et le théâtre satiriques qui provoquent des émeutes, contre l'avis de Luther lui-même, hostile à toute violence collective alors que lui-même est mis à l'abri de la répression par ses amis. La Guerre des paysans en Allemagne témoigne de ces tensions en 1524-1525. Les petits paysans exploités et endettés de Saxe et de Thuringe estiment que la fin du monde est proche et que la justice du Christ doit être établie sur terre puisqu'une petit moine a résisté aux deux puissances temporelles les plus hautes, le pape et l'empereur. Des ligues se forment, menées par des prêtres comme Thomas Müntzer mêlant revendications religieuses, politiques et sociales. Elles sont écrasées dans le sang par les chevaliers avec l'appui de Luther, en particulier à la bataille de Frankenhausen en 1525 (entre 70000 et 100000 morts). Bientôt, en 1534, c'est la prise de Münster, le royaume des Anabaptistes, qui provoque un bain de sang du même ordre. La cage (restaurée à répétition) qui a montré au peuple la dépouille des chefs anabaptistes martyrisés est toujours contre la tour de la cathédrale. Pour Luther, les sujets ne peuvent se révolter car la vrai liberté chrétienne est intérieure et il voit dans le mouvement paysan l'œuvre du Diable désireux de détruire la Création. D'emblée les Etats tentés par le protestantisme réagissent donc avec violence contre ce qu'ils ne peuvent maîtriser.

C'est cette impuissance des pouvoirs à contrôler les mouvements revendicatifs, qu'ils soient d'un côté ou de l'autre, qui explique la brutalité des autorités, bien plus que le principe du respect de Dieu. Celle-ci ne va pas sans mauvaise conscience également.

2. La guerre condamnée par l'humanisme

Le christianisme, né lui-même dans un contexte païen répressif n'est pas originellement hostile à la présence des autres ni violent à l'égard des mauvais frères, malgré

les caricatures multiples postérieures. La tradition iréniste est bien présente au début du XVIe siècle. Elle est essentielle même dans la pensée d'Érasme. Celui-ci pose une définition de l'hérésie digne des meilleurs canonistes médiévaux : « j'appelle hérésie non pas n'importe quelle erreur, mais une malice obstinée qui en vue de quelque avantage, dérange la tranquillité de l'Église par des fausses opinions » (1535). Pour Érasme, bien isolé encore, elles ne sont pas toutes également nocives. Lui et ses amis humanistes commencent à employer le terme de *tolerantia* et *tolerare*, qui désignent la patience dans l'épreuve et les persécutions. Ils veulent la reconnaissance des erreurs du prochain mais en privilégiant le temps et une douceur persuasive pour en venir à bout : patience et pédagogie ; son ami Thomas More avait proposé dans l'*Utopie* (1516) la liberté de conscience « Conformément à une ancienne très ancienne coutume, il n'y a pas chez les Utopiens de délit pour fait de religion ». Mais l'irruption du luthéranisme transforme profondément cette attitude ouverte.

Érasme va d'abord dans le même sens à l'égard de Luther en 1519 : « S'il est dans l'erreur, je voudrais qu'il soit guéri, non perdu » et un peu plus tard, il va encore plus loin : en 1526, il est le premier à préconiser la tolérance civile provisoire du culte pour les luthériens. La liberté de conscience et de culte doivent pouvoir être accordés à titre temporaire, le temps de discuter et de rechercher un terrain d'entente. C'est l'idéal qui sera tenté dans la politique des colloques par Charles Quint en Allemagne ou par Michel de L'Hospital en France, en vain. L'humaniste Érasme, suivi de quelques autres intellectuels, n'accepte pas la division des chrétiens mais il reste persuadé qu'elle ne peut être surmontée que dans la discussion et la charité. Nul doute que l'obstination des hussites et de quelques hérésies médiévales comme l'hérésie vaudoise, que l'archevêque de Turin Claude de Seyssel tente de séduire vers 1518, y sont pour quelque chose. Avec les remous provoqués par la révolte de Luther, cette indulgence devient rapidement intenable. Le tournant est la Guerre des Paysans.

La guerre concerne deux partis aux forces comparables, sinon c'est une opération de police. *Si vis pacem, para bellum* dit l'adage à quoi Erasme, qui nous a laissé justement le concept d'adage pour nommer la sagesse des proverbes communs, répond en 1515 dans « La guerre est douce » à celui qui ne l'a jamais connue : *Dulce bellum inexpertis* (Pindare), dans lequel, il fait de la guerre une monstruosité, un remède pire que le mal et il s'oppose de toutes ses forces à la théorisation des théologiens espagnols sur la guerre juste. « personne ne s'étonne de la guerre, personne ne s'en indigne ! Certains l'approuvent, la portent aux nues, appellent sainte une calamité plus qu'infernale et excitent les princes déjà enragés, en versant de l'huile sur le feu comme on dit… Dieu combattra à tes côtés !… Celui qui est responsable de la guerre est un impie ».

Même la croisade n'est pas pour Érasme une guerre juste ; il souhaite que les princes promeuvent une autre politique à l'égard des Turcs car « ce qui a été conquis par le fer est perdu à son tour par le fer ». Il n'admet guère que la guerre défensive pour sauver la civilisation. En 1515, les guerres d'Italie ont pourtant repris et nombre de ses amis se trouvent aux côtés de Charles Quint à faire la guerre. Ce plaidoyer pour la paix et contre l'idéologie de la vaillance des guerriers est donc le fruit des conflits récents, notamment hussites, et en général de la guerre entre chrétiens « les armées marchent l'une contre l'autre, brandissant des deux côtés le signe de la croix, alors que celle-ci seule, pourrait indiquer aux chrétiens comment il convient de vaincre. Sous cet emblème divin qui représente la communion parfaite et ineffable des chrétiens, on court au meurtre mutuel et grâce à lui, on fait du Christ le spectateur et le garant d'une action sacrilège ». Toute sa vie, Érasme défendra, mais en vain, ce point de vue que le chrétien ne peut être que pacifique. Cet échec n'est pas dû seulement à la mauvaise volonté des chefs d'État de son temps. Il provient aussi d'une connaissance imparfaite des mécanismes de l'action. Contrairement à ce que pense l'intellectuel, on ne peut séparer guerre et paix, et moins encore en contexte religieux où à chaque fois, l'existence et le salut personnels sont mis en jeu. En fait, la guerre est « la continuation de la politique par d'autres moyens » ; elle n'est par conséquent qu'un moyen parmi d'autres pour les princes raisonnables. Le problème est que le moyen oublie parfois ses

buts dans l'explosion des passions hostiles, et leur conduite folle jusqu'à épuisement des partis, qui optent alors seulement pour la négociation et la paix.

3. Les chemins de la radicalisation

C'est dans les guerres de religion françaises puis la guerre de Trente ans qu'on voit le mieux se déployer une radicalisation lourde de massacres et d'horreurs.

-Guerres de religion françaises

Sous cette appellation, on désigne les huit guerres civiles qui ont vu s'affronter les clans nobiliaires entre 1562 et 1598. Si le point de départ, le massacre de Wassy, est bien la question protestante et la place de la minorité calviniste, ces guerres sont cependant nommées par les contemporains guerres civiles et non pas Guerres de Religion : si elles opposent d'abord catholiques et protestants, elles voient s'affronter aussi aussi les catholiques entre eux. Elles ont repris entre 1620 et 1629, mais sans que l'existence même de la minorité protestante soit menacée comme elle l'avait été en 1572.

On trouve tout et son contraire dans l'historiographie de cette période : Certains ont postulé que les passions religieuses servent de révélateur à des antagonismes sociaux puis on a évoqué la lutte des clans pour la conquête du pouvoir dans l'État comme dans celui des villes. Plus récemment, on est revenu à une interprétation religieuse des troubles, qui traduisent le refus de la religion de l'autre et la conscience angoissante d'une rupture d'amitié entre l'homme et Dieu, qui a poussé à chercher la pureté personnelle et collective (Denis Crouzet). Mais aucun modèle explicatif unique ne peut rendre compte d'un conflit aussi long et aussi compliqué, qu'on peut réduire à trois phases : la première (1559-1572) est une lutte des grands seigneurs pour diriger le conseil du roi auprès de souverains fragiles. La deuxième, plus confuse (1573-1584) est une sorte de désintégration du royaume. La troisième (1585-1598) est la réaction de la majorité catholique contre la menace de voir régner un prince protestant.

Les mobiles religieux sont à la racine du conflit, mais ils n'expliquent pas tout son développement, loin de là. Tout commence en effet avec le succès de la prédication et des ouvrages de Calvin partout en France. Les auberges, les foires, sont l'occasion de la diffusion des idées réformées, avec des slogans du genre « L'abolition de la messe ! La ruine de la puante messe » (foire de Guibray en Normandie). Dans les années 1550, des groupes de pieux laïcs se rassemblent, donnent les sacrements à la Genève et demandent un pasteur. Ils constituent ainsi une « Église plantée ». Leur présence pose un problème religieux mais représente surtout un défi à l'autorité monarchique. Les conflits vont donc faire transformer également la monarchie, à la fois en développant son administration fiscale et en la lançant dans la sécularisation, ce qui n'était pas fatal.

En 1559, au synode de Paris, la confession de foi et la Discipline des Églises réformées de France fixe, contre l'administration ecclésiale et royale, l'organisation de chaque « Église dressée » (avec un consistoire) et organise pour la première fois une Église calviniste nationale. Les protestants forment désormais une minorité active d'environ 2 millions (10 % de la population), chiffre qu'il ne dépasseront plus jamais.

La réaction première des caholiques est un rejet viscéral, farouche et déterminé. C'est d'une part sur l'iconoclasme, en particulier en 1560 et d'autre part sur les formes de la communion eucharistique que se cristallisent les oppositions. Les sensibilités ont joué un rôle considérable dans l'affrontement. Frank Lestringant, dans *Une sainte horreur ou le voyage en eucharistie*, Paris, 1996, montre comment naît le dégoût de l'autre à travers les gestes religieux.

Il faut bien voir alors que les mots tolérer, tolérance n'ont pas le même sens qu'aujourd'hui ; leurs connotations restent très dépréciatives jusqu'à l'extrême fin du XVIIe siècle. Tolérer, c'est souffrir, endurer quelque chose. Le catholique bourguignon, Jean Bégat, dira même en 1563 « La tolérance de deux religions est pire que la licence des bordels ». Et l'expression sera reprise en plein XXe siècle par Claudel lui-même : la tolérance ne s'applique pour certains qu'aux maisons de ce nom. Les partisans de la tolérance religieuse sont donc très rares, malgré la figure de Michel de l'Hospital et son argumentation cohérente sur la liberté de conscience (cf St Thomas). La plupart de ceux qu'on appelle avec mépris des deux côtés les « moyenneurs » veulent la concorde, une sorte de contrat d'accord sur un Credo minimum, un petit nombre de vérités fondamentales (position défendue par le théologien protestant Georges Cassander et son disciple, François Baudouin mais aussi par Guillaume Postel) ; une partie des modérés a aussi essayé de faire admettre la Confession d'Augsbourg (1530), très modérée. Mais ni les calvinistes, ni les catholiques ordinaires ne sont prêts à reconnaître que la vérité peut se partager et se négocier. L'intransigeance grandit à mesure que les négociations se poursuivent, selon les lois rappelées par Georg Simmel : c'est le propre des groupes religieux institutionnalisés de refuser l'échange qui va les pousser au compromis et donc à la perte de leur pureté voire de leur identité. La lutte et la persécution leur permet, au contraire, de s'affirmer comme autonomes.

La tolérance civile émerge peu à peu du débat religieux et du refus de la violence : rendre légal pour un temps, la coexistence des deux religions, comme en Bohême ; elle se trouve déjà dans l'Edit de janvier 1562 qui servira de base à tous les autres, Nantes compris, elle va trouver des partisans surtout après les massacres de la Saint-Barthélemy en 1572, ce qui explique l'opposition désormais entre catholiques zélés, qui veulent l'extirpation des protestants et catholiques politiques, partisans de la coexistence.

La situation est d'autant plus explosive que les grandes familles, celles qui ont le pouvoir et l'argent sont divisées : les Montmorency, les Châtillon, les Bourbon, les Savoie… En face, les Guise qui forment un bloc monolithique catholique font figure d'exception. Pourquoi la noblesse française rejoint-elle la Réforme, du haut en bas ? La réponse n'est pas aisée : les convictions personnelles ne sont certainement pas à négliger, mais on découvre quelques autres raisons. Les seigneurs normands par exemple, ont peu de pouvoir sur les paroisses. Pouvoir peser sur la nomination du pasteur a certainement été un argument. Dans les villes privilégiées du Midi (Consulats), c'est la possibilité de remettre la main sur les fabriques, les hôpitaux et les écoles qui motive le passage collectif au calvinisme (parfois consensuel et le plus souvent violent).

Le sommet, et le tournant est sans doute la série de massacres qui suivent la Saint-Barthélemy et qui font pour toujours des protestants les victimes de la barbarie catholique. Leurs théoriciens sont alors persuadés qu'il faut modifier la monarchie elle-même pour survivre (monarchomaques) : la souveraineté doit appartenir au peuple seul (l'ensemble des sujets faisant corps et s'exprimant dans les Etats généraux). L'idée de souveraineté inspire aussi la pratique des huguenots des provinces méridionales les « provinces unies du Midi » (expression de Delumeau) ou mieux, les Provinces de l'Union, car il ne s'agit pas d'une république mais d'une confédération de provinces largement autonomes sous l'autorité du roi de France et où les institutions mi-parties ne sont pas rares comme à Montpellier en 1575-1576, même si elles sont critiquées des deux côtés. Du côté catholique, les Politiques, juristes et magistrats qui veulent sauver l'État n'en sont pas encore là mais ils proposent une approche politique de la division religieuse au nom de la paix et contre le désordre (Louis Le Roy, Bernard Du Haillan, Guy Du Faur de Pibrac). Pour eux, seul un pouvoir royal fort peut ramener la paix : la souveraineté ne peut être partagée. C'est ce que tente Henri III, largement villipendé autrefois et largement réhabilité aujourd'hui et qu'il ne réussit que de façon précaire.

Le règne d'Henri III, c'est le moment de la restauration catholique, mais aussi du renouveau de la pulsion de croisade. C'est ainsi que François de La Noue affirme dans ses *Discours politiques et militaires* (1587) que le combat commun contre les Turcs pourrait réconcilier les frères ennemis en France et en Europe les princes de la chrétienté. Mais du côté du duc de Nevers, l'image dominante est plutôt la croisade contre les Albigeois, contre l'hérésie intérieure donc, pour ramener l'unité catholique. On veut ouvertement procéder à l'élimination des « Turcs » de l'intérieur avant celle des infidèles de l'extérieur. Cf le libelle *Guidon des catholiques*, 1587 « Or sus donc, François tres chrétiens, croisons-nous avec une ferme dévotion de nettoyer ce royaume… Il ne faut point voyager en Syrie pour assaillir nos ennemis : car eux mesmes nous assaillent en nostre propre pais ».

La mort du frère d'Henri III, qui met au premier rang de la succession Henri de Bourbon, un protestant, horrifie les catholiques ardents : ils s'organisent pour faire face à la menace. Prendre les armes, ce sera se croiser pour la foi. En voulant subordonner étroitement les objectifs terrestres de l'homme à des fins spirituelles, les plus exaltés des Ligueurs vont basculer dans l'utopie mystique. Pour la première fois, ils dressent des barricades (barriques remplies de terre ou de pavés) dans Paris, le 13 mai 1588 et Henri III se retire. Le roi est accusé de tous les noms après le meurtre des Guise à Blois et considéré comme un tyran, qui anéantit par son impiété l'existence même de l'Etat et qu'on peut éliminer, ce qui sera fait le 1er aout 1589. Le roi a reconnu Henri IV comme roi avant de mourir, mais la ligue préfère reconnaître le cardinal de Bourbon sous le nom de Charles X. La France a alors deux rois. Les Espagnols avancent leurs prétentions dynastiques ; l'anarchie est à son comble.

On sait qu'Henri IV choisit d'abjurer, de faire comme il le dit lui-même « le saut périlleux », à Saint-Denis, le 25 juillet 1593. On a souvent dit que c'était pur opportunisme. Pourtant les questions qu'il pose aux évêques chargés de l'instruire, sont révélatrices de scrupules personnels évidents sur l'adoration eucharistique et le purgatoire par exemple. Outre son charisme, il va s'appuyer sur ceux qui redoutent les désordres et souhaitent un pouvoir fort depuis plusieurs années, les Politiques. Ils exaltent le roi (*La Satyre Ménippée de la vertu du catholicon d'Espagne*, une œuvre collective, écrite en 1593, remaniée en 1594 dont on connaît quelques auteurs comme Pierre Pithou) et ils s'appuient sur la conscience nationale invoquant en permanence l'amour de la « patrie », contre les Espagnols, et la nation française de « race pure ». Ils refusent également l'ingérence de la papauté dans les affaires de la France (gallicanisme). La vague de ralliements ne doit pas cacher la tenace opposition des catholiques à la reconnaissance légale du culte protestant et l'ingérance espagnole. Mais l'Édit de Nantes, auquel personne ne croit, va pourtant assurer la paix civile.

Au bout du compte, pourquoi cet affrontement sauvage, dont on avait trouvé la solution dès le début, avec l'Édit de Saint-Germain (1562) ?D'abord pour des raisons économiques et sociales. Mais il manifeste au fond trois grands refus collectifs : celui de la greffe réformée, rejeté par la majorité du royaume. La Réforme reste perçue par les catholiques comme une angoissante et insupportable désacralisation du monde. Ce rejet populaire provoque chez les protestants un profond désarroi. Beaucoup ont émigré et la Saint-Barthélemy leur fait croire un temps que Dieu les a abandonnés. Le second refus est celui d'un système politique caractérisé par la puissance des assemblées « représentatives » à la façon de l'Europe centrale. Le troisième refus est celui d'un État qui subordonnerait le temporel au spirituel. Un tel modèle a été déconsidéré par l'aventure ligueuse. La dualité confessionnelle finit ainsi par ne plus être un obstacle à la stabilité de l'Etat. Le choix d'une tolérance civile, limitée et autoritaire cependant, s'enracine dans la violence des guerres civiles. Le roi en est le garant désormais. C'est une solution étonnante pour l'Europe qui vit en général sous le régime du *Cujus regio, ejus religio* : « à tel territoire sa religion » ou « le territoire suit la religion de son prince », un concept édifié peu à peu depuis la paix d'Augsbourg entre luthériens et

catholiques allemands (1555), mais qui n'apparaît en fait qu'en 1579.

-Guerre de Trente ans

La guerre de trente ans est-elle une guerre de religion ? Claire Gantet, *La paix de Westphalie (1648). Une histoire sociale, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, 2001, montre que la question est posée par l'historiographie allemande actuelle. Elle résulte des tensions provoquées par la paix d'Augsbourg (25 sept. 1555) qui défendait l'uniformité confessionnelle à l'intérieur de chaque territoire. Aux sujets en dissension avec la confession du prince, on reconnaissait le droit d'émigrer vers un autre territoire, l'arbitrage des litiges était confié au tribunal de la chambre impériale. Les problèmes dogmatiques n'étaient pas abordés. Or le calvinisme se développait. Sa place n'était pas prévue et luthériens comme catholiques la considéraient comme non négociable.

Ce qui est intéressant ici, c'est également que le conflit, d'abord localisé, devient un conflit européen par contamination et réactivation de proche en proche. Dans cette contagion de la méfiance puis de la violence, il faut lire la fragilité du statut religieux acquis depuis la paix d'Augsbourg. Chaque territoire suit la religion de son prince et donc les luthériens et les catholiques sont libres chez eux. Mais deux clauses posent problème : les évêques ou abbés qui passeraient à la Réforme abandonneront leurs biens, les Ordres militaires ne peuvent adhérer à la Réforme, les villes et les nobles protestants sous juridiction ecclésiastique peuvent garder la confession d'Augsbourg sans être obligés d'émigrer. Jusqu'en 1576, le luthéranisme triomphe et se répand jusqu'en Westphalie, Bavière et Autriche. Mais après l'élection de Rodolphe II comme empereur, l'influence des jésuites se développe à partir de Vienne, Ingolstadt, Munich, surtout, les protestants sont divisés et par exemple, les luthériens s'allient aux catholiques contre les calvinistes. Dans les principautés ecclésiastiques, les luttes recommencent à chaque élection d'évêque ou d'abbé et les alliances à l'extérieur sont courantes, comme celle des protestants avec Henri IV ou les Pays Bas. A l'Union évangélique, créée en 1608 et dirigée par l'électeur palatin, (sans la Saxe, le Brandebourg, la Hesse), répond en 1609 la ligue de Munich. Rodolphe II, aux prises avec des querelles de succession se voit contraint de déléguer son pouvoir à son aîné, l'archiduc Mathias. Ce dernier a payé la fidélité des tchèques par la *Lettre de majesté* (1609), très favorable aux protestants et qui hérisse les catholiques. A la mort de Mathias, Ferdinand II, ancien élève des Jésuites, très lié à son confesseur, pieux mais bête, est élu roi de Bohême en 1618. Il va entamer la reconquête catholique.

Tout commence donc en Bohême, terre de pluralisme religieux officiellement reconnu depuis un siècle. Les protestants sont peu à peu éliminés de la cour. La *Lettre de majesté* leur a donné la possibilité de se structurer et de jouir de leurs propres institutions, « le consistoire d'en bas », mis en place par l'Église utraquiste, dans laquelle les luthériens s'assurent une influence grandissante. L'influence exercée par les Allemands devient aussi de plus en plus sensible à Prague. Construit en vertu de la Lettre de Majesté, un temple est rasé à Hrob sur l'ordre de l'archevêque de Prague. Les « Défenseurs », prévus par la Lettre, convoquent une assemblée à Prague en mars 1618. L'empereur riposte par l'*Écrit accablant*. Une seconde assemblée, réunie le 23 mai, s'en prend aux conseillers impériaux Marinitz et Slavata et à leur secrétaire, Fabricius, qui sont jetés dans les fossés du château de Prague (« défenestration »). La révolte pour maintenir les droits acquis de la *Lettre de Majesté* est lancée. La déchéance de Ferdinand est prononcée par la Diète et un nouveau roi est élu, c'est l'électeur palatin, un Calviniste. Le jeu des solidarités monarchiques va faire le reste. L'ensemble de l'Europe entre en guerre en fonction des alliances de chaque pays.

Mais les impériaux anéantissent l'armée des États de Bohême et de Moravie à la bataille de la Montagne blanche, le 8 novembre 1620. La répression catholique, sévère, provoque une réaction religieuse. Le Palatin est mis au ban de l'Empire en 1621 et se réfugie à La Haye, le Palatinat est mis sous sequeste et administré par les Bavarois. La Bohême

redevient la terre de la Vierge, qui était mise sur les enseignes victorieuses. En 1624, le triomphe catholique est complet : Maximilien de Bavière, nouvel électeur (1597-1651) confond la défense de la religion et des libertés germaniques avec celle de ses intérêts. En 1627, un décret ordonne aux tchèques d'adhérer au catholicisme ou de quitter le pays dans les six mois. Le catholicisme devient religion d'État et la Bohême est réduite à la condition des terres patrimoniales des Habsbourg. Habile comme le dit un ministre français à « profiter de ce titre de religion pour avancer ses intérêts temporels » l'Espagne mène le jeu à vienne et pèse de façon décisive en Allemagne.

C'est alors que l'intervention de Christian IV de Danemark oblige l'empereur à reprendre les hostilités et à recréer une armée, qu'il confie à Wallenstein, le plus grand chef de guerre catholique du XVIIe siècle avec le protestant roi de Suède Gustave-Adolphe. Le roi de Danemark se sent menacé par l'avancée des Habsbourg et réussit à fédérer les intérêts luthériens d'Allemagne du Nord avec l'aide de l'Angleterre et des Pays Bas (1625-1629). Wallenstein, gentilhomme de Bohême devient prince d'Empire et épouse la fille d'un familier de Ferdinand et assiège Stralsund : Christian IV signe la paix à Lubeck en 1629. La Contre Réforme triomphe alors : un édit de restitution impose aux protestants de rendre les biens ecclésiastiques dont ils se sont emparés depuis 1552. En 1630, l'assemblée des électeurs, réunie à Ratisbonne, refuse à l'Empereur l'élection de son fils comme roi des Romains et obtient le renvoi de Wallenstein. A ce moment, Gustave-Adolphe, roi de Suède entre en guerre.

En lutte contre la Russie, la Pologne et le Danemark, il veut faire de la Baltique une mer suédoise. Avec l'aide de la France et de la Moscovie, il lève une armée et l'Empereur est vaincu à Breitenfeld (1631). Gustave Adolphe entre à Munich et à Nuremberg. Mais il meurt en affrontant Wallenstein à Lutzen (1632) ; il laisse une fille de six ans, Christine de Suède. Les protestants signent la paix à Prague en 1635. Ils obtiennent le retour à la Paix d'Augsbourg et l'adoucissement de l'Édit de restitution. C'est alors que la France entre en guerre, sous prétexte de garder le droit des calvinistes du Palatinat (juste après la reddition de La Rochelle, 1629 !), pour aider la Suède son alliée (1633) et les Provinces Unies (1635) Il vise d'abord à récupérer la Lorraine. En 1643, la victoire du duc d'Enghien à Rocroy marque la fin de l'infanterie espagnole. Les révoltes du Portugal et de la Catalogne aggravent en 1640 la faiblesse de l'Espagne. Les négociations peuvent recommencer dans une Allemagne ravagée, dont le désespoir est exprimé par Christophe de Grimmelshausen † 1676, dans son roman picaresque très noir : *Les aventures de Simplicius Simplicissimus*, publié en français dès 1669. « J'ai longtemps vécu en Europe et qu'ai-je vu ? La guerre, le pillage, le meurtre, l'incendie, des hommes martyrisés, des femmes déshonnorées. La guerre finie, la faim et la peste se sont retirées avec elle mais les vices sont restés ». Pourtant l'ouvrage s'achève par un rêve de paix universelle de de religion commune : « Je comblerai les allemands de mes faveurs et je leur donnerai l'empire de la terre ». Il croit en la paix de Westphalie, mais il croit encore aussi en l'unification de toutes les religions par un concile général ; il ne croit pas au pluralisme.

II Quelles caractéristiques des violences religieuses ?

Face au désordre réel ou imaginé, tout pouvoir se doit d'abord de montrer qu'il maintient l'ordre. Or les pouvoirs utilisent les désordres religieux pour asseoir leur propre puissance, ce qui brouille la lecture uniquement religieuse des conflits. C'est le cas avec l'Inquisition, mais c'est aussi le cas en France.

1. 1. La violence d'État et son échec relatif

Le symbole de la répression religieuse est l'Inquisition et pourtant les historiens doivent lui redonner sa juste place. Beaucoup de mythes sont attachés à cette institution judiciaire. Créée au XIVe siècle dans la lutte contre les cathares, elle est d'abord un type de procédure, une procédure qui fonde le jugement sur preuves écrites (dont l'aveu volontaire ou contraint) et est longtemps resté un tribunal essentiellement ecclésiastique avant d'être utilisé par les pouvoirs séculiers. C'est en Espagne, pour résoudre le problème des nouveaux convertis mal sentants de la foi qu'est créée une institution centralisée en 1478. La légende noire de l'Inquisition espagnole ne doit pas faire oublier qu'elle était d'abord la seule institution fédérant les royaumes espagnols. Elle torturait et exécutait moins que les autres juridictions (4% des accusés exécutés) mais elle a développé un système de délation dont on sait aujourd'hui la redoutable efficacité contre les non-conformistes.

L'Inquisition romaine ou Saint-Office, créée par le pape en 1541 est elle directement dirigée contre les hérétiques supposés ronger la chrétienté comme un cancer. Elle conforte le pouvoir des papes sur leurs Etats mais elle aurait dû être efficace partout en Europe, or ce n'est pas le cas. Les souverains n'admettent la lutte contre l'hérésie que quand celle-ci les arrange. Le pape le plus hostile aux protestants, Pie V, a ainsi appelé en vain à l'extirpation des protestant en France. Dès juin 1566, il écrivait à Charles IX et Catherine de Médicis contre la politique de Michel de l'Hospital : « ce que vous appelez édit de pacification ne servira en rien à la paix de votre royaume, plus vous aurez d'indulgence pour les hérétiques et plus augmentera leur audace. » Après les victoires catholiques de Jarnac et Moncontour, en avril et octobre 1569 qui ont vu disparaître une partie de la noblesse protestante, dont leur chef, Condé, il félicite le roi en le poussant à aller jusqu'au bout : « Aucun respect humain en faveur des personnes ou des choses ne peut vous induire à épargner les ennemis de Dieu qui n'ont jamais épargné Dieu, qui ne vous ont jamais épargné vous-même. Car vous ne réussirez point à détourner la colère de Dieu, si ce n'est en le vengeant rigoureusement des scélérats qui l'ont offensé »(28 mars 1569). La lettre envoyée le même jour à Catherine de Médicis est encore plus violente : « Si votre majesté continue […] à combattre ouvertement et ardemment les ennemis de la religion catholique, jusqu'à ce qu'ils soient tous massacrés, qu'elle soit assurée que le secours divin ne lui manquera jamais, et que Dieu lui préparera, ainsi qu'au roi son fils, de plus grandes victoires : ce n'est que par l'extermination entière des hérétiques que le roi pourra rendre à ce noble royaume l'ancien culte de la religion catholique, pour la gloire de son nom et votre gloire éternelle. » A l'évidence, ni le pape ni l'Inquisition ne sont maîtres en France. Même si le pape Pie V porte une lourde responsabilité dans la montée des tensions qui précèdent la Saint-Barthélemy, il n'est pas le seul. Ce sont bien des tribunaux français et royaux qui ont allumé les bûchers de protestants depuis 1547.

Le délit de religion devient un crime d'Etat avant d'être un crime contre l'Eglise en France dans l'ordonnance de 1549 qui prévoit que tout hérétique sera jugé par une chambre judiciaire paritaire de juges d'Eglise et de juges royaux. L'édit de Chateaubriant en 1551 consacre la domination des justices royales en la matière. La chasse aux hérétiques de façon coordonnée commence alors en France. La prise en main par la justice royale de la répression de l'hérésie est une nouveauté. En France, la poursuite de l'hérésie était assurée depuis le Moyen Age par les tribunaux ecclésiastiques. C'est de la concurrence entre tribunaux ecclésiastiques et royaux que naît la répression. Pourtant, de 1549 à 1553, on observe un ralentissement des poursuites du Parlement de Paris (la Chambre ardente) par exemple, un peu par engorgement et beaucoup en raison de l'inefficacité de la rigueur à l'égard des protestants, beaucoup aussi peut-être en raison de la multiplication des réformés parmi les juges.

Le roi en effet demande l'application systématique de la peine capitale car le supplice est un spectacle destiné à édifier la population, à lui montrer l'empire de la loi du roi. Mais les bûchers se retournent rapidement en manifestation favorable aux réformés en raison de leur

courage. La peine du feu était bien en effet une affirmation du pouvoir royal : elle vient du droit romain dans lequel elle visait tous ceux qui attentaient à l'Etat, à la divinité et à la propriété, mais aussi de la Bible (Jn 15, 6) qui prévoit qu'on brûle les sarment qui ne restent pas en Christ. Enfin le bûcher est pédagogie de la peur en ce qu'il rappelle le feu infernal des damnés. Le feu purifie mais la capacité de purification des flammes est donc mise en valeur au service du pouvoir royal qui crée à son profit une fête analogue à celle du Carnaval. On verra d'ailleurs assez souvent les confréries de jeunesse chargées des rites du Carnaval, agir pendant les massacres.
Mais le décalage entre la vigueur des textes de condamnation et la réalité des bûchers est grande car comme le dit Jean Cujas l'un des grands juristes du moment, « la peine regarde moins le délit (commis) que l'exemple (à donner) ». Entre 1540 et 1560, le taux d'exécution oscille à Paris entre 10 et 16 % des inculpés ; il y a jusqu'à 208 exécutions en 1554 mais seulement 80 en 1559. Ces flambées se veulent exemplaires pour dissuader de passer à la Réforme mais ne peuvent en aucun cas constituer une volonté d'éliminer physiquement tous les réformés.

Les supplices deviennent aussi souvent prétexte à émeute ou suscitent des convertions : deux grands auteurs, Jean Crespin et Florimond de Raemond en témoignent. Crespin signale ainsi qu'il s'est converté lors du supplice de Claude le Peintre en 1541 : « J'estois au nombre de ceux qui furent spectateurs de sa mort et issue tres heureuse, laquelle conferma plusieurs qui avoyent commencement et quelque sentiment de la vérité, de laquelle le Seigneur rendoit devant nos yeux en la personne de Claude un vrai et vif témoignage ». Raemond semble être passé à la Réforme lors du supplice d'Anne Du Bourg et dénoncera, quarante ans plus tard, une fois redevenu catholique, l'attration du pseudo martyre réformé. Les exemples sont ensuite légion. Catherine de Médicis ne se faisait pas d'illusions. Dans une lettre à son gendre Philippe II (31 janvier 1561), elle souligne l'inefficacité des bûchers « Nous avons durant vingt ou trente ans essayé le cautère pour arracher la contagion de ce mal d'entre nous, et nous avons vu par expérience que cette violence n'a servi qu'à la croitre et le multiplier , d'autant par les rigoureuses punitions qui se sont continuellement faites en ce royaum, une infinité de pauvre peuple s'est confirmé en cette opinion jusqu'à avoir été dit de beaucoup de personnes d ebon jugement qu'il n'y avait rien de plus pernicieux pour l'abolissement des novelles opinions que la mort publique de ceux qui les professaient, puisqu'il se voyait que par ces punitions elles étaient fortifiées ».

1. 2. La culture des martyrs et du sacrifice

Les exécutions publiques fournissent une tribune à la religion minoritaire et transforment les hérétiques en victimes du pouvoir monarchique. Les châtiments renforcent donc les minorités plutôt qu'ils ne les détruisent. Crespin, suivi de plusieurs autres publie en 1554 sa première version de l'Histoire des martyrs. C'est à partir de cette littérature hagiographique que se développe la propagande réformée. L'équivalent existe d'ailleurs pour les catholiques anglais ou nîmois massacrés. Crespin rend le martyre analogue à la Passion du Christ et la constance devant la douleur est la preuve que Dieu aide de manière surnaturelle les siens à resister aux souffrances. La proximité de ces récits avec l'hagiographie médiévale est grande. Le théâtre des mystères et les images de piété en particulier sont utilisés pour exalter le courage et l'élection des protestants qui sont représentés, comme les saints des églises, dans l'impassibilité du martyre. La plus célèbre utilisée en France jusqu'à peu, est le supplice d'Anne Du Bourg (1559), exécution d'un juge qui annonce une nouvelle forme de résistance contre l'Etat au nom de la conscience mais qui traduit d'abord une lutte entre les martyrs du diable et les martyrs de Dieu. Les catholiques récusent en effet très vite cette aura du martyre cultivée par les protestants. Dès 1560, un pamphlet du catholique Antoine Du Val attaque Anne Du Bourg : « le diable parle à toy par ses suppots et ministres, tels que sont les

calvinistes et faux martyrs de Genève ».
Les tueries très relatives (moins de 10 morts dans la moitié des 58 cas recensés entre 1563 et 1567) de la première guerre de religion donnent l'occasion de s'appitoyer sur les victimes, femmes et enfants et de faire encore des modèles de ceux qui sont allés jusqu'à la mort pour glorifier leur communauté. La souffrance des victimes est sacralisée par exemple dans le massacre de Tours : Ayant perdu sa mère assassinée, un nouveau né est déposé devant la porte d'une église. Une nourice l'ayant recueilli ne réussit jamais à lui faire « prendre la mamelle » et il mourut. Un agresseur proposa le mariage à une belle jeune fille si elle renonçait à sa foi, sa mère qui priait à ses côtés l'exhorta à renoncer à ce « rapt de séduction » et fut jetée à la Loire ; La fidèle dit alors « je veux vivre et mourir avec ma mère qui est femme de bien » et la suivit dans les flots où elles purent s'embrasser avant de mourir.

1. 3. La religion instrumentalisée

C'est surtout au début des Guerres de Religion qu'on observe comment la religion est mise au service d'autres causes, politiques en particulier. Il s'agit par exemple de dénoncer la tyrannie des Valois à travers une imagerie issue de la culture romaine, comme on le voit dans le L'élimination d'un parti par la force récuse le pouvoir royal, comme le montrent les représentations de l'exécution d'Amboise par Tortorel et Perrissin le 15 mars 1560. Ils choisissent de montrer le plus de cadavres possible afin de dénoncer la répression catholique. Les tableaux décrivant des supplices ou massacres sont d'ailleurs un genre à part entière à cette époque comme on le voit avec le tableau « Les massacres du triumvirat » qui dénoncent celui ci (Anne de Montmorency, le maréchal de Saint André, le duc de Guise), contre la politique d'ouverture de Michel de L'Hospital comme étant une manœuvre de Rome pour établir la tyrannie en France. Avec les exécutions d'Amboise le 15 mars 1560, on peut suivre toute une ligne d'images destinées à dénoncer la répression religieuse en même temps que la tyrannie du pouvoir.
La mort de Gaspard de Coligny à l'aube du massacre de la Saint-Barthélemy est encore porteuse de cette culture du martyre, mais la veine semble se tarir en France. Elle rejaillit pourtant aux Pays Bas avec la récupération politique par les révoltés de la mort des comtes d'Egmont et de Hornes (5 juin 1568), qui dénoncent la tyrannie de Philippe II. On y voit les assistants recueillir avec leur mouchoir blanc le sang qui coule de l'échaffaud ou des charrettes qui transportent les corps. Les calvinistes récupèrent ainsi pour leur propre combat des morts catholiques (car les deux nobles ne sont pas morts en réformés).
Pourtant les massacres de la Saint-Barthélemy (peut être 30000 morts dans toute la France) marquent un tournant précipitent le déclin de ces représentations héroïques. Les calvinistes accélèrent la politisation du droit de résistance : le Christ et les apôtres n'ayant pas résisté, il ne faut pas le faire au nom de Dieu. Il est impossible d'être martyr et de résister contre le tyran, la religion est affaire privée et ne peut interférer dans l'espace politique et l'héroïsme est de moins en moins privé, même si l'idéologie des saints Innocents continue.
Le martyre fut ainsi le premier étendart de la foi réformée, mais fut inefficace pour les soutenir. La Réforme resta un mouvement minoritaire et la puissance royale put triompher en s'appuyant sur d'autres aspirations celles de vivre en paix et sécurité en particulier. Le désenchantement du monde en face des violences sans nom provoque la recherche collective d'une solution. Catholiques et protestants rejoignent peu à peu le parti des Politiques qui va porter Henri IV au pouvoir à partir de 1592. L'autonomisation du politique ne suffit certes pas à expliquer comment la dynamique de la paix triomphe, mais elle montre bien que l'instrumentalisation des religions n'est plus efficace pour construire la société. La privatisation du religieux favorise la constance et la lucidité des croyants mais le religieux n'interfère plus dans la construction du monde nouveau.

4 Les modalités de la paix

Dans l'histoire héroïque des batailles et des hauts faits de vaillance, on oublie qu'il y a toujours eu des artisans de paix, convaincus que le Christ est la paix aussi bien que persuadés qu'il s'agit d'une question de survie pour l'espèce humaine. Mais comment expliquer qu'à un moment la paix prévale sur la guerre et que monte une culpabilisation collective des violences ?

Il faut aller voir du côté de la construction de la paix. La paix se fait d'abord localement, dans la pacification de voisinage (John Bossy, *Peace in the Post Reformation*, Cambridge 1998) et le rôle des institutions religieuses classiques a toujours été net à cet égard depuis le XIe siècle. Mais quand il y va de la définition identitaire d'une population plurielle, c'est l'État qui sert de garant à la non agression des uns et des autres. C'est très net dans toutes les paix de religion, à commencer par la paix d'Augsbourg, imposée par le pouvoir impérial et bien entendu l'Edit de Nantes, imposé par Henri IV.

- La paix imposée par l'Etat. L'édit de Nantes

Ce très célèbre édit rentre dans la catégorie courante des paix de religion qui ont jalonné les Guerres depuis 1562, avec des préambules chantant la paix, l'union et la concorde et leurs bienfaits pour le bien public. Dès le règne d'Henri III, les textes de ces Édits de paix étaient d'ailleurs réunis. L'Édit de Nantes est l'aboutissement d'une prise de conscience des modalités possibles de la coexistance. Entre 1550 et 1570, nombre d'Etats européens sont entrés dans cette démarche, de l'Empire à la Styrie, à la Transylvanie et à la Pologne : il s'agit d'éviter de se massacrer, en faisant appel à l'arbitrage du pouvoir séculier. Dans l'Empire, c'est le développement calviniste, non prévu en 1555, qui met en péril les décisions de la paix d'Augsbourg ; en Transylvanie, la nécessité de s'entendre entre catholiques et protestants face au danger turc. Il ne s'agit pas d'aboutir à un accord doctrinal mais d'éviter le retour des violences. On le sait, la légitimité politique d'Henri IV a reposé dans sa capacité à faire la paix et à reconnaître les deux religions, à créer un minimum de confiance et de coopération entre les deux communautés.

Les villes, habituées à se penser comme corps politique unanimiste, ont élaboré une théorie de la paix efficace dans le cadre encore peu unifié des Etats : la *res publica* transcende les antagonismes religieux. En principe, la mixité confessionnelle ne devrait pas exister, mais elle est installée de fait en nombre d'endroits. C'est là l'originalité des paix de religion de la fin du XVIe siècle que de tenter de résoudre ce problème et de reconnaître que le mélange est une bonne chose. On a beaucoup dit en 1998 que c'était l'établissement de la tolérance. C'est faux. La tolérance n'est pas la coexistence. Le terme théorique le plus utilisé au XVIe siècle est celui de concorde : la concorde souligne l'unité (*unum cor* dit Érasme) à l'exclusion de la diversité alors que la tolérance légitime la diversité. La concorde civile permet d'attendre la concorde religieuse ; le prince tolère donc, provisoirement, les deux religions pour le bien de l'Etat. C'est du moins sous cet angle que plusieurs libelles présentent la négociation dans l'entourage du roi. Et le grand théoricien protestant royaliste et gouverneur de Saumur, Philippe Duplessis-Mornay est bien de cet avis : il faut établir d'abord la paix civile et la sécurité personnelle des uns et des autres pour entamer la discussion religieuse.

Le problème du statut des Réformés s'est posé dès le lendemain de l'avènement d'Henri IV. Il est des leurs mais leur culte n'est autorisé que dans les lieux où il est célébré à ce moment. En juillet 1589, le roi reprend l'édit de Poitiers de 1577, mais seuls deux parlements sur huit enregistrent l'édit. Les protestants sont aussi jaloux du régime de faveur dont ils estiment qu'on a crédité les anciens ligueurs. « On tue le veau gras » pour les rebelles

écrit Duplessis-Mornay et on laisse la corde au cou à ceux qui ont aidé le roi dans une lettre de 1596. La conversion du roi est un choc terrible pour les huguenots qui le soutenaient depuis le début, d'autant qu'elle est suivie de nombreuses défections comme celle du poète Jean de Sponde, le pasteur Pierre Palma-Cayet, Nicolas Harlay sieur de Sancy… Ils veulent plus que l'édit de Poitiers mais ne sont pas unis. Par crainte du soulèvement, le roi envoie à l'AG des protestants, à Loudun en 1596, un délégué protestant (Soffrey de Calignon, chancelier de Navarre) et un catholique (Emery de Vic, president au parlement de Toulouse), puis, le 31 mars 1597, Gaspard de Schomberg, gouverneur de la Marche, tout en poursuivant le dessein utopique d'une réunion des religions ; mais la voie de l'irénisme est une impasse.

La paix de Vervins met Henri IV en position de force. L'Édit est signé après des discussions acharnées à Nantes, le 30 avril sans doute. Mais il est tellement explosif que le secret est gardé jusqu'en novembre et pour ne pas s'aliéner le pape, dans la perspective du divorce royal. Il compte 93 articles dont les articles 3 à 5 rétablissent le catholicisme et restituent ses biens. Le culte réformé n'est permis que là où il existe en 1596 et là où l'Édit de Poitiers l'autorisait et dans les faubourgs d'une ville par bailliage sauf si celle-ci est un évêché. Il n'est permis à Paris qu'au-delà de 5 lieues et à huis clos. L'accès à toutes les charges est garanti aux huguenots. Ils seront jugés par une chambre de l'Edit à Paris (un protestant sur 17 membres) et des chambres mi-parties à Bordeaux, Grenoble et Castres. Ils auront des cimetières particuliers et pourront bâtir des temples. A côté du texte général, il y a aussi 56 articles secrets qui autorisent les consistoires, colloques et synodes, prévoient le paiement de 45000 écus/an pour les pasteurs et le don pour 8 ans des places fortes que les huguenots tiennent en 1597 soit 140 environ, pourvues d'une garnison protestante, payée par le roi.

Il s'agit d'une tolérance civile conçue comme provisoire, en attendant qu'on puisse être en une « mesme forme de religion » comme dit le préambule. L'Édit de Fontainebleau qui restaure le catholicisme en Béarn en 1599 est tout aussi explicite là dessus. Les Parlements rechignent cependant à enregistrer le texte comme une loi du royaume, dont celui de Rouen jusqu'en 1609.

L'Édit de Nantes, paix de religion comme les autres, est original en ce qu'il dissocie complètement État et religion, mais il est surtout aventageux pour les catholiques qui peuvent entamer partout l'installation de la réforme tridentine et tenter de rallier les protestants par la prédication. C'est ce qui explique que le pape ne se soit pas opposé officiellement à l'Édit.

Pourtant, même en programmant à terme la disparition du protestantisme, l'Édit a réussi à établir la paix civile, à prolonger la trêve qu'il garantissait. En confortant un ordre protestant qu'il marginalise, il le condamne à terme. Mais il aide à construire un mythe qui permettra plus tard, après sa révocation et les remous qu'elle a provoqués, l'introduction de la tolérance véritable et la reconnaissance pleine et entière des protestants comme égaux aux catholiques par l'Édit de 1787, prélude à une loi du même ordre pour les juifs. Du côté allemand, les conséquences de la signature des traités de Westphalie, qui achèvent la terrible Guerre de Trente ans, sont encore plus importantes pour le rétablissement durable de l'État impérial.

- La paix promue par un parti de la paix. Les traités de Westphalie

Pour la première fois, en 1648, on négocie non seulement un traité territorial et civil mais aussi international, fondé sur l'émergence du droit entre les nations, du « droit des gens » comme disait Grotius dans *De jure belli ac pacis*, 1625 et réédité cinq fois avant 1648. Plusieurs négociateurs se feront d'ailleurs représenter signant le traité autour du tombeau de Grotius, ce qui est faux matériellement mais juste symboliquement. En quoi innovait-il ? Il reprenait la notion médiévale de « guerre juste », ou droit **de** la guerre et celle de « guerre

régulière » ou droit **dans** la guerre. Mais il ne pense pas vraiment la paix. Ce sont les utopies qui s'en approchent le plus : More, Campanella, Bacon.

De façon paradoxale, jamais on n'avait autant parlé de paix en Allemagne que pendant la guerre. Pour être conclue, la paix devait être négociée, définie, énoncée. Elle devait convaincre. Il y a toujours dans une guerre un parti de la paix, qui doit convaincre face aux raisons simples des radicaux et surtout qui doit mobiliser la mémoire collective de son côté. On sait aujourd'hui, après les travaux sur les événements traumatisants comme la Saint-Barthélemy, la Vendée ou la Seconde Guerre mondiale, que cette mémoire est faite à la fois d'histoire et d'oubli. En Allemagne, on privilégie par exemple le sac de Magdebourg du 20 mai 1631. Pour dénoncer une sauvagerie sans précédent (12000 morts peut être). On renvoie aux destructions de Jérusalem et de Troie et on file dans les pamphlets l'image de « la noce de sang magdebourgeoise » ; certains libelles et la *Gazette* de Renaudot, par exemple, affirment que le carnage provoque des suicides collectifs. Il s'agit donc de heurter la sensibilité des lecteurs pour provoquer leur réaction collective. L'analyse des témoignages personnels montre en effet qu'il n'y a pas eu plus de viols et de violence que d'habitude dans la prise de la ville. Mais Magdebourg était disputée entre catholiques et protestants, de même qu'Augsbourg, les deux villes cristallisent les problèmes allemands et servent donc à les résoudre collectivement. Peu à peu, on passe de la description de l'horreur à son explication, la nature pécheresse de l'homme et à un appel à la conversion personnelle et collective à un christianisme intérieur qui évite de provoquer l'autre. On dénonce la guerre dans la poésie et le théâtre, en reprenant la vieille argumentation d'Érasme dans les *Adages* et la *Complainte de la paix* sur le Christ prince de la paix (Rm15, 33, Ph 4 7-9 ; I Th 5, 23) tout en exaltant l'Empire le plus magnifique du monde. La notion de patrie s'élargit ainsi de la patrie locale à l'Empire, un État dont le rôle est de maintenir la coexistence dans la diversité et l'union de ses provinces.

Ceux qui négocient à Munster et Osnabruck sont âgés en moyenne de 40 à 49 ans, mais surtout 40% d'entre eux ont une formation universitaire et 40% une expérience des négociations. La forme juridique des négociations leur est donc familière et leur permet de préparer un texte efficace. C'est ainsi que le 24 octobre 1648, impériaux, suédois et Français signent la paix. La proclamation de la paix était la charge des municipalités, sur le texte parvenu partout en quatre à six jours : une paix définie comme « chrétienne, universelle et amitié vraie et sincère » entre les parties. Il s'agit, pour la première fois en Allemagne, d'un contrat universel entre souverains et non pas d'une paix limitée à l'intérieur d'un territoire précis.

La qualification de « chrétienne » inscrivait la paix dans la tradition des paix de religion et donnait l'arbitrage des conflits à l'Empereur. Mais c'est une paix sans marque confessionnelle, qui avalise donc la victoire des modérés sur les intransigeants. L'Empire a pour objet de réunir tous les chrétiens. La figure du Turc œuvre encore comme un tiers, propre à fonder l'unité d'un pays ravagé par une guerre civile et dont l'ordre restait pensé en termes religieux pour les négociateurs de Westphalie. Cette figure rhétorique est mise en avant non pas à cause de sa réalité mais parce qu'elle crée de l'union, comme on le voit encore aujourd'hui aux USA. La valeur fondatrice de la paix n'est pas la justice, mais « l'amitié ». La différence religieuse se fond alors dans une différence culturelle assumée ; le pluralisme est bien là.

- La paix assumée comme mémoire

Une fois la paix signée, dans nombre de villes allemandes, on institua des fêtes qui devinrent autant de cristallisations périodiques de la mémoire. La fête était une cérémonie de réconciliation entre les souverains mais aussi un rite d'unité avec le peuple, avec force banquets. Elle était différente chez les catholiques et les protestants. Chez les catholiques, elle

soude par exemple la conscience bavaroise autour de la Vierge, en magnifiant Lorette, Lépante et le Rosaire.

Dans l'ensemble, les fêtes aident à la recomposition des mémoires, en particulier en ville et dans les villes biconfessionnelles comme Augsbourg. Une mémoire monumentale est érigée là où l'équilibre religieux n'était pas maintenu. Peu à peu cependant la commémoration de la paix se transforma en enjeu surtout luthérien. La sacralisation des fêtes d'Augsbourg, étudiée dans les sermons, permet d'affirmer à la fois l'identité luthérienne et en même temps la responsabilité de la majorité à l'égard de la « patrie allemande », qui supposait un effort moral pour éviter le retour de la violence et profiter de l'émulation civique inter confessionnelle. On renvoie également aux origines romaines de la ville pour créer une identité commune. La conscience civique et l'amour de l'Empire dépassent alors les choix confessionnels. Un ordre nouveau naît donc de la volonté de paix en situation de pluralisme confessionnel.

En 1753, le jésuite d'Augsbourg Franz Neumayr (1697-1765) déclare à propos de la paix : « La paix est faite. Trois religions, la catholique, la luthérienne et la caviniste, sont en vertu de cette paix commune dans l'Empire allemand ; nous devons vivre ensemble. Qu'on nous laisse donc vivre en paix et être chacun celui qu'il est ! On ne doit damner personne. Certes il y a aussi parmi les luthériens des honnêtes gens : ils croient et mettent leur confiance dans le Christ comme nous ; ils mènent une vie honorable défiant bien des catholiques ; et on les voit mourir doucement, impavides et souvent même avec un réconfort plus grand que nombre des nôtres. De telles personnes ne doivent-elles pas avoir un droit au ciel comme nous ? D'autant que parmi ces trois religions il n'y a du reste pas de grande différence ! »

L'importance des paix de religion ne peut être jaugée à leur caractère éphémère mais à l'effort pour créer un droit respectueux des uns et des autres. C'est la construction de l'Etat moderne qui la garantit et qui maintien la mémoire des conflits, nécessaire à l'identité collective. C'est donc sur la connaissance de l'histoire de l'affrontement que perdure la paix, mais l'affrontement est peu à peu édulcoré de ses épisodes les plus tragiques et devient une abstraction pour éviter le ressentiment. Le passé est partagé parce qu'il est ensemble recomposé.

La paix est, comme toutes les constructions humaines, un compromis fragile, mais qui est cultivé par l'ensemble de l'Allemagne entre 1650 à 1806. Ensuite, au XIXe siècle, on lui reproche d'avoir placé l'empire dans la situation du corbeau, face au renard français, en consacrant l'émiettement territorial et l'impuissance de la patrie allemande. A la fin du XXe siècle, on en fait au contraire le modèle de la coexistence dans l'équilibre dynamique, un modèle qui devrait inspirer la construction européenne selon les Allemands. Comme on l'a observé, la figure du Turc agit en 1648 comme un tiers permettant l'union des chrétiens. Quel jeu joue aujourd'hui la crainte de l'Islam diabolisé dans la construction européenne qui est la construction d'une autre paix ? L'avenir nous le dira.

On ne peut séparer forces de guerre et force de paix, on ne peut empêcher la peur et l'ignorance de s'exprimer par la violence car le conflit est un moyen d'expression mais on peut agir pour éviter les escalades. Un vaste champ d'observation est actuellement exploré sur les tolérances de voisinage. Ces dernières sont fondées sur les solidarités économiques, politiques et familiales. Pas de paix sans partage des richesses et du pouvoir, pas de paix sans valeurs communes, pas de paix sans métissage non plus. Ce n'est pas toujours à l'avantage des institutions religieuses et collectives que celui-ci se fait, mais n'est-ce pas le sens profond de nos religions que de ne vouloir qu'un seul peuple ? Il a fallu un siècle (1555-1648) pour que les luthériens admettent d'autres religions en Allemagne et un siècle aussi pour que les catholiques admettent les protestants comme des égaux (1685-1787). Il faut donc trois

générations de cohabitation pour imposer la paix entre les fidèles. Celle-ci n'est possible que si les religions disent et redisent la grandeur de la fraternité et de la liberté de conscience défendues en commun. En attendant l'unité éventuelle, si Dieu la veut, c'est notre responsabilité de construire et de promouvoir la paix qui rend possible cet humanisme.