

Entre *guerre sainte* et *guerre juste*

Arguments religieux et légitimation de la guerre pendant la deuxième moitié du XVI^e et au début du XVII^e siècle

Monique WEIS

Les deux concepts de *guerre sainte* et de *guerre juste* reviennent régulièrement sur le devant de la scène lorsqu'il s'agit d'évoquer les violences collectives de notre époque. Pour comprendre ces notions aux échos très actuels, il faut remonter dans le temps, non pas à leurs origines lointaines, mais à un moment-clé de leur histoire.

Le XVI^e siècle est à bien des égards une époque-charnière pour les pays européens. Ceux-ci connaissent alors de profondes mutations religieuses, politiques et économiques, à commencer par les Réformes protestantes et catholique, les progrès de la centralisation étatique et la formation des empires coloniaux. Les assises idéologiques de la société, notamment les systèmes de légitimation du pouvoir, s'en trouvent modifiées. De nouveaux discours sur la guerre et sur sa légitimité émergent dans la foulée ¹.

La première partie de cette étude présente brièvement quelques théories modernes de la *guerre juste*. La deuxième partie, plus longue, s'attardera sur la place que les arguments religieux ont tenue dans les tentatives de justification de la guerre à cette époque. Je pars du principe que les deux volets, le théorique et le pratique, ont évolué en constante interaction, faisant miens les appels de Quentin Skinner à une collaboration plus étroite entre historiens du politique et historiens de la pensée politique :

« En replaçant ces textes classiques dans leur contexte idéologique propre, on pourra peut-être décrire de manière plus réaliste comment se conduisait dans les faits la pensée politique sous ses diverses formes anciennes. (...) Cette approche est à même de fournir un commencement d'histoire des théories politiques qui posséderait un caractère réellement historique. (...) On constate souvent que les politologues attribuent un rôle assez marginal aux idées et principes politiques dans l'explication du comportement politique. Il est tout aussi clair que, tant que les historiens de la pensée politique se borneront à interpréter un canon de textes classiques, il restera difficile

de resserrer les liens entre théorie politique et vie politique. Mais s'ils parviennent à se considérer comme penseurs de l'idéologie, il pourrait être possible d'entrevoir en quoi l'explication du comportement politique dépend de l'étude des idées et principes politiques, et ne saurait valablement être entreprise sans y faire référence »².

Les conceptions modernes de la guerre juste

La notion de *guerre juste* renvoie à un des courants les plus anciens de la réflexion sur la guerre, celui qui considère que certaines guerres sont justifiées et d'autres non³. Cette attitude est à mi-chemin entre le pacifisme, qui affirme qu'aucune guerre n'est justifiée, et le réalisme, pour lequel aucune guerre n'est injuste parce que l'évaluation morale n'y a pas sa place. Elle sous-tend aujourd'hui la politique internationale de la plupart des Etats du monde. Elle nourrit aussi la doctrine de l'Eglise catholique et des autres confessions chrétiennes.

La théorie de la *guerre juste* comporte généralement deux parties. La première partie (*jus ad bellum* ou droit de la guerre) répond aux questions suivantes : quelles sont les bonnes raisons qui justifient le recours aux armes ? Quelles conditions préalables doivent être remplies pour qu'une guerre puisse être jugée juste ? La deuxième partie (*jus in bello* ou droit dans la guerre) traite de la manière de faire la guerre, des règles à respecter pour que la guerre reste juste. Il s'agit notamment de veiller à la proportionnalité entre fins et moyens et à la distinction entre combattants et non-combattants.

Francisco Suárez et Hugo Grotius sont les principaux théoriciens modernes de la *guerre juste*. Tous les deux prennent comme point de départ de leur raisonnement les grandes questions de leur époque : le comportement à adopter face aux Indiens et à leurs traditions propres, d'une part, et les conflits confessionnels qui ont déchiré l'Europe au XVI^e siècle, d'autre part. Ils s'attèlent au début du XVII^e siècle à synthétiser, à objectiver et surtout à laïciser les normes de la guerre. Contrairement aux penseurs médiévaux, ils ne considèrent plus que des raisons religieuses peuvent justifier le recours à la force armée. Sous leur plume, la *guerre juste* prend donc définitivement ses distances par rapport à la *guerre sainte*.

Suárez et Grotius ont pu compter sur le travail de défrichage de prédécesseurs moins illustres. Un des premiers à affirmer que la différence de religion ne peut être une cause de juste guerre est Francisco de Vitoria dans son *De Jure Belli* de 1539⁴. Comme Las Casas et d'autres théologiens espagnols de son époque, il a beaucoup réfléchi aux limites que ne doivent pas outrepasser les Européens dans les colonies d'Amérique. Ses idées sur la *guerre juste*, tel le refus de légitimer la conquête espagnole par la conversion des Indiens, trouvent leur origine dans une théorie de la souveraineté qui distingue déjà le temporel du religieux. La suprématie politique revient aux Espagnols, mais les populations indigènes doivent bénéficier d'une certaine autonomie en matière de religion.

Le théologien et juriste espagnol Francisco Suárez est le penseur le plus original de la *seconde scolastique*, un mouvement qui s'épanouit après le concile de Trente⁵. Sa pensée morale s'élabore en constante référence à Thomas d'Aquin, sous la forme de commentaires qui sont bien davantage que de simples tentatives d'explicitation. Son œuvre majeure, *De Legibus*, est éditée en 1612, d'après les cours professés à

l'Université de Coïmbra entre 1601 et 1603. Parmi les apports substantiels de Suárez à la pensée politique moderne, il faut signaler sa conception de la communauté internationale et des règles auxquelles celle-ci doit se conformer ⁶.

Suárez ne partage pas la nostalgie unitaire d'un Vitoria ; pour lui, l'existence de nombreux Etats va de soi. Il récuse le modèle de la *monarchie universelle*, hérité du moyen âge et encore très présent dans les projets politiques de son époque. Or, si les Etats sont des entités souveraines, ils ne se suffisent pas à eux-mêmes. Ils ont, au contraire, besoin l'un de l'autre, pour des raisons d'utilité et de mieux-être.

En partant de ce constat, Suárez pose les bases du nouveau *jus gentium* ou droit des gens, un véritable droit international qui ne régit plus seulement le droit à l'intérieur des nations, mais aussi et surtout le droit entre les nations. Il ne s'agit pas de lois naturelles, c'est-à-dire de préceptes immuables d'origine divine, mais d'un droit positif, humain et changeant. Celui-ci naît de la puissance de juridiction que le genre humain possède sur lui-même. Il s'exprime dans les coutumes que les Etats observent unanimement dans leurs rapports mutuels. En fait notamment partie le droit de se défendre en cas d'agression.

Les développements de Suárez sur le droit de la guerre se trouvent surtout dans son traité *De Bello*, paru à titre posthume en 1621. Comme chez Vitoria, la religion ne figure pas parmi les causes possibles de la *guerre juste*. Suárez préconise lui aussi l'autonomie religieuse pour les peuples païens, en d'autres termes, un certain degré de séparation entre le domaine du politique et celui du religieux.

Le théologien et juriste hollandais Hugo de Groot, dit Grotius, se distingue d'abord par sa polyvalence ; il est à la fois homme de réflexion et homme d'action ⁷. Sa charge de conseiller auprès de Jan van Oldenbarnevelt fait de lui un protagoniste des querelles politico-religieuses. Grotius choisit l'exil en France ; c'est là que paraît en 1625 son ouvrage majeur, *De Jure Belli ac Pacis*, le Droit de la Guerre et de la Paix.

Ce long traité inaugure la division du droit de la guerre en deux grandes parties : Pour quelles raisons faire la guerre ? Qu'est-ce qui est permis dans la guerre ⁸ ? La principale raison de la *guerre juste* selon Grotius est la légitime défense, l'obligation physique et morale de se défendre lorsqu'on est attaqué et aussi de riposter à la violation de certains droits, notamment ceux liés à la propriété. Cette forme de guerre découle donc d'un droit de justice que l'on est obligé d'imposer par la force ; elle est punitive et réparatrice.

Grotius exclut la guerre préventive qui chercherait à neutraliser au préalable d'éventuels ennemis. Quant à la guerre de conquête, elle porte toujours atteinte aux droits d'autrui et elle se cache souvent sous de faux prétextes. La condamnation de l'Empire romain et de tous les prolongements modernes de son projet de domination du monde, à commencer par les ambitions universalistes de la papauté et des Habsbourg, s'inscrit dans cette logique. Grotius range aussi parmi les guerres injustes la résistance armée du peuple contre son souverain pour la simple raison qu'elle viole les droits de la souveraineté. Il récuse donc les positions tyrannicides élaborées au cours du XVI^e siècle.

Au cœur de la théorie de Grotius se trouve la distinction entre le droit naturel et le droit divin positif, inhérent à telle ou telle religion. Parce qu'il relève du droit

naturel, le *jus gentium* de Grotius se veut commun à tous les peuples, valable partout, en temps de guerre comme en temps de paix, indépendamment de la religion et sans privilège de telle ou telle foi. En conséquence, les traités conclus avec des païens ou des hérétiques ont la même valeur que ceux conclus avec des coreligionnaires.

La communauté des nations a pour cadre de référence commun la *religion naturelle* ; celle-ci détermine aussi les limites de la *guerre juste*. Le dénominateur commun des croyants de toute obédience, c'est-à-dire la base de la *religion naturelle*, c'est le respect de Dieu, un être supérieur aux attributs assez vagues. Grotius autorise la répression de l'athéisme considéré comme impiété. Mais il exclut tout motif de guerre fondé sur le seul droit divin positif ; il condamne ainsi les guerres entreprises pour punir des hérétiques ou pour convertir des non-chrétiens :

« Mais ceux-là agissent avec la plus grande iniquité, qui emploient les supplices contre les personnes qui tiennent la loi du Christ pour vraie, mais qui doutent ou errent sur quelques points soit en dehors de la loi, soit paraissant avoir dans la loi un sens ambigu, et non expliqués par les anciens chrétiens de la même manière. (Livre II, chapitre XX, Des peines, paragraphe 50). Et il ne faut pas admettre les prétextes que toutes les nouveautés sont à craindre, surtout les assemblées ; car ni on ne doit craindre les doctrines, quoique nouvelles, si toutefois elles conduisent à tout ce qui est honnête et à l'obéissance due aux supérieurs, ni on ne doit suspecter les assemblées d'hommes de bien, et qui ne cherchent pas à se cacher, à moins d'y être forcés. (...) Ceux qui sévissent contre de telles gens sont eux-mêmes dans le cas de pouvoir être punis justement » (Livre II, chapitre XX, Des peines, paragraphe 49) ⁹.

Cela revient en fait à nier toute autorité politique aux différentes Eglises. Il s'agit d'éviter que les normes du droit divin positif, dont les autorités ecclésiastiques sont les interprètes, ne se superposent au droit naturel qui doit régir les relations entre les nations. Pour que la paix soit maintenue ou rétablie au niveau international, les Eglises doivent renoncer à toute intervention dans les conflits entre Etats. On retrouve ici la nécessité d'une séparation entre politique et religion, véritable clé de voûte des théories modernes de la *guerre juste*.

Ce tour d'horizon des conceptions théoriques de la *guerre juste* au début de l'époque moderne n'est évidemment pas complet. Toutes les grandes théories de la souveraineté, si nombreuses à éclore pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle, mériteraient le détour. Définir la nature du pouvoir et ses limites, c'est aussi répondre, de manière indirecte, aux questions du pourquoi et du comment de la guerre, c'est-à-dire du recours légitime à la violence armée.

Mais il nous faut revenir aux réalités complexes qui ont inspiré ces créations de l'esprit. Comment des décennies marquées par les déchirements confessionnels ont-elles pu aboutir à une conception aussi sécularisée de la guerre ? Et jusqu'à quel point et avec quel décalage les nouvelles idées politiques ont-elles contribué à changer la nature des conflits militaires et des arguments idéologiques mis en avant pour les justifier ?

Les guerres *de religion* : esprit de croisade et émergence de la raison politique

La guerre est un phénomène omniprésent dans l'Europe du XVI^e siècle : aux affrontements militaires entre les grands Etats européens viennent s'ajouter les guerres intermittentes contre le Turc en Méditerranée et en Europe orientale, ainsi que les guerres de conquête et de colonisation dans les territoires extra-européens. Mais il y a aussi les guerres civiles, qui sont soit des affrontements entre deux factions rivales au sein d'un même Etat (France), soit des guerres menées contre une partie de la population en révolte (Pays-Bas).

Dans tous ces types de conflits, la religion peut jouer un rôle déterminant, comme cause réelle et, surtout, comme argument servant à justifier le recours aux armes ¹⁰. Toutes les guerres font en effet l'objet de tentatives de légitimation de la part des différents acteurs en présence. Distinguer les causes réelles d'une guerre et les causes invoquées pour la justifier permet d'ailleurs d'éviter les malentendus sur le pourquoi de la guerre, dans le passé comme aujourd'hui. La place de choix que tiennent les aspects religieux dans les conflits du XVI^e siècle est évidemment une conséquence de la division confessionnelle de l'Europe. En quoi la Réforme a-t-elle changé la manière de concevoir la guerre ?

L'attitude des penseurs protestants à l'égard de la guerre est en nette rupture avec la tradition pacifiste des humanistes. Un des principaux points de divergence entre Erasme et Luther peut se résumer ainsi : alors que le premier s'oppose à toute forme de guerre au nom du message évangélique, le dernier défend la théorie dite *des deux glaives*, c'est-à-dire la coopération, nécessaire et bénéfique, entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel ¹¹.

La position de Luther se raidit au fur et à mesure qu'il se rapproche des princes gagnés à sa cause et qu'il se met à défendre l'autorité politico-religieuse de ceux-ci face aux insurrections populaires. A partir des années 1530, un fossé grandissant sépare ses idées du pacifisme idéaliste adopté par toute une frange de la Réforme radicale, des anabaptistes non violents à d'autres penseurs dissidents. Pour justifier le recours des détenteurs du pouvoir légitime à la force armée, Luther fait appel aux citations bibliques. Le pouvoir de glaive des princes existe grâce à la volonté de Dieu ; il doit donc être au service de celle-ci :

« Avant toutes choses, il nous faut fournir la preuve indiscutable du pouvoir temporel ; le glaive existe par la volonté ordonnatrice de Dieu. Voici les paroles qui en sont le fondement (Paul, *Romains*, XIII, 1) : *Que toute personne soit soumise au pouvoir et aux autorités. Car il n'y a pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu. Tout pouvoir qui existe est institué par Dieu. Celui qui résiste à l'autorité s'oppose à l'autorité que Dieu a établie. Ceux qui s'opposent à l'ordre divin attireront sur eux le jugement* » (*Traité sur l'autorité civile, Von weltlicher Obrigkeit*, 1523) ¹².

La plupart des autres réformateurs, à commencer par Zwingli et Calvin, adoptent des points de vue très proches de ceux de Luther en ce qui concerne la guerre, son bien-fondé et ses dimensions religieuses ¹³. Quant à l'attitude officielle de l'Eglise catholique post-tridentine, elle n'est pas fondamentalement différente. Tous estiment que l'usage de la force se justifie pour lutter contre les hétérodoxes, et donc que la guerre pour motifs religieux est une *guerre juste*. Comment s'étonner que les divisions

religieuses du XVI^e siècle aient abouti à des affrontements confessionnels de grande envergure ?

La part du facteur religieux dans les guerres dites *de religion* fait depuis longtemps l'objet de débats entre historiens ¹⁴. Certes, les éléments confessionnels ont joué un rôle déterminant dans les guerres civiles françaises, qui ont été à bien des égards une suite d'affrontements entre des *guerriers de Dieu*, pour utiliser la formule de Denis Crouzet ¹⁵. Il en est de même pour certains conflits du XVII^e siècle, telles la guerre de Trente ans et la guerre civile anglaise ¹⁶.

Mais les dissensions religieuses n'expliquent pas à elles seules le déclenchement et la poursuite des hostilités. Des facteurs confessionnels, politiques et socio-économiques interagissent dans tous ces conflits, au point de devenir difficiles à dissocier, voire indissociables. Plutôt que de guerres *de religion*, il faudrait d'ailleurs parler, avec Georges Livet, de *guerres idéologiques* ¹⁷.

Qu'est-ce qu'une guerre *de religion* ? Quels sont ses attributs les plus évidents ? Peu d'historiens ont posé ces questions pourtant essentielles de manière systématique. La grande diversité des conflits d'inspiration confessionnelle en Europe y est certainement pour beaucoup.

Le terme allemand de *Religionskrieg* n'apparaît qu'à la fin des années 1540, à l'occasion de la guerre de Smalkalde de Charles Quint contre les princes protestants du Saint Empire. Son équivalent en français n'est utilisé qu'au cours de la première guerre civile en France, c'est-à-dire pendant les années 1560 ¹⁸.

Selon Konrad Repgen, il y a guerre *de religion* lorsqu'au moins un des belligérants se réclame de la religion pour justifier une action militaire ¹⁹. Il faut donc tenir compte de la légitimation des conflits pour confirmer ou infirmer leur appartenance à la catégorie des guerres *de religion*.

Les guerres *de religion* présentent une différence majeure avec la croisade, la forme traditionnelle de la *guerre sainte* : désormais, il ne s'agit plus de conquérir ou de reconquérir des terres au nom de la seule religion, mais de sauvegarder et d'étendre par la force des armes la zone d'influence de telle ou telle confession. Dans les entreprises de propagande que déploient les camps confessionnels rivaux, le recours aux arguments religieux obéit à des règles inédites ; il est beaucoup moins cohérent et moins univoque qu'à l'époque des croisades. La religion n'est souvent qu'un élément parmi d'autres et ses liens avec des raisons d'une autre nature sont parfois très étroits.

Prenons l'exemple de la Révolte des Pays-Bas ²⁰. Dès les premières années, un volet important de l'opposition à Philippe II se réclame clairement d'une cause confessionnelle en exigeant la liberté de culte pour les communautés réformées. Les calvinistes des Pays-Bas n'hésitent d'ailleurs pas à faire appel à l'aide militaire de leurs coreligionnaires en France, en Empire et en Angleterre.

Mais leurs discours reprennent aussi des éléments qui dépassent l'argumentation confessionnelle, entre autres l'urgence de résister par les armes à un roi devenu tyran qui ne se soucie plus du bien-être de ses sujets. Cette idéologie de la révolte légitime rejoint, dans ses formes les plus radicales, les théories *monarchomaques* mises au point par des penseurs huguenots comme Hotman ou Duplessis-Mornay ²¹. Plus tard,

les catholiques intransigeants, ceux de la Ligue en France comme ceux d'Angleterre, se réclameront du même droit à la rébellion contre le souverain indigne ²².

La Révolte des Pays-Bas montre aussi que l'invocation explicite d'arguments religieux n'est pas toujours partagée par les différents belligérants. Philippe II estime évidemment qu'en luttant contre ses sujets hérétiques, il remplit un devoir sacré ²³. Mais il ne s'en vante pas ouvertement : dans ses correspondances avec les princes du Saint Empire, il n'est pas beaucoup question des motivations religieuses de l'insurrection. Le roi d'Espagne et ses gouverneurs généraux utilisent, au contraire, un discours très diplomatique pour légitimer la répression des troubles des Pays-Bas :

« Que sa majesté avoit a son grand regret et desplaisir entendu, ne doubtant aussi sa majesté qu'il serait desia venu en notice lesdits deux Princes Electeurs, quelz des-honestes practiques conspirations sont menees par aulcuns gens malicieux et pervers, ne cherchant aultre que inquietude et perturbation de la paix, assez temerairement et insolentement et contre tous polices, ordonnances, droictz, honnesteté et equité, ensamble alencontre de leur debvoir, feaulte, serment, reverences et obediencie quilz doibvent et sont tenuz de porter a sa majesté comme a leur vray et naturel prince et supprime magistrat, et ce sans raison ou occasion quelconque, ne tendans a aultre chose que a leur propre advantaige et prouffit, qu'est tant seulement fondé a pilleries, saccagemens et de faire oultrage, offenses et griefz aulx innocens et paisibles subiectz, en donnant par ce ouverture a la rebellion et desobeissance que emporte scandale et punition, dont desia sont ensuyvy et meuz grandz troubles et comotions fort prejudicables et passees siavant que, considerant ce que dessus avecq toutes ses circonstances, il estoit a craindre qu'ilz ne se vouldroient contenter de tout ce, (...) Quoy consideré avecq plusieurs aultres raisons et eminens meuvemens (lesquels pourroient facilement examiner lesdits seigneurs Electeurs), sa majesté ne scavoit plus longuement dissimuler quant aux susdites insolences et indeues menees. A cause dequoy sa majesté fust necessairement constraincte et occasionnee de penser aux moyens par lesquelz, en cas que l'extremité le requereroit, sa majesté pourroit rencontrer ce feu, toutesfois contre son gré, et vouloir par main forte, ce que (prenans sa majesté Dieu en tesmoignage) ne scauroit advenir sans le tres grand desplaisir, douleur et regret de sadite majesté, la paisibilité de laquelle estoit indubitablement assez cogneue a tous » (Philippe II aux électeurs de Saxe et de Brandebourg, 22 août 1566) ²⁴.

Les actions militaires qui se préparent contre les insurgés sont présentées comme une guerre de légitime défense contre la rébellion. Celle-ci ne peut être que coupable puisqu'elle s'attaque à la souveraineté instituée par Dieu. Cette argumentation est de nature à mettre d'accord tous les détenteurs de pouvoir, au-delà des divergences confessionnelles. Charles Quint avait déjà eu recours à des arguments similaires pour justifier la guerre de Smalkalde de 1545, un conflit que ses adversaires protestants et le pape considéraient, quant à eux, comme une véritable guerre *de religion* ²⁵.

Dans d'autres lettres envoyées à ses correspondants allemands pendant la Révolte des Pays-Bas, la diplomatie espagnole affirme que, selon elle, le recours à des arguments religieux n'est qu'un stratagème diabolique par lequel ses adversaires tentent de se dédouaner de leurs actes ignobles. La religion ne serait qu'un prétexte permettant de masquer les vraies motivations des insurgés, à savoir la recherche de gains personnels et un goût pervers pour les situations de troubles.

Un des paradoxes fondamentaux de la deuxième moitié du XVI^e et du début du XVII^e siècle réside dans le fait que les guerres dites *de religion* sont un moment-clé dans l'histoire de la sécularisation des affaires de la *res publica*. Elles conduisent en effet à l'émergence d'une nouvelle forme de paix, la paix de religion. Certains de ces compromis confessionnels marquent profondément, et parfois pour longtemps, les structures institutionnelles des Etats qui les adoptent et les mentalités des sociétés qu'ils visent à pacifier.

Il en est ainsi de la Paix d'Augsbourg de 1555 pour le Saint Empire et de l'Edit de Nantes de 1598 pour la France. Les deux traités mettent en place des équilibres savants qui sont censés garantir la coexistence pacifique entre confessions rivales. Ils tiennent à l'écart les minorités radicales qui mettent en cause l'ordre social et la hiérarchie des pouvoirs. Au cœur de ces paix de religion, on retrouve le renforcement de l'autorité des princes dans les domaines religieux et ecclésiastique, mais aussi une certaine séparation du politique et du religieux, une *autonomisation de la raison politique* par rapport aux intérêts confessionnels, pour reprendre les termes d'Olivier Christin ²⁶.

Les réponses juridiques à la division religieuse et aux affrontements qui en découlent se doublent de nombreuses réflexions théoriques. Celles-ci s'expriment souvent par le biais de pamphlets et d'autres écrits polémiques, des sources que la philosophie politique a trop longtemps négligées. Il y a notamment les écrits du parti des *Politiques* en France, dont le représentant le plus connu est Michel de l'Hospital ²⁷. Ces catholiques modérés sont partisans d'un règlement politique capable de rétablir et de préserver la paix interne malgré les divisions religieuses.

Dans le Saint Empire, les théories iréniques, qui visent à réconcilier les différentes confessions d'un point de vue théologique et ecclésiastique, cèdent peu à peu la place à des projets plus réalistes, adaptés à la scission désormais irrémédiable des Allemagnes en des camps confessionnels rivaux. Selon Lazarus von Schwendi, conseiller de l'empereur Maximilien II, il ne peut y avoir de paix civile durable sans une paix religieuse équitable, fondée sur l'équilibre des rapports de force confessionnels et placée sous la protection impériale ²⁸. A la fin du XVI^e siècle, le Saint Empire devient aussi, aux côtés des Italies, un des laboratoires de la notion de raison d'Etat, qui inspirera la politique européenne tout au long du XVII^e siècle et bien au-delà ²⁹.

Alors que la guerre de Trente ans, la dernière et la plus grande des guerres *de religion*, est encore à venir, des appels à une paix durable au niveau européen se font aussi déjà entendre. Dès la deuxième moitié du XVI^e siècle, on redéfinit l'idéal de l'unité européenne pour mieux répondre aux nouvelles données de la division religieuse.

Certains idéalistes revendiquent l'idée que la reconnaissance d'un certain degré de liberté de culte et de liberté de conscience un peu partout en Europe permettrait d'éviter de nouveaux conflits confessionnels ³⁰. Mais l'argument fédérateur qui revient dans beaucoup d'écrits de l'époque a une connotation bien plus cynique : les chrétiens doivent surmonter leurs différends et s'associer pour mieux combattre leur ennemi commun qu'est le Turc. Il n'y a rien de mieux pour cimenter la cohésion européenne que de brandir la menace ottomane.

Ces appels à l'union chrétienne contre l'empire des *Infidèles* ne sont pas neufs : Philippe II s'en est constamment servi dans ses correspondances avec les princes allemands pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle. La peur du Turc a par ailleurs été un élément de cohésion important dans les Allemagnes de l'après 1555³¹. Quelques décennies plus tard, le *grand dessein* de Sully s'inscrit encore dans la même lignée :

« Afin de faire connoistre qu'il y pouvoit avoir, voire qu'en effet il y eust tousjours eu à l'advenir une bonne et parfaite union, intelligence et loyale correspondance entre tous les potentats de la chrestienté d'Europe, et qu'ils fussent entrez en une ferme resolution de n'avoir jamais querelles, dissensions, differends ny altercations, il avoit semblé nécessaire d'establiir un tel ordre en leurs affaires communes, qu'ils pussent tousjours entretenir et, en effet, entretinssent des guerres continuelles contre les Infidelles, afin de pouvoir par ce moyen décharger leurs Estats de leurs mauvaises humeurs, par la composition des grandes armées qui seroient necessaires d'estre entretenuës par chacun potentat, capables non seulement de conserver, mais d'augmenter l'estenduë de la chrestienté » (*Mémoires des sages et royales æconomies d'Estat, domestiques, politiques et militaires de Henri le Grand, 1638*)³².

Dans le contexte des guerres contre les Ottomans, ennemi commun de tous les chrétiens et menace suprême pour la chrétienté, les réminiscences du thème de la croisade continuent à nourrir le discours idéologique³³. Mais ce genre littéraire très particulier que sont les écrits de combats comporte aussi des slogans qu'il ne faut pas toujours prendre à la lettre et des effets de rhétorique dont il faut relativiser la portée réelle³⁴. Là aussi, les arguments utilisés pour légitimer le recours aux armes évoluent dans le sens d'une certaine sécularisation. Le Turc est de moins en moins stigmatisé comme l'Infidèle par excellence. Au XVII^e siècle, il est plutôt qualifié de barbare sanguinaire, avant de devenir, au XVIII^e siècle, l'incarnation du despote.

Conclusions

Tout au long de la deuxième moitié du XVI^e siècle et jusqu'au début du XVII^e siècle, les notions de *guerre sainte* et de *guerre juste* coexistent dans les discours idéologiques sur la guerre. Les sociétés européennes passent d'abord par une phase de confessionnalisation de leurs priorités. Suite à la Réforme et à la division confessionnelle de l'Europe, les arguments religieux font, pour un certain temps, leur retour dans les discours sur la guerre. L'idéal de la croisade reste très présent dans les mentalités collectives, surtout dans le cadre des affrontements avec l'Empire ottoman.

Mais les guerres causées par la fragmentation religieuse de l'Europe changent aussi en profondeur la manière de voir et de légitimer la guerre. Le dégoût suscité par ces conflits très violents et la nécessité de trouver des solutions de compromis viables conduisent à l'abandon définitif de l'idéal de la *guerre sainte* au profit d'une version sécularisée de la *guerre juste*. Grotius en fera la pierre angulaire de son traité sur le droit de la guerre et de la paix, à la suite d'un Vitoria ou d'un Suárez. La toile de fond devant laquelle émergent les idées nouvelles est celle d'une lente mais indéniable sécularisation du politique, à la fois au niveau des relations internationales et à l'échelle des différents Etats européens.

Selon certains, cette mutation serait propre à la zone d'influence du christianisme ³⁵. L'islam n'aurait pas connu un tel glissement de priorités, ce qui expliquerait que dans la tradition musulmane, le *djihad*, la *guerre sainte*, serait toujours considéré comme une *guerre juste*, voire comme la *guerre juste* par excellence. D'autres auteurs, qui ont étudié l'évolution parallèle des notions de *guerre sainte* et de *guerre juste* dans les deux cultures, amènent à nuancer ces propos et à ne pas projeter de manière hâtive les questions du présent sur le passé ³⁶.

Notes

¹ Voir les réflexions générales de : J. CORNETTE, *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, Paris, Payot, 2000 (1993), p. 119-149.

² Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001 (Cambridge University Press, 1978), p. 9-10.

³ Pour une définition générique et contemporaine : Chr. W. MORRIS, « Guerre et Paix », dans M. CANTO-SPERBER (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2004 (1996), 1, p. 799-808.

⁴ J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARIA, *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 ; G. LIVET, *Guerre et Paix de Machiavel à Hobbes*, Paris, Armand Colin, 1972, p. 202 ; P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1951, p. 454-472.

⁵ V. AUBIN, « Suárez Francisco, 1548-1617 », dans M. CANTO-SPERBER (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, op. cit.*, 2, p. 1876-1880.

⁶ P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle, op. cit.*, p. 617-660.

⁷ C. LARRÈRE, « Grotius, 1583-1645 », dans M. CANTO-SPERBER (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, op. cit.*, 1, p. 793-798.

⁸ D. JANSSEN, « *Bellum iustum und Völkerrecht im Werk des Hugo Grotius* », dans H. LADEMACHER, S. GROENVELD (éd.), *Krieg und Kultur. Die Rezeption von Krieg und Frieden in der Niederländischen Republik und im Deutschen Reich 1568-1648*, Munster, Waxmann, 1998, p. 132-141 ; P. HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, PUF, 1983.

⁹ H. GROTIUS, *Le Droit de la Guerre et de la Paix* (1625), traduction de P. Pradier-Fodéré (1867), édité par D. Alland et S. Goyard-Fabre, Paris, PUF, 1999, p. 537-539.

¹⁰ K. REPGEN, « *Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie* », *Historische Zeitschrift*, 241, 1985, p. 27-49.

¹¹ J.-M. PAUL, « *Humanisme et Réforme. La guerre et la paix chez Luther et Erasme* », dans SOCIÉTÉ ANGEVINE DE PHILOSOPHIE (éd.), *Penser la Guerre. Penser la Paix*, Paris, Editions Pleins Feux, 2001, p. 25-42 ; J.-C. MARGOLIN (éd.), *Guerre et Paix dans la pensée d'Erasmus de Rotterdam*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973.

¹² Cité d'après : G. LIVET, *Guerre et Paix de Machiavel à Hobbes, op. cit.*, p. 117.

¹³ Voir par exemple l'ouvrage de O. BANGERTER, *La pensée militaire de Zwingli*, Berne, Verlag Peter Lang, 2003.

¹⁴ Voir à titre d'exemple la controverse sur la nature des guerres civiles française du XVI^e siècle dans : M. P. HOLT, « *Putting Religion back into the Religious Wars* » et « *Putting History back into the Religious Wars* », *French Historical Studies*, 19, 1996, p. 524-551 et p. 853-861. Voir aussi : M. WAGNER, « *Kreuzzug oder Klassenkampf ? Zur Sozialgeschichte der französischen Religionskriege im späten 16. Jahrhundert* », *Zeitschrift für historische Forschung*, 25, 1998, p. 85-110.

¹⁵ D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, 2 vol. Paris, Champ Vallon, 1990. Voir aussi : D. EL KENZ et Cl. GANTET, *Guerres et paix de religion en Europe, 16^e et 17^e siècles*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 85-89.

¹⁶ Voir notamment : D. EL KENZ et Cl. GANTET, *Guerres et paix de religion en Europe, 16^e et 17^e siècles, op. cit.*, p. 121-132 et p. 140-149. Pour une étude comparative de la France et de l'Angleterre : J. SPROXTON, *Violence and Religion : Attitudes towards Militancy in the French Civil Wars and the English Revolution*, Londres/New York, Routledge, 1994.

¹⁷ G. LIVET, *Guerre et Paix de Machiavel à Hobbes, op. cit.*, p. 36-37.

¹⁸ K. REPGEN, « *What is a Religious War ?* », dans E. K. KOURI, T. SCOTT (éd.), *Politics and Society in Reformation Europe. Essays for Sir Geoffrey Elton*, Londres, Macmillan, 1987, p. 318-323.

¹⁹ *Ibid.*, p. 313.

²⁰ Pour les aspects idéologiques : M. VAN GELDEREN, *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 ; N. MOUT, « *Van arm vaderland tot eendrachtige republiek : de rol van politieke theorieën in de Nederlandse Opstand* », *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 101, 1986, p. 345-365.

²¹ Voir de manière générale : R. N. KINGDON, « *Le calvinisme et la théorie de la résistance, 1550-1580* », dans J. H. BURNS (éd.), *Histoire de la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1997 (1991), p. 175-198 ; M. YARDENI, « *French Calvinist Political Thought, 1534-1715* », dans M. PRESTWICH (éd.), *International Calvinism 1541-1715*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 315-337.

²² J. H. M. SALMON, « *La théorie catholique de la résistance, l'ultramontanisme et la réponse royaliste, 1580-1620* », dans J. H. BURNS (éd.), *Histoire de la pensée politique moderne, op. cit.*, p. 199-229.

²³ Voir à ce sujet : M. WEIS, *Les Pays-Bas espagnols et les Etats du Saint Empire (1559-1579). Priorités et enjeux de la diplomatie en temps de troubles*, Bruxelles, Editions de

l'Université de Bruxelles, 2003 ; M. WEIS, « Les archives de la Secrétairerie d'Etat allemande : une source précieuse pour l'étude du discours officiel sur les troubles des Pays-Bas au XVI^e siècle », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 76, 1998, p. 357-369.

²⁴ Archives générales du Royaume (Bruxelles), Secrétairerie d'Etat allemande, n° 122, fol. 161-162. Publication dans : M. WEIS, *Légitimer la répression des troubles. Les correspondances du pouvoir espagnol avec les princes allemands au début de la Révolte des Pays-Bas (1566-1568)*, Bruxelles, Archives générales du Royaume, 2003, p. 43-44.

²⁵ K. REPGEN, « What is a Religious War ? », dans E. K. KOURI, T. SCOTT (éd.), *Politics and Society in Reformation Europe, op. cit.*, p. 320-322.

²⁶ O. CHRISTIN, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997.

²⁷ Voir notamment : T. WANEGFFELEN (éd.), *De Michel de l'Hospital à l'Edit de Nantes. Politique et Religion face aux Eglises*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2002. De manière générale : A. JOUANNA, « Idéologies de la guerre et idéologies de la paix en France dans la seconde moitié du XVI^e siècle », dans M. YARDENI (éd.), *Idéologie et Propagande en France*, Paris, Picard, 1987, p. 87-98.

²⁸ Th. NICKLAS, *Um Macht und Einheit des Reiches. Konzeption und Wirklichkeit der Politik bei Lazarus von Schwendi (1522-1583)*, Husum, Matthiesen, 1995.

²⁹ J. ENGELBRECHT, « Staat, Recht und Konfession. Krieg und Frieden im Rechtsdenken des Reiches », dans H. LADEMACHER, S. GROENVELD (éd.), *Krieg und Kultur. Die Rezeption von Krieg und Frieden in der Niederländischen Republik und im Deutschen Reich 1568-1648*, Munster, Waxmann, 1998, p. 113-128.

³⁰ Voir par exemple : R. HANSEN, « Heinrich Ranzau und das Problem des europäischen Friedens in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts », dans H. DUCHHARDT (éd.), *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Cologne, Böhlau, 1991, p. 91-110.

³¹ Voir entre autres : W. SCHULZE, *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung*, Munich, Beck, 1978.

³² Cité d'après : G. LIVET, *Guerre et Paix de Machiavel à Hobbes, op. cit.*, p. 279.

³³ A. DUPRONT, *Le mythe de croisade*, Paris, Gallimard, 1997, p. 765-977.

³⁴ Voir à ce sujet : G. POUMARÈDE, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, PUF, 2004.

³⁵ Voir par exemple : J. T. JOHNSON, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, Pennsylvania State University Press, 1997.

³⁶ Voir notamment : J. FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade : violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Seuil, Points Histoire, 2002.