

L'idéologie de croisade dans les guerres de religion au XVIe siècle

Autor(en): **Rousset, Paul**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera**

Band (Jahr): **31 (1981)**

Heft 2

PDF erstellt am: **27.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-80860>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

MISZELLEN - MÉLANGES

L'IDÉOLOGIE DE CROISADE DANS LES GUERRES DE RELIGION AU XVI^e SIÈCLE

Par PAUL ROUSSET

L'idéologie de croisade appartient à l'histoire de longue durée, c'est à dire à une histoire qui regarde les événements et les hommes dans leurs relations prolongées; son origine est antérieure à l'institution de la croisade elle-même et elle a continué son existence jusqu'aux temps modernes. Elle tire sa force de la réunion d'éléments rationnels et d'éléments irrationnels, et de l'union étroite du discours et de l'action; elle est contagieuse et conquérante et débouche le plus souvent sur la volonté de puissance. Ainsi le prosélytisme qu'elle proclame et qu'elle pratique s'associe à la violence et au sacré, car, comme le montre René Girart, la transcendance religieuse ou humaniste définit une violence légitime et «garantit sa spécificité face à toute violence illégitime»¹.

L'idéologie de croisade, après avoir connu sa pleine réalisation aux XII^e et XIII^e siècles dans les guerres contre l'Islam, réapparut dans les guerres de religion du XVI^e siècle à la fois chez les réformés et chez les catholiques; pour les uns et les autres il s'agissait d'une part de défendre une foi menacée et, d'autre part, de conduire une entreprise de prosélytisme en employant la méthode des armes; en cette occasion et comme à l'époque des croisades d'Orient la conception d'une société divisée en deux groupes, les bons et les méchants, s'exprima dans les comportements et dans les textes; sur ce point encore il y a parallélisme entre la Réforme protestante et la Réforme catholique, comme l'a montré P. Chaunu.

Il était dans la logique des choses que la Réforme protestante reprît à son compte des éléments de l'idéologie de croisade; un mouvement religieux jeune, critique et dynamique et, de plus, affronté à une opposition dure adopte des positions fortes et sans nuances; dans de telles conditions les réflexes de violence et la volonté de conquête se manifestent tout naturellement à la fois dans le comportement et dans le langage. Les disputes, les polémiques et les tensions nées de cette situation engendrèrent les luttes armées et les guerres de religion, et celles-ci entretenirent et favorisèrent une idéologie souvent proche parente de l'idéologie de croisade.

Grâce aux travaux des historiens modernes et contemporains nous pouvons aujourd'hui porter sur l'époque de la Réforme protestante et de la Réforme catholique un jugement plus sûr et plus objectif; nous percevons mieux la continuité d'un mouvement religieux autonome quant à sa spécificité et dépendant pour ce qui regarde le contexte politique et économique; entre les deux Réformes il y eut des relations, des solidarités, voire des similitudes, et on ne peut «les comprendre qu'ensemble» (P. Chaunu). Les guerres de religion furent l'expression militante et agressive des deux Réformes, l'une et l'autre se sentant menacées et se proposant de convertir les fidèles de l'autre confession.

1 RENÉ GIRART, *La violence et le sacré* (Paris, 1972), p. 43.

Le terme de *guerre de religion* définit imparfaitement les «troubles» (vocable volontiers employé au XVI^e siècle) qui agitèrent et divisèrent l'Europe occidentale et centrale dès le deuxième quart de ce siècle; ces guerres civiles auxquelles s'ajoutèrent des éléments étrangers eurent le plus souvent un double caractère politique et religieux. Quoi qu'il en fût, il s'agissait bien de guerres idéologiques, de guerres sans merci dans lesquelles «le facteur psychologique a une plus grande importance que dans tout autre»²; la religion joua alors un rôle fondamental et les Allemands ont raison à cet égard de les appeler *Glaubenskriege*.

Les guerres de religion commencèrent en Bohême au XVe siècle dans un conflit où les pulsions patriotiques furent déterminantes et auquel les hussites donnèrent les caractères de «guerre sainte» à dominante vetero-testamentaire³; elles se poursuivirent en Allemagne dès 1525, puis en France, en Angleterre, dans l'Empire, dans les Pays-Bas; elles reprirent en France avec Richelieu et en Allemagne avec la guerre de Trente Ans et, un siècle plus tard encore, avec les Camisards. Dans ces guerres qui engageaient corps et âmes ceux qui y participaient, l'idéologie de croisade réapparaissait, orientant les attitudes et les décisions; les protestants comme les catholiques, Gustave Adolphe comme Tilly, se voyaient investis d'une mission à la fois spirituelle et temporelle, se considéraient comme des croisés et agissaient comme tels.

Le recours à la guerre pour résoudre un problème d'ordre essentiellement religieux à l'origine s'explique par plusieurs raisons; dans un régime politique de type sacré dont le XVI^e siècle avait gardé la marque, le pouvoir spirituel recevait le soutien du pouvoir séculier; d'autre part, la conviction de défendre une cause bonne conduisait logiquement à la notion de guerre juste et, à la limite, à celle de «guerre sainte». A ces motifs s'ajoutaient, chez les réformés comme chez les catholiques, la forte influence exercée par l'Ancien Testament et l'exemple du peuple hébreu en lutte avec ses voisins. G. Sorel l'a bien reconnu: «... les protestants, nourris de la lecture de l'Ancien Testament, voulaient imiter les exploits des anciens conquérants de la Terre Sainte; ils prenaient donc l'offensive et voulaient établir le royaume de Dieu par la force»⁴.

Pour la papauté la naissance et l'expansion de la Réforme protestante représentaient un danger grave pour la foi catholique, danger accru par l'appui ou la sympathie que des princes lui accordaient; plusieurs papes, comprenant mal ce que signifiaient la «nouvelle religion» et la force qu'elle contenait, estimèrent que l'action militaire pourrait réduire cette opposition et décidèrent de renouer avec la méthode pratiquée au XIII^e siècle contre les Albigeois: les réformés allaient être regardés comme les adversaires à vaincre, comme les nouveaux Infidèles. Dans une telle situation et sous le poids des habitudes mentales, la référence à la croisade et à son organisation se firent tout naturellement; les papes Léon X, Paul IV, Pie V et Grégoire XIII encouragèrent les offensives contre les protestants et la lutte acquit bientôt les caractères d'une «guerre sainte». Grégoire XIII, un homme au tempérament doux pourtant, se montra particulièrement hostile aux réformés et s'efforça de regagner le terrain perdu en Allemagne et en Angleterre; en 1580, il appela les Irlandais à la croisade en concédant la même indulgence plénière que celle accordée par les souverains pontifes aux croisés partant pour la Terre Sainte⁵. Un peu plus tard, en 1591, Grégoire XIV envoya contre le roi de Navarre son neveu porteur de deux éten-

2 G. LIVET, *Guerre et paix. De Machiavel à Hobbes* (Paris, 1972), p. 37.

3 Cf. E. DENIS, *Huss et la guerre des Hussites* (Paris, 1878).

4 G. SOREL, *Réflexions sur la violence* (Paris, 1912), p. 23.

5 Voir H. PISSARD, *La guerre sainte en pays chrétien* (Paris, 1912), p. 174.

dards bénis par lui et sur l'un desquels était brodé ce texte du psalmiste: *Dextera Domini fecit virtutem*. On pourrait donner d'autres exemples du même ordre qui montreraient que pour certains, l'institution de la croisade ne devait pas seulement s'appliquer aux Turcs, mais aussi aux réformés.

L'idéologie de croisade n'avait pas besoin d'appels pontificaux pour se développer à nouveau; les guerres de religion, en effet, constituaient un terrain favorable en ramenant le débat à une alternative de type manichéen et en écartant par avance la perspective d'une paix par la tolérance et le respect mutuel; la conviction chez les évangéliques comme chez les catholiques de défendre une cause juste et la persuasion d'agir avec l'aide divine donnaient à la lutte un caractère de «guerre sainte». Il est remarquable, à cet égard, de constater que dans ces guerres les réformés eurent bien souvent des attitudes affectives semblables à celles des catholiques, adoptant en quelque sorte la même idéologie que leurs adversaires, idéologie qui, sur plusieurs points, était celle des croisés de l'âge féodal⁶.

Dans une telle idéologie, la violence et le sacré se confondaient; pour les catholiques et pour les réformés du XVI^e siècle, comme pour les croisés de Terre Sainte, le combat qu'ils menaient avait sa pleine justification et sa dignité propre; pour les uns et les autres il s'agissait d'une guerre juste, voire d'une «guerre sainte». Pierre de l'Estoile rapporte (mars 1591) que, selon certains théologiens, ceux qui «mourraient en cette guerre sainte ... allaient droit au paradis»⁷, et Théodore de Bèze, à propos du désastre de l'Invincible Armada, parle de la vaillante jeunesse anglaise engagée dans une «juste guerre». L'agressivité était acceptée, revendiquée, sacralisée, et au conflit confessionnel s'ajoutaient la guerre civile et la guerre étrangère. Un placard de l'année 1577 tire la leçon des événements: «La paix affermit l'Etat, la guerre étrangère l'ébranle, la guerre civile la ruine du tout»⁸. Cette agressivité trouvait sa légitimité dans la justice d'une cause héroïque et dans les exemples de l'Ancien Testament; protestants et catholiques étaient les frères ennemis, frères dans la foi et dans l'espérance, ennemis dans la société et dans l'action. Si l'agressivité «plonge dans l'instinct le plus élémentaire» (E. Mounier), elle trouve dans la référence à la religion une force particulière; dans les guerres de religion le sacré mêlé à l'action guerrière légitime et enveloppe la violence; et ces deux contraires, assumés et réconciliés, nourrissent la guerre confessionnelle et entretiennent les haines.

La violence et l'absurdité des guerres de religion étaient ressenties par beaucoup; chroniqueurs et poètes décrivent le pays livré aux cruautés de la guerre civile, la France que ses propres enfants «ont prise et dévêtue». Agrippa d'Aubigné, dans le premier livre des *Tragiques*, montre la France divisée et meurtrie:

Je veux peindre la France une mère affligée

et il place, pour un instant, catholiques et protestants sur un même plan:

Tous deux français, tous deux ennemis de la France.

Pierre de l'Estoile reproduit des sonnets, qui dans les années 1575 et 1585, condamnent la guerre confessionnelle:

Rempli de sang humain la misérable France.

Ainsi, à l'intérieur même de la guerre civile et en dépit des invitations à la haine, des paroles de pitié étaient prononcées. Monluc, persuadé pourtant de défendre une

6 P. CHAUNU, *Le temps des Réformes. La crise de la Chrétienté. L'éclatement. 1250-1550* (Paris, 1975), p. 541, remarque que les Eglises «se posent constamment en s'opposant. On ne peut donc les comprendre qu'ensemble».

7 PIERRE DE L'ESTOILE, *Journal pour le règne de Henri IV*, t. I. 1589-1600 (Paris, 1948), p. 97.

8 PIERRE DE L'ESTOILE, *Journal pour le règne de Henri III. 1574-1589* (Paris, 1943), p. 164.

juste cause, exprime ici et là sa pitié devant ces «misérables guerres» et regrette le mal qu'il a fait aux huguenots⁹.

Ces accents de pitié, ces regrets et cette condamnation de la violence étaient sans force dans les circonstances présentes; les chroniqueurs de l'une et l'autre confession décrivent une guerre entretenue par la peur et la haine et qui acquit rapidement les caractères d'une «guerre sainte».

Les maux causés par les guerres de religion furent ressentis vivement par les contemporains, et les chroniqueurs des deux partis en font état. Monluc, pensant aux origines de ces guerres, déclare qu'il aurait fallu s'employer plutôt à des guerres étrangères: argument que François de La Noue développera un peu plus tard dans un long discours; mais ailleurs Monluc, sceptique, affirme que «tant qu'il y aura deux religions la France sera en division et en troubles». Agrippa d'Aubigné évoque «l'hideux portrait de la guerre civile» et nomme la paix «fille de Dieu»; toutefois, cette condamnation de la guerre religieuse est rare en cette époque.

Les guerres de religion du XVI^e siècle comportent plusieurs caractères qui ressortissent de l'idéologie de croisade ou qui s'y apparentent: la guerre regardée comme une œuvre bonne et nécessaire, les fidèles morts au combat ou dans les supplices considérés comme des martyrs, l'influence exercée par les livres de l'Ancien Testament. Catholiques et réformés étaient persuadés de conduire une guerre juste et de bénéficier de la protection divine; car les belligérants ne défendaient pas seulement leur foi et leur liberté, ils voulaient aussi amener l'adversaire à résipiscence et, si possible, le convertir¹⁰. Pierre de l'Estoile rapporte qu'en 1587 des prédicateurs à Paris exhortaient à prier pour les ducs de Guise et Joyeuse «en cette tant juste et louable guerre»; Monluc affirme que ce combat est «pour la querelle de Dieu». Déjà Thomas Munzer dans sa lutte en faveur des paysans (1524-1525) était persuadé de livrer «le combat du Seigneur ..., la bataille de Dieu»¹¹. Et, plus tard, le roi de Suède Gustave Adolphe en guerre contre les Impériaux haranguera ses troupes par ces paroles: «Combattez ... pour Dieu, la patrie et le roi», et il prononcera cette prière: «Au nom de Dieu, Jésus, Jésus, Jésus, fais nous combattre aujourd'hui pour l'honneur de ton saint nom»¹². Cromwell aussi, un siècle plus tard, aura la persuasion d'agir par l'esprit de Dieu, de livrer une guerre nécessaire pour le peuple de Dieu¹³.

La guerre juste devenait pour beaucoup une «guerre sainte» avec ses règles et ses rites; le curé Haton rapporte qu'avant une bataille, en 1562, Guise fit chanter la messe dans le camp à la fin de laquelle «fut baillée l'absolution en général à toute l'armée catholique»¹⁴; des poètes, pour fêter la victoire de Dreux (décembre 1562), écrivirent une paraphrase du *Te Deum*. Gustave Adolphe, quittant la Suède en 1630 afin de porter secours aux protestants d'Allemagne, ordonna trois jours de jeûne

9 MONLUC, *Commentaires*, éd. Courteault, t. III (Paris, 1925), p. 409. F. CHARBONNIER, *La poésie française et les guerres de religion. Etudes historiques sur la poésie militante depuis la conjuration d'Amboise jusqu'à la mort de Charles IX* (Paris, 1919), observe que la poésie, «reflet fidèle des sentiments et des passions de nos aïeux», pleure alors les malheurs de la France meurtrie, mais, en d'autres moments, appelle à la vengeance.

10 J. A. DE THOU, dans son *Histoire universelle* (livre XXX), écrit qu'en l'an 1562 des ministres s'assemblèrent en Saintonge pour savoir s'il était permis de prendre les armes pour cause de religion; «il fut décidé que l'Ecriture le permettait».

11 Cf. M. PIANZOLA, *Th. Munzer ou la guerre des paysans* (Paris, 1958), p. 173-174.

12 E. CHARVERIAT, *Histoire de la guerre de Trente Ans. 1618-1648* (Paris, 1878), t. II, p. 208-209.

13 Cf. P. ROUSSET, «La croisade puritaine de Cromwell» dans la *Revue suisse d'histoire*, t. 28, fasc. 1/2, 1978, p. 15-28.

14 C. HATON, *Mémoires*, éd. F. Bourquelot, t. I (Paris, 1857), p. 309.

dans ses Etats; et, le 16 novembre 1632, à Lutzen, l'armée suédoise s'étant mise en prières, les trompettes entonnèrent le chant de Luther: «Notre Dieu est une puissante forteresse.»¹⁵

Dans la poésie huguenote la guerre est présentée comme la lutte des réformés contre les ennemis de Dieu, des serviteurs de l'Évangile contre les suppôts du pape; avant la bataille de Coutras (octobre 1571) des prières furent prononcées et le chant du psaume 118 entonné¹⁶.

Les passions et les haines qui alimentent les guerres de religion étaient souvent entretenues par les prédicateurs. A en croire le témoignage de Pierre de l'Estoile des prédicateurs catholiques se montrèrent particulièrement violents, incitant leurs coréligionnaires à courir sus les huguenots; lors du carême de 1591 le prédicateur de Saint-Germain l'Auxerrois s'acharna sur les Béarnais et engagea à «tout tuer», ne prêchant que «sang et boucherie»; deux ans plus tard le curé de Saint-André-des-Arts prêcha contre Henri IV, «loup, hérétique, bâtard», et appela au combat: «Prenez les armes, ce sont armes de Dieu ... car c'est contre les ennemis de Dieu.»¹⁷ Le témoignage de Pierre de l'Estoile a d'autant plus de valeur qu'il vient d'un homme indépendant, modéré et qui se réclamait de Montaigne.

La violence et la haine poussaient catholiques et protestants à s'entre-dévorer plus cruellement que «bestes eschauffées et irritées et entre lesquelles il semble que la pitié soit morte» (La Noue). L'appel à la vengeance résonnait de toutes parts: vengeance de l'homme, vengeance divine. «A l'époque des massacres des guerres de religion comment n'aurait-on pas imaginé Dieu sur le modèle de l'homme en colère?»¹⁸

«Vengeance»: tel est le titre du livre VI des *Tragiques*, poème dans lequel Agrippa d'Aubigné décrit les misères du temps, dénonce les cruautés d'une «guerre sans ennemi» et glorifie les «trionphants martyrs». Encore enfant, il avait été affronté à l'horreur de la guerre civile, à Amboise, et invité par son père à ne pas épargner sa tête pour «venger ces chefs pleins d'honneur».

La vengeance, faite de violence et de passion religieuse, provoquait les représailles et entretenait les haines; l'adversaire était regardé comme le méchant, l'infidèle, le mal-aimé de Dieu. Ainsi, du côté protestant une poésie de combat appelait au «Dieu vengeur», vitupérait contre les moines, contre les idoles. En revanche, le protestant François de La Noue condamnait les guerres civiles, «calamités universelles: ... car les uns disent, ce sont les huguenots qui par leurs hérésies excitent ces vengeances sur eux. Les autres répliquent: ce sont les catholiques qui, par leurs idolâtries, les attirent. Et en tels discours nul ne s'accuse ...¹⁹». Et La Noue ajoute encore: «... les guerres civiles sont les boutiques de toutes meschancetez.» Des sonnets, des épigrammes et des placards témoignaient contre les guerres fratricides et appelaient à la paix, mais ces témoignages et ces appels restaient sans force en un temps où «aimer et pratiquer sa religion signifiait souvent combattre celle d'autrui» (Delumeau).

La division de la Chrétienté en deux camps hostiles apparaissait aux uns et aux autres comme une division à la fois politique, religieuse et morale; il y avait d'un côté l'Eglise catholique «idolâtre» et de l'autre côté «la petite nacelle de l'Eglise

15 CHARVERIAT, *op. cit.*, p. 37 et 208.

16 Cf. J. PINEAUX, *La poésie des protestants de langue française. 1559-1598* (Paris, 1971), p. 223-251.

17 PIERRE DE L'ESTOILE, *Journal pour le règne d'Henri IV*, t. I, p. 95 et 255.

18 J. DELUMEAU, *La peur en Occident* (Paris, 1978), p. 289.

19 FRANÇOIS DE LA NOUE, *Discours politiques et militaires*, éd. F. E. Sutcliffe (Genève, 1967), p. 784-785.

réformée» (B. Palissy); cette division correspondait dans l'esprit du temps à un partage entre bons et méchants, à l'image d'une société faite de deux parts irréductibles. Ainsi catholiques et protestants succombaient à la tentation manichéenne, et cela aide à comprendre le fanatisme et la cruauté des guerres de religion. Les combattants livraient une guerre pour laquelle Dieu était requis comme garant et protecteur d'une juste cause et dans laquelle l'adversaire était considéré non seulement comme le représentant d'une doctrine erronée, mais encore comme le méchant. Les cris que poussaient les soldats suédois et impériaux dans la guerre de Trente Ans sont significatifs; à la bataille de Leipzig (17 septembre 1631) le cri de ralliement des Suédois était «Dieu avec nous», et celui des Impériaux de Tilly «Jésus. Marie».

La violence des affrontements, le durcissement des positions doctrinales et l'idéologie de croisade s'étaient conjugués pour diviser la Chrétienté en deux blocs confessionnels; toutefois, quelques esprits indépendants, engagés ou non dans un des partis, s'efforçaient de porter un jugement serein sur les événements et les hommes; certains, comme Montaigne, gardaient leur scepticisme et se tenaient éloignés du combat, mais d'autres, tel François de La Noue, tout en participant directement au conflit, s'employaient à calmer les ardeurs des belligérants et lançaient des appels à la paix. Cependant le grand nombre était surtout sensible aux souffrances nées de la guerre et s'indignait de la situation d'anarchie ainsi créée; cette masse silencieuse joua un rôle important «par sa force d'inertie, par son profond désir de la paix», et on peut considérer Pierre de l'Estoile comme son porte-parole²⁰.

Le témoignage de Pierre de l'Estoile pour les règnes de Henri III et de Henri IV présente un intérêt capital pour l'histoire des guerres de religion en France. Ce juriste, né en 1546, catholique sans passion, esprit tolérant, pacifiste, se constitua le témoin de son temps, enregistrant les événements, collectionnant les documents, se montrant curieux de tout, observateur de la comédie humaine. La lecture de ses registres-journaux, rédigés en «un temps de piques et de haines», montre clairement comment les passions liées souvent aux options politiques troublèrent les esprits et corrompirent les consciences; l'idéologie de croisade trouvait dans une telle situation l'occasion de se développer.

Un contemporain de Pierre de l'Estoile, Jacques-Auguste de Thou (1553-1617), magistrat catholique, observateur sans passion des guerres civiles, composa en latin une *Histoire universelle* dont la traduction française parut en 1711; dans la préface il découvre son esprit de tolérance: «Mon but est de faire voir que les princes qui ont préféré la douceur à la force des armes pour terminer les guerres de religion ... ont agi avec prudence et conformément aux maximes de l'ancienne Eglise.»²¹

A la différence de Pierre de l'Estoile, témoin à la fois attentif et détaché de l'événement, le protestant François de La Noue (1531-1591) participa directement aux guerres de religion. Ce gentilhomme breton avait reçu l'éducation d'un futur guerrier et d'un honnête homme lecteur des auteurs classiques; esprit modéré il souffrit de la division et des haines entre Français (il avait des amis dans les deux camps) et il se lamentait sur les misères de la guerre, déclarant que «ce sont nos guerres qui nous ont fait oublier la religion». Pierre de l'Estoile, dans un bref éloge funèbre, célèbre «sa vaillance singulière, bon conseil et sage conduite ... sa grande probité et crainte de Dieu». Prisonnier dans le château de Limbourg, en Flandre, de 1580 à 1585, La Noue composa alors ses *Discours politiques et militaires*, à la fois traité militaire et plaidoyer politique et moral. Dans le chapitre XXVI il décrit les maux que cette

20 PIERRE DE L'ESTOILE, *Journal pour le règne de Henri III*. Introd. de L. R. Lefèvre, p. 17.

21 J. A. DE THOU, *Histoire universelle*, t. I (Bâle, 1742), p. XXXV.

«misérable guerre» entraîne, le frère ne pardonnant pas à son frère, les parents s'entretenant. Et La Noue, condamnant chez les catholiques comme chez les protestants les cruautés, termine son ouvrage par un appel à la paix qu'on doit toujours désirer, car la guerre «est un remède très violent ...»

Le capitaine huguenot ne condamnait pas la guerre pour le seul motif des maux qu'elle engendrait, mais d'abord en raison de sa nature sacrilège; pour ce chrétien fervent et lucide les guerres de religion étaient contraires à la charité et constituaient une situation scandaleuse en Chrétienté; c'est pourquoi François de La Noue s'adressait aux réformés comme aux catholiques: «O chrétiens qui vous entre-dévorez plus cruellement les uns que les autres que bestes eschauffées et irritées et entre lesquels il semble que la pitié soit morte, jusques à quand durera vostre rage?»²²

Pour mettre fin aux guerres de religion François de La Noue imagina une entreprise commune contre les Turcs, «secte toute pleine d'impiété»; cette entreprise devait réunir en «une bonne concorde politique» protestants et catholiques, remplaçant ainsi la guerre civile par la guerre étrangère. François de La Noue, en développant ce projet d'une guerre contre les Ottomans, retrouvait les arguments de la croisade traditionnelle (guerre juste, croyance et un Dieu présent et coopérant, références aux exemples de l'Ancien Testament ...) et il opposait, comme Urbain II en 1095, les guerres fratricides et la guerre contre les musulmans.²³

Homme lucide, modéré, François de La Noue était animé d'une tolérance qui venait de la conviction profonde selon laquelle les chrétiens avaient pour premier devoir de pratiquer la charité fraternelle; il démasquait les passions et les haines et condamnait les jugements téméraires chez les huguenots comme chez les papistes, et il montrait sa pitié pour le «pauvre peuple champêtre des pauvres, des veuves, des orphelins qui sont si chers à Dieu».

François de La Noue, engagé dans le drame des guerres de religion et pleinement solidaire de ses coréligionnaires, était en état de rupture avec son siècle quand il refusait la fatalité de la guerre pour résoudre le conflit religieux; en «un temps de furieuses tempêtes» il gardait l'esprit de paix; d'autre part, fidèle à la tradition médiévale de la guerre contre l'Islam, il assumait la seule part encore viable de l'idéologie de croisade²⁴. Le comportement de La Noue différait de celui d'Agrippa d'Aubigné; celui-ci condamnait la guerre civile, mais il appelait la vengeance divine contre «l'engeance de Loyola».

L'esprit de modération et de douceur de Pierre de l'Estoile et de François de La Noue s'opposait aux passions et aux violences que les guerres de religion produisaient. En plusieurs moments du XVI^e et du XVII^e siècle les conflits religieux amenèrent les participants et les commentateurs à reprendre les attitudes et le vocabulaire des croisades des XII^e et XIII^e siècles. Ainsi la notion de guerre juste remise en honneur conduisait réformés et catholiques à voir dans le succès militaire un signe de vérité et dans la défaite une punition «en raison des péchés» (*peccatis exigentibus*); car, dans une juste guerre, les combattants croient en une justice immanente. Convaincus de leur bon droit, les guerriers pensent exercer une vengeance méritée, et la cruauté dont ils font preuve paraît trouver une justification dans la vérité de

22 FR. DE LA NOUE, *Discours* ..., p. 398.

23 Ce projet est décrit dans les chapitres XXI et XXII des *Discours*.

24 Sur ce projet de «croisade» voir P. ROUSSET, «Un hugenot propose une croisade: le projet de François de La Noue. 1580-1585» dans la *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, t. 72 (Fribourg, 1978), p. 333-344.

leur cause. Cette justification s'appuie sur des signes annonciateurs que les uns et les autres croient recevoir de la part de Dieu: miracles, prodiges, illuminations. Le curé Haton écrit (1567) à propos d'une éclipse de soleil, qu'il y avait là le présage d'un malheur proche qui advint par les troubles des guerres de religion²⁵; quant aux Camisards, le merveilleux les enveloppait; A. Mazel les représente dans une ambiance de «perpétuel miracle».

Ces signes insolites regardés avec crainte et la persuasion de combattre le bon combat s'expliquent en partie par la forte influence exercée alors par l'Ancien Testament; chez les huguenots, en particulier, une atmosphère biblique imprégnait et orientait leur conduite, soutenait leurs entreprises. C. Haton rapporte que les prédicants huguenots, avant la bataille, faisaient le prêche «en chantant leurs psaumes de Marot en langue vulgaire françois» et que les guerriers partaient au combat en criant: «Victoire, victoire, l'Evangile a remporté la victoire et a vaincu la messe des papaux; canaille, canaille, vermine de pape, papaux»; et il ajoute que, de leur côté, les catholiques «se jetèrent au combat au nom de Nostre Seigneur Jésus-Christ»²⁶. Dans l'armée suédoise les prières et le chant des psaumes avaient une place importante et Gustave Adolphe donnait l'exemple d'une piété unie à la vie et à l'action quotidiennes; des chants le représentent comme le champion de la vraie foi que Dieu aide parce qu'il est le juste:

*Ich streite ja durch Gottes Kraft
Gott helf dem Gerechten.*

La puissance suédoise apporte la liberté, et Dieu aide celui qui se confie en lui:

*Gott helf uns früh und spät.*²⁷

Dans un chant populaire Gustave Adolphe est désigné comme le vainqueur de l'Antéchrist, et un tract de 1633 le montre en Judas Macchabée.

La littérature protestante – mémoires, pamphlets, poèmes – est imprégnée d'esprit biblique; les références, explicites ou implicites, aux livres de l'Ancien Testament sont innombrables et, souvent, un parallélisme est établi entre les protestants persécutés et le peuple hébreu poursuivi. Une poésie de polémique répandit l'image d'une société divisée en deux groupes, les bons et les méchants; les psaumes, en particulier, alimentèrent le lyrisme huguenot et constituèrent un instrument de propagande.

Cromwell, homme politique et guerrier, chercha aussi dans la Bible des textes justifiant ou soutenant son action; les psaumes lui fournirent des éléments propres à le rassurer et à le fortifier, et il appliqua à lui-même et à ses partisans les promesses du Dieu d'Israël. Dans la littérature camisarde les références à l'Ancien Testament sont nombreuses (Josué, Gédéon ...); la violence et le sacré s'associaient dans le langage et dans l'action. Abraham Mazel combattant camisard, évoquant un épisode de la guerre, écrit: «On tua quelques prestres et capucins, et l'église feut brûlée au chant de cette partie du psaume CXXXVII:

A sac, à sac, qu'elle soit embrasée

Et jusqu'au pied des fondements rasée.»²⁸

Ainsi, pour les protestants, l'Ancien Testament était la référence nécessaire, l'appui doctrinal: ici encore l'analogie avec les croisés du XIIe siècle apparaît clairement.

25 C. HATON, *op. cit.*, t. I, p. 509 et t. II, p. 617 et 912-913. Voir encore P. DE L'ESTOILE, *Journal pour le règne de Henri IV*, t. I, p. 569-570 et 599 où sont signalés des prodiges.

26 C. HATON, *op. cit.*, t. I, p. 308 et t. II, p. 581.

27 E. WELLER, *Die Lieder des dreissigjährigen Krieges* (Bâle, 1858), p. 227 et 230-232.

28 A. MAZEL, *Relation*, éd. Ch. Bost (Paris, 1931), p. 27. On trouve beaucoup de références à l'Ancien Testament dans les *Mémoires* de Jean Cavalier.

Les chroniqueurs des deux partis décrivent longuement les violences et les cruautés de la «misérable guerre», mais les uns et les autres condamnaient la cruauté de l'adversaire. C. Haton, à propos d'un massacre de catholiques en 1562, dénonce les «huguenotz pires que Juifs et Turcs»²⁹ et, plus loin, il parle de «la fureur et rage huguenotiques». Monluc avoue qu'il pratique la méthode de la terreur dans un combat qui est «pour la querelle de Dieu»; sa devise, *Deo duce ferro comite*, s'appliquait exactement à son comportement dans une guerre fratricide; il regardait les réformés comme cent fois pires que les Mores de Barbarie, ayant rompu les croix, les autels ...»³⁰; ailleurs il exprime son regret de tant de maux causés par la guerre et des péchés que celle-ci lui a fait commettre³¹, et il parle de «ce beau manteau de religion qui a servi aux uns et aux autres pour exécuter leurs vengeances et nous faire entremanger». Dans la guerre des Camisards, guerre idéologique, les révoltés étaient soutenus, comme le montre Emile Marion, par des manifestations millénaristes, par des révélations, par des discours prophétiques, signes qui rappellent ceux qui annoncèrent ou accompagnèrent les croisés de 1096-1099³². Michelet, qui a consacré plusieurs pages de son *Histoire de France* (XIV/17) à «l'histoire impossible et sublime» des Camisards, a bien compris les caractères d'une guerre qui n'était pas comme les autres et il a reconnu la forte influence exercée alors par la Bible (les Camisards «refaisaient» la Bible), mais sans comprendre exactement la signification de cette influence; en revanche, il a su discerner le rôle étrange joué par des enfants, instruments de la «justice éternelle», enfants inspirés guidant et fortifiant les combattants; ici encore on peut évoquer la croisade et établir, *mutatis mutandis*, une analogie avec les croisades d'enfants du XIIIe siècle.

Les guerres de religion produisent des martyrs et ceux-ci donnent à la cause défendue sa valeur suprême; le guerrier mort dans un juste combat reçoit la palme du confesseur de la foi; les protestants comme les catholiques, mais moins fréquemment, ont considéré leurs coréligionnaires morts pour «l'honneur de Dieu et la conservation des Eglises» comme des martyrs. Ceux-ci, pour Agrippa d'Aubigné, sont les champions de la foi, et le poète huguenot développe ce thème dans les *Tragiques*; Jean Cavalier parle de la préparation au martyre, terme qui se retrouve chez Elie Marion et dans les journaux camisards³³.

Le titre donné par Jean Crespin, protestant originaire d'Arras, à son grand ouvrage *Histoire des martyrs persécutés et mis à mort pour la vérité de l'Evangile depuis le temps des apôtres jusqu'à l'an 1597* est significatif. Dans ce livre consacré pour sa plus grande part aux souffrances endurées par les protestants des différents pays d'Europe persécutés pour leur foi, l'auteur se propose de montrer la «conformité des persécutions et des martyrs de ces derniers temps à ceux de la première Eglise»³⁴; dans une épître préliminaire il dénonce les moines, prêtres, «suppôts de l'Antéchrist romain», et les hérétiques tels que Anabaptistes, Epicuriens, Jésuites; il développe ensuite les «horribles confusions de ce dernier âge du monde» et il mon-

29 C. HATON, *op. cit.*, t. I, p. 209 et 251.

30 MONLUC, *op. cit.*, t. III, p. 410 et t. II, p. 555.

31 *Ibid.*, t. III, p. 408-409. Les sentiments de haine s'expriment alors souvent dans des chants de caractère historique; cf. R. DE LINCY, *Recueil de chants historiques depuis le XIIIe siècle jusqu'au XVIIIe siècle*. 2e série. *Le XVIe siècle* (Paris, 1842), p. 272, 304-307, 408-411.

32 Voir JEAN CAVALIER, *Mémoires*, éd. Puaux (Paris, 1918), p. 92-120, 173, 176 et 199, et E. LE ROY LADURIE, *Les paysans de Languedoc* (Paris, 1966), p. 333 sq.

33 Cf. *Journaux camisards. 1700-1715*, éd. P. Joutard (Paris, 1965), p. 38.

34 J. CRESPIN, *Histoire des martyrs*, préface. *L'Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au Royaume de France* (1580) traite aussi abondamment des protestants martyrs.

tre dans Rome «l'exécrable Sodome». Jean Crespin célèbre longuement dans le livre VIII la gloire des «martyrs de ce temps», des fidèles dont la mort leur vaudra d'être «transplantés au vrai jardin de délices, assavoir le Paradis»: langage proche de celui des chroniqueurs des croisades.

En présentant l'histoire des protestants du XVI^e siècle sous la forme d'un martyrologue et en montrant la parenté de ceux-ci avec les martyrs des premiers siècles, Jean Crespin retrouvait, sans qu'il s'en doutât, un thème majeur de l'idéologie de croisade: la couronne du martyr récompensant le combattant dans une guerre de caractère religieux. Dans l'historiographie protestante le thème du martyr se confond souvent avec celui du héros, du champion au service de la vérité; ainsi le roi Gustave Adolphe est représenté comme le *miles christianus*, comme le héros chrétien sans peur et sans reproche³⁵.

On retrouve donc dans les guerres de religion des XVI^e et XVII^e siècles l'attitude des chrétiens du haut Moyen Age face à l'Islam: violence des sentiments, méconnaissance de la pensée de l'adversaire et volonté de le convertir ou de l'éliminer, exaltation du martyr, références aux livres de l'Ancien Testament; à cet égard protestants et catholiques se montrent complices dans cette «misérable guerre». Le vocabulaire est significatif avec ses dénominations et ses outrances; C. Haton parle des «infidèles huguenots». Monluc des «lutheranous», et Ronsard appelle les protestants les «nouveaux chrétiens» et va jusqu'à comparer Théodore de Bèze, qu'il accuse de prêcher un Evangile armé, à Mahomet.

Les tensions, les incompréhensions et les violences allaient dans le sens d'une croisade d'un type nouveau quant à l'adversaire à combattre; l'analogie entre la croisade dirigée contre les musulmans et les guerres qui opposaient les deux confessions ne semble pas avoir été comprise par les contemporains. Monluc, s'il espère qu'un jour Français et Espagnols iront «jeter le Turc de son siège», est opposé à une croisade: «Il ne faut pas renouveler les guerres de Terre Sainte car nous ne sommes pas si dévotieux que les bonnes gens du temps passé»³⁶. Comment ne pas admirer ces scrupules chez le vieux soldat, baroudeur mêlé pendant de longues années à des guerres fratricides dans lesquelles «le beau manteau de religion faisait s'entremanger»? Ces scrupules montrent bien que l'idéal de croisade, au sens précis du terme, à savoir la volonté de libérer la Terre Sainte de la sujétion musulmane, était oublié et remplacé par les disputes confessionnelles et par des guerres de caractère politique contre les Ottomans. La papauté elle-même, sans négliger la lutte contre ceux-là, encourageait et bénissait les entreprises dirigées par des princes catholiques contre des princes ralliés à la Réforme. La lutte des Espagnols contre les «gueux» des Provinces-Unies acquit les caractères d'une guerre de religion tandis que la défaite de «l'Invincible Armada» (1588) était ressentie comme une défaite du catholicisme. A l'occasion de cette défaite Théodore de Bèze composa un poème en latin dans lequel il célèbre la jeunesse anglaise et la reine «chérie du Ciel» et établit la comparaison avec l'histoire des Hébreux lesquels mirent en fuite les ennemis impies lorsque Moïse tendait vers le ciel ses mains suppliantes³⁷.

Les guerres de religion contribuèrent à faire disparaître la croisade en tant qu'institution mais, en même temps, elles prolongèrent son idéologie en reprenant plusieurs de ses éléments et en leur redonnant une force nouvelle; l'idée de guerre juste,

35 A. WANG, *Der «miles christianus» im 16. u. 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition* (Berne, 1975), p. 179-286.

36 MONLUC, *op. cit.*, t. III, p. 149.

37 Cf. PIERRE DE L'ESTOILE, *Journal pour le règne de Henri III*, p. 590-591.

en particulier, retrouva une signification qu'elle avait perdue. Certes l'ennemi avait changé de camp et les invectives de vocables; les cris «mort aux papistes» et «mort aux huguenots» remplaçaient les appellations «Turcs sacrilèges», «ennemis de Dieu», «barbares» ... Gustave Adolphe affirmait que les Turcs n'étaient pas plus mauvais que les papistes avec leur «idolâtrie», et l'accusation d'Antéchrist (*satellites Antechristi*) lancée aux musulmans par les croisés du XIIe siècle était reprise par les réformés du XVIe siècle. Jean Crespin voyait dans le pape «l'Antéchrist romain» et Agrippa d'Aubigné le désignait comme «Antéchrist soulé de vengeances et de plaie». Un tel climat passionnel où la religion était l'origine et la fin des combats favorisait la résurgence de l'idéologie de «guerre sainte». Et le roi de Suède ne pensait certainement pas parler un langage de croisé quand il déclarait à ses généraux avant une bataille: «Vous pourrez dorénavant conquérir les biens temporels en même temps que les biens spirituels.»³⁸

Les changements intervenus dans la situation politique n'avaient pas détruit, mais amoindri le sentiment d'une appartenance commune à la Chrétienté, terme qui apparaît encore dans les textes du XVIe siècle. De ce point de vue il y avait décalage entre l'attitude des princes et les sentiments collectifs, décalage qui explique la confusion dans les esprits comme dans les alliances politiques. Toutefois, en beaucoup de circonstances, il y avait similitude dans les attitudes morales et dans l'idéal politique; à cet égard, on peut dire que les frères ennemis «demeuraient proches les uns des autres et se ressemblaient»³⁹. Monluc, en 1521, mettait en évidence la rivalité de Charles Quint et de François Ier: «... ces deux grands princes ennemis jurés et envieux de la grandeur l'un de l'autre»; or, à cette date, le pape demandait à l'empereur de combattre et les Turcs et les protestants, tâche qui dépassait ses seules forces. La violence apparaissait aux catholiques et aux réformés comme le seul moyen capable d'apporter une solution aux «troubles», et Montaigne (*Essais*, II, 11) n'était pas écouté quand il dénonçait «la licence de nos guerres civiles».

38 CHARVERIAT, *op. cit.*, t. II, p. 106. Dans les guerres de religion aux Pays-Bas l'esprit de guerre sainte se manifesta aussi.

39 J. DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme*. Coll. «Nouvelle Clio», No 30 (Paris, 1973), p. 377.