



HAL
open science

Zélateurs et politiques face à la guerre de Trente ans (1618-1648)

Claire Gantet

► **To cite this version:**

Claire Gantet. Zélateurs et politiques face à la guerre de Trente ans (1618-1648). 2009. halshs-00783592

HAL Id: halshs-00783592

<https://shs.hal.science/halshs-00783592v1>

Preprint submitted on 1 Feb 2013

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.

Zélateurs et politiques face à la guerre de Trente ans (1618-1648)

Que la guerre de Trente ans, qui secoua le Saint-Empire entre 1618 et 1648, soit une guerre de religion, ne faisait aucun doute pour les contemporains. Non seulement, et les contemporains en étaient tout à fait conscients, elle était l'aboutissement des frictions nouées autour de la paix de religion d'Augsbourg de 1555, mais elle était aussi issue des tensions provoquées par la confessionnalisation – l'introduction, l'imposition par les princes du catholicisme ou du luthéranisme dans leur territoire et leurs tentatives subséquentes de rationaliser leur appareil d'État et de « disciplinariser » leurs sujets - et le grippage des rouages institutionnels du Saint-Empire par la scission confessionnelle¹. D'emblée, son enjeu fut donc la mise en place d'un État apte à supporter la différence confessionnelle. Et c'est au sens fort de cette gageure - l'invention d'un État fondé sur une paix de religion -, et non au sens faible d'une guerre confessionnelle affrontant catholiques et protestants que la guerre de Trente ans fut perçue comme une guerre de religion allemande greffée d'intérêts étrangers. En conséquence, elle fut constamment accompagnée de réflexions sur la finalité de la mêlée ; le combat d'épées et de canons fut constamment doublé d'un combat de plumes sur la notion de paix de religion, qui parfois l'anticipa, parfois le souligna, parfois le cautionna².

¹ La paix d'Augsbourg reconnaissait comme confessions légitimes et dotées des mêmes droits le catholicisme et le luthéranisme, qui désormais, officiellement, n'était plus considéré comme une hérésie. Son principe suivait la maxime, formulée en 1563, *cuius regio, eius religio* (à telle région, telle religion, c'est-à-dire que le prince a le droit d'imposer sa confession à son territoire). L'uniformité territoriale n'était toutefois pas observée dans les États ecclésiastiques. Ceux-ci bénéficiaient du « réservoir ecclésiastique », selon lequel tout territoire d'un prélat converti au protestantisme restait catholique ; cette clause permettait le maintien de la puissance foncière de l'Église catholique et de l'équilibre du collège des princes-électeurs (qui élisaient le roi des Romains, partant l'empereur à venir) en faveur du catholicisme. De plus, dans certaines villes libres d'Empire (c'est-à-dire des villes sujettes non, médiatement, d'un prince territorial mais, immédiatement, de l'empereur) biconfessionnelles, telles Augsbourg, Nuremberg, Rothenbourg et Strasbourg, la pluralité confessionnelle était autorisée en vue d'assurer la survie de la minorité catholique. La contrainte religieuse était prohibée et aux sujets en désaccord avec la confession de leur prince on reconnaissait le droit d'émigrer.

Rédigé bien avant la fin du Concile de Trente, alors que l'on pensait encore possible une réunion des catholiques et des protestants, le texte de la paix d'Augsbourg s'affirmait provisoire et ménageait un certain nombre d'obscurités. Excluant de son champ d'action les calvinistes, les anabaptistes et les spiritualistes, qui relevaient toujours de la législation sur les hérétiques (passibles donc de peine de mort), l'édifice de 1555 fut très vite entravé par l'expansion du calvinisme, en particulier lorsque l'un des princes les plus puissants, le prince-électeur du Palatinat, s'y convertit officiellement dans les années 1560. Le Tribunal de la Chambre impériale fut alors engorgé par toutes les requêtes et la Diète d'Empire, scindée en un « corps des catholiques » et un « corps des protestants » ne parvint plus à prendre de décisions.

Cf. Heinz Schilling, Heribert Smolinsky (éd.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, Münster, Aschendorff, 2007 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 150) ; Axel Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster, Aschendorff, 2004 ; Claire Gantet, David El Kenz, *Guerres et paix de religion en Europe, XVIe-XVIIIe siècle*, 2^e éd., Paris, Colin, 2008 (Colin Sup.) (2003), p. 63-65.

² Cf. Claire Gantet, *La Paix de Westphalie. Une histoire sociale, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Belin, 2001 (Essais d'histoire moderne), p. 29-58.

Or les hommes qui s'exprimèrent sur la paix à venir n'étaient pas que des héros de la plume, mais exerçaient des fonctions religieuses et politiques. L'objet de cette contribution est de montrer comment ils pensèrent la guerre qu'ils vivaient et projetèrent la paix, comment tantôt, par leurs écrits sur la guerre et la paix, ils ouvrirent des conditions de possibilité au combat, comment, tantôt, ils tentèrent de freiner l'événement, comment, tantôt, ils furent dépassés par lui. Comment, donc, la théorisation de la guerre s'ancra dans des pratiques, des situations et des conflits politiques.

Pour ce faire, je reprendrai la terminologie des contemporains. En 1634, tandis que les enjeux confessionnels de la guerre se diluaient, le pape Urbain VIII désigna avec dédain les partisans catholiques d'une poursuite de la guerre - le père confesseur jésuite du duc de Bavière Adam Contzen (1573/75-1635)³ et quelques évêques - de *zelanti*, « zélateurs »⁴. Ces hommes, mus par « le zèle du Christ » et par la quête de « l'honneur de Dieu » sur Terre, avaient une foi « exagérée » qui les menait à vouloir mener une « guerre sainte ». La langue de l'époque leur opposait la catégorie des *politici*, des « politiques », des « juristes politiques au sang-froid » (*kaltsinnige politische Juristen*, ceci, alors que les politiques n'étaient pas forcément des juristes), nourris au moins en partie de la lecture du *Prince* de Machiavel, qui tentaient de neutraliser le religieux. Lorsque la pensée de Machiavel s'était diffusée, entre autres par les réfutations des jésuites Antonio Possevino et Pedro de Ribadeneira dans les années 1580, le terme de « politique » était devenu une sorte d'insulte propre à dénoncer celui qui se trouvait ainsi estampillé.

L'opposition des zélateurs aux politiques ne releva pas que de la seule rhétorique. Ancrée dans l'urgence, elle déploya tous les ressorts des médias disponibles : sommes et traités, chroniques, lettres et suppliques, feuilles volantes et gravures plus ou moins satiriques – autant de textes qui appelaient à l'engagement, à la prise de parti, et qui seront par conséquent mobilisés dans cette contribution. La théorisation intellectuelle de la guerre fut en effet guidée, voire façonnée, par des conflits socio-politiques et des représentations culturelles.

Dans l'opposition entre zélateurs et politiques se dégagent trois temps. Les cinq premières années de la guerre furent le théâtre d'un combat entre zélateurs catholiques et calvinistes au sujet des justifications théologico-politiques de la guerre. Les zélateurs parurent

³ Adam Contzen entra dans la Société de Jésus à Trèves en 1595. Il professeur de philosophie à l'université de Würzburg en 1606, puis eut la chaire d'Écriture sainte à l'université de Mayence en 1610. En 1623, il devint le père confesseur du duc Maximilien de Bavière.

⁴ Cf. Robert Bireley, *Maximilian von Bayern, Adam Contzen S.J. und die Gegenreformation in Deutschland, 1624-1635*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, p. 226.

l'emporter autour de la question de l'édit de restitution, qui, en 1629, donnait une caution impériale aux politiques d'« extirpation » de l'« hérésie ». La fin de la guerre marqua la victoire fragile des politiques.

1. Tyrannicide jésuite, machiavélisme calviniste : guerre de religion et État (vers 1618 – vers 1623)

Comme la guerre de Trente ans eut pour enjeu la définition d'une paix de religion, elle s'ouvrit logiquement sur des conceptions irréconciliables de la paix civile et de religion, formulées avant tout par les zélateurs. Au fil de la guerre, celles-ci devinrent de plus en plus polémiques et radicales. Les schémas de pensée, toutefois, semblent s'être formés auparavant, au gré de questions de politique intérieure⁵.

Le premier contexte qui porta des zélateurs à l'action, autour de 1600, fut la question de la sorcellerie, en particulier en Bavière. La Bavière, autour de sa capitale Munich et de son université Ingolstadt, était devenue le point de rassemblement de maints zélateurs catholiques, les jésuites Petrus Canisius, Grégoire de Valencia, Jacob Gretser et Adam Contzen. Le proluxe Adam Contzen attribuait la colère de Dieu d'abord au manque de zèle dans l'extermination des sorcières. Cette conviction était partagée par des responsables politiques. Ainsi le juriste Johann Simon Wa[n]gnereckh (ca. 1565-1617), acteur de la codification du droit bavarois (par le *Codex Maximilianus* de 1616), promoteur d'une sorte de « révolution bureaucratique », réformant les organes de gouvernement centraux, obligeant à la tenue de protocoles écrits et à leur vérification, avait pour but la purification de la société de tous les éléments aptes à offenser Dieu et susciter sa colère. Entré en 1592 à la suite d'une ascension sociale fulgurante au Conseil aulique de Bavière, ce fils d'un percepteur de péage campagnard organisa en 1600 un procès spectaculaire destiné à fédérer au niveau de l'Empire, voire de l'Europe entière, une réaction globale de chasse aux sorcières ; à cette fin, il requit de tous les démonologues européens des rapports justifiant l'extermination des sorcières. C'est précisément cette activité dans la chasse aux sorcières qui lui permit de se présenter comme le chef de file des zélateurs. Wangnereck était convaincu de la toute-puissance du diable, de sa présence corporelle constante parmi les hommes. qui avait accompagné et promu une sorte de « révolution bureaucratique », réformant les organes de gouvernement centraux, obligeant à la tenue de

⁵ Sur la sorcellerie et la politisation des partis en Bavière autour de 1600, cf. Wolfgang Behringer, « 'Politiker' und 'Zelanten'. Zur Typologie innenpolitischer Konflikte in der frühen Neuzeit », *Zeitschrift für historische Forschung*, 22 (1995), p. 455-494.

protocoles écrits et à leur vérification, En tête de ses rapports, il traçait un signe de croix apotropaïque ; durant les procès de sorcellerie, il en appelait de façon répétée à Dieu - autant de traits inhabituels dans le milieu des juristes. Le diable lui apparaissait sous la forme de moustiques, de mouches, de bourdons, de bruits inhabituels ou de voix humaines ; il parlait de la bouche ou du corps des accusés avec une voix déguisée, les menant à s'évanouir ou à se suicider.

Il n'existait toutefois pas d'accord au Conseil aulique bavarois, sur la nécessité de la persécution des sorcières. Les deux vagues de persécution, en 1590 et en 1612, furent toutes deux contestées. Le chef de file des politiques était Wilhelm Jocher (1565-1636/39), un autre juriste, membre du Conseil secret, opposé, au nom du droit naturel, au nom du droit d'Empire et au nom de la lutte contre la superstition, certes non à l'existence de la sorcellerie, mais à l'usage de la torture et à ses excès dans les cas de sorcellerie⁶. À l'instar de Jocher, des théologiens, membres comme Contzen de la Société de Jésus, tels Adam Tanner (1572-1632)⁷ et Paul Laymann (1574-1635)⁸, sans nier l'existence de sorcières, refusèrent de se prononcer sur la pratique du sabbat.

L'opposition des zélateurs aux politiques avait peut-être des racines sociales. Les politiques étaient souvent issus de la noblesse, voire de l'ancienne noblesse et du patriciat régionaux. Ils occupaient des postes de direction dans l'appareil d'État, au sein de la représentation des états (princes temporels et villes) et dans les tribunaux locaux. Confrontés au quotidien ou presque aux maux et doléances de leurs sujets, ils n'étaient guère portés à soutenir une guerre sainte. Si l'on excepte quelques membres de la famille ducal et de son entourage direct, ils étaient socialement placés nettement plus haut que les zélateurs, souvent des hommes moins enracinés dans la société bavaroise.

⁶ Wilhelm Jocher fut à partir de 1592 assesseur au Tribunal de la Chambre du Cercle de Bavière ; il entra en 1604 au service de Maximilien de Bavière et en 1611 dans son Conseil secret. Cf. Peer Schmidt, *Spanische Universalmonarchie oder „teutsche Libertet“*. *Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges*, Stuttgart, Steiner, 2001 (Studien zur modernen Geschichte, 54), p. 56, note 39.

Jocher avait très certainement lu l'ouvrage très connu de Johannes Wier/Weyer, *De praestigiis Daemonum... libri V*, Basileae, Oporinus, 1563. Wier ne contestait pas l'existence de la sorcellerie, mais ramenait ses manifestations, tel le sabbat, à une imagination dépravée par le diable. Le diable investissait donc bien les sorcières, mais celles-ci ne pouvaient être punies d'avoir participé au sabbat puisqu'elles n'avaient fait qu'en rêver. Cf. Claire Gantet, *Traum und Wissen in der Frühen Neuzeit*, Tübingen, Niemeyer, 2010 (Frühe Neuzeit) [sous presse], chapitre 3.

⁷ Adam Tanner entra dans la Société de Jésus en 1590. Il fut professeur de théologie à Munich, en 1603 à Ingolstadt puis Dillingen. Après un séjour à Prague, il fut invité en 1618 à Vienne par l'empereur Matthias. En 1627, il fut nommé par Ferdinand II chancelier de l'université de Prague.

⁸ Paul Laymann entra dans la Société de Jésus en 1594. Il fut professeur de philosophie à Ingolstadt en 1603-09 puis professeur de théologie morale à la Maison des jésuites de Munich de 1609 à 1625, enfin professeur de droit canonique à l'université de Dillingen entre 1625 et 1632.

Or on ne peut qu'être frappé par une certaine continuité entre les zélateurs en matière de chasse aux sorcières autour de 1600 et les partisans d'une guerre sainte dans les années 1620. Ainsi, Heinrich Wangnereck (1595-1664)⁹, le fils de Johann Simon, anima, en tant que chancelier de l'université jésuite de Dillingen - la résidence de l'évêque zéléteur Heinrich V. von Knöringen -, une littérature polémique très fournie, dirigée tant contre les politiques que pour une guerre contre l'« hérésie » protestante : la « guerre sainte » devait être menée à l'intérieur et à l'extérieur. Quant à Wilhelm Jocher, il anima la politique extérieure modérée de la Bavière dans les années 1630. Avant de s'enrichir de la tradition philosophique thomiste, la théorisation de la guerre sainte avait donc des racines extérieures à la guerre proprement dite, des racines sociales, religieuses et anthropologiques. Il convient toutefois de nuancer cette hypothèse. Des chefs de file des zélateurs du début des années 1620, tels, on l'a déjà noté, Adam Tanner et Paul Laymann, étaient bien plus modérés en matière de chasse aux sorcières qu'ils ne le devinrent au début de la guerre. Autrement dit, la Défenestration de Prague suscita une sorte de « montée aux extrêmes », d'escalade dans la violence contre l'adversaire.

Les autres territoires allemands étaient eux aussi partagés entre zélateurs et politiques – avec toutefois des nuances. Les princes et états acquis au calvinisme étaient partagés entre la volonté de diffuser le royaume du Christ sur terre d'une part, la nécessité d'autre part de se conformer aux luthériens pour obtenir leur intégration à la Confession d'Augsbourg, c'est-à-dire, en vertu de la paix d'Augsbourg de 1555, leur reconnaissance juridique et religieuse au niveau de l'Empire. Quant aux luthériens, en vertu de leur dissociation de l'Église céleste et de l'Église terrestre, par attachement à l'autorité politique et à la loyauté d'Empire, ils refusaient de se laisser entraîner dans toute guerre menée au nom d'impératifs religieux ou confessionnels¹⁰.

Aussi, la guerre de Trente ans fut précédée d'une intense controverse religieuse opposant d'abord théologiens zélateurs calvinistes et théologiens zélateurs catholiques. David

⁹ Né en 1595 à Munich, il entra dans la Société de Jésus en 1611 et fut chancelier académique à Dillingen de 1642 à sa mort en 1664. Cf. Ludwig Steinberger, *Die Jesuiten und die Friedensfrage in der Zeit vom Prager Frieden bis zum Nürnberger Friedensexekutionshaupttrezeß 1635-1650*, Fribourg en Birsgau, Herder, 1906, p. 13-14.

¹⁰ De la distinction augustinienne des cités divine – le royaume de Dieu qui ne connaît pas l'épée, pas de droit, pas de loi – et terrestre – le royaume du monde, Luther avait dégagé l'existence de deux règnes, spirituel (le for « intérieur » du chrétien) et temporel (le loi qui doit contraindre « extérieurement », y compris par l'épée, à l'obéissance. En raison des péchés du monde temporel, l'Église invisible du Christ ne peut pas être réalisée sur Terre. À l'exception de périodes de grandes tensions, tels le siège de Magdebourg en 1550/51, les luthériens n'ont pas, dans l'ensemble, prôné une guerre de religion. Sur le XVIe siècle, cf. Cornel Zwierlein, « La loi de Dieu et l'obligation à la défense : de Florence à Magdebourg 1494-1550 », in Paul-Alexis Mellet (éd.), *Et de sa bouche sortait un glaive. Les monarchomaques au XVIe siècle*, Genève, 2006, p. 31-75.

Pareus (1548-1622)¹¹, le chef de file des théologiens calvinistes, fit paraître en 1614 un ouvrage intitulé *Irenicum*, dans lequel il affirmait que la vérité et l'unité reposaient sur la diversité des opinions, unies par l'article de foi fondamental de l'amour du Christ. Le théologien catholique de Mayence Adam Contzen répondit aussitôt par deux ouvrages¹². Le protestantisme, écrivait-il, était constitué d'un si grand nombre de tendances centrifuges et ennemies les unes des autres que son unité était irréalisable. L'union des chrétiens, c'était le syncrétisme, c'est-à-dire selon Contzen, le contraire de la vraie paix, qu'il définissait comme un consensus intérieur profond, improbable déjà entre calvinistes et luthériens, *a fortiori* entre catholiques et protestants. Étranger au caractère allemand qu'il trompait d'une façon machiavélique, le syncrétisme, affirmait-il, tuait la piété ; le chemin vers une paix allemande sûre et authentique était tracé dans l'unité de la foi catholique à laquelle le Saint-Empire était lié par l'histoire et la tradition.

La Défenestration de Prague du 23 mai 1618, lors de laquelle une délégation d'états de Bohême passa des représentants de l'empereur par la fenêtre du château de Prague, prit tout le monde de court. La pomme de discorde était un texte de privilèges, la Lettre de Majesté, accordée par l'empereur Rodolphe II (1576-1612) le 16 juillet 1609 aux néo-utraquistes – des descendants des partisans de Jean Hus (1371-1415) unis dans la Confession de Bohême (1575)¹³. La Lettre de Majesté condamnait la contrainte religieuse, accordait, provisoirement, c'est-à-dire jusqu'à la conclusion d'un accord religieux général dans l'Empire, une pleine liberté de culte pour les protestants de Bohême, remettait la formation et la nomination des clercs à un comité élu d'états de Bohême, les Défenseurs, et accordait aux néo-utraquistes le droit de construire des églises et des écoles sur des terres royales. Les tensions s'avivèrent, tant au niveau politique, contre le centralisme habsbourgeois, qu'au plan religieux, lorsque

¹¹ David Pareus (de son nom allemand Wängler) occupa à la fois divers postes de pasteurs et de théologien dans le Palatinat électoral. En 1598, il obtint la chaire de théologie (de l'Ancien, puis du Nouveau Testament) à l'université de Heidelberg. En 1621 il dut fuir devant l'avancée des troupes de la Ligue catholique. Il mourut peu après son retour, en 1622.

¹² Adam Contzen, *De Vnione et synodo generali Evangelicorum Theologis et Politicis necessaria consultatio*, Mogvntiæ, 1615 ; id., *De Pace Germaniæ. Libri Duo, Prior de falsa pace, Alter de vera pace*, Mogvntiæ, 1616. Cf. Robert S. Bireley, *Maximilian von Bayern...*, *op. cit.*, p. 25-31 ; id., *Religion and Politics in the age of the Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini S. J. and the Formation of Imperial Policy*, Chapel Hill, 1981, p. 3-21.

¹³ Jean Hus critiqua la pratique des Indulgences, des rémissions des péchés raccourcissant la durée au Purgatoire contre le versement d'une somme d'argent à l'Église, et rejeta la conception catholique de l'eucharistie, la transsubstantiation, par laquelle, durant la messe et sous l'effet des paroles du prêtre, le vin et l'hostie se transforment réellement en sang et en corps du Christ. Malgré sa fin misérable - il fut brûlé comme hérétique au concile de Constance -, il eut une postérité notoire. Ses disciples les plus modérés furent appelés les utraquistes, car ils revendiquaient la communion sous les deux espèces, à la différence des catholiques. Les néo-utraquistes sont leurs descendants au début du XVIIe siècle. Dotés de nombreux adhérents parmi la noblesse tchèque, les néo-utraquistes s'unirent dans la Confession de Bohême (1575). En quête d'enracinement dans l'histoire et de signes identitaires, les luthériens firent de Hus un précurseur de Luther.

l'archiduc Ferdinand de Styrie (1578-1637), fils de l'empereur et catholique militant, fut élu roi des Romains et ainsi reconnu comme le successeur légitime à la dignité impériale. En 1617, des églises protestantes construites sur des terres de l'archevêque de Prague furent fermées ou détruites. Lorsque les Défenseurs souhaitèrent se réunir pour se plaindre, ils se heurtèrent à une interdiction. Cet acte prenait son sens non par le motif, banal, de la querelle, mais par ses enjeux. La noblesse de Bohême, néo-utraquiste à 80 %, redoutait l'instauration d'un pouvoir catholique centralisé. En passant les conseillers par la fenêtre, les Défenseurs s'inscrivaient de plus dans la filiation de la première Défenestration de Prague, opérée le 30 juillet 1419 par des partisans radicaux de Jan Hus. De part et d'autre, on vit aussi dans le conflit naissant la poursuite du soulèvement des Pays-Bas de Guillaume d'Orange contre le duc d'Albe et des guerres de religion françaises.

La précipitation et la surprise mêlée à ce jeu de renvois historiques et mémoriels suscitèrent d'emblée une guerre de plumes. Chacun s'empara des événements pour leur attribuer un sens exemplaire. Pour les catholiques, il s'agissait – du moins dans un premier temps - de réprimer la révolte de Bohême avant qu'elle ne s'étende à tout l'Empire et de légitimer cette répression en lui déniait tout fondement et toute justification religieuse. Pour les Tchèques au contraire, le rappel des guerres de religion avait pour fonction d'appeler à une paix civile propre à garantir la coexistence religieuse et la survie de leur culte. Or ces derniers firent appel à l'armée de l'Union évangélique dirigée par le prince calviniste du Palatinat électoral Frédéric V. Bien plus, pour obtenir le soutien de l'Union évangélique, ils l'élurent le 26 août roi de Bohême, en contradiction avec le droit d'Empire qui plaçait Ferdinand de Styrie à la tête du royaume. Deux jours plus tard, celui-ci fut d'ailleurs élu en toute légalité empereur du Saint-Empire. Guerre de religion donc ou rébellion ouverte contre l'empereur ? La rapidité du développement de la guerre requit l'élaboration de textes destinés à la légitimer. La guerre s'ouvrit ainsi par des discours sur la paix.

Chef de file du « parti » calviniste, une confession non reconnue par la paix d'Augsbourg, et désormais roi de Bohême en contravention au droit d'Empire, Frédéric V était bien sûr sommé de se justifier. Les libelles qui justifièrent sa prise de pouvoir à Prague gommèrent les points de désaccord, pourtant nombreux entre utraquistes et calvinistes, et présentèrent sa geste comme un mouvement de défense né de l'urgence face à la tyrannie jésuite, et en faveur d'une paix de religion générale (destinée donc à inclure néo-utraquistes et

calvinistes). Une gravure parmi d'autres, intitulée *Le Parcours de paix de Bohême*¹⁴, représentait une femme, une personnification de la paix tenant sur ses cheveux un couple de colombes, montée sur un lion couronné, l'animal héraldique de la Bohême. La femme-paix - cette paix longtemps pratiquée par les deux religions affirmait le commentaire (*daß die beyden Religionen lange zeit in Böhmen friedlich geübet worden*) - tenait dans une main un ostensor, signe de l'eucharistie *sub una* catholique, et dans l'autre un calice avec une hostie, symbole de la communion *sub utraque* des néo-utraquistes. Or elle était menacée par la duplicité qui tentait de la poignarder. La providence, sous l'aspect d'un ange, retenait le poignard et empêchait le meurtre. Au-dessus de la femme-paix planait l'aigle, qui représentait ici l'empereur, entravé par les traits empoisonnés lancés par les partisans du mal, réunis sur un escarpement : un jésuite, un dragon, un mamelouk, autant d'adeptes mensongers du diable, et l'esprit infernal qui leur soufflait des conseils sordides. Juste en-dessous, un soldat tirait sur le roi de Bohême ; le lion en riait et gobait dédaigneusement la balle ; des oreilles d'âne poussaient sur la tête du soldat. La main droite de Dieu, armée d'une épée, sortait d'un nuage, et la grêle, le tonnerre et des éclairs punissaient les détracteurs de la paix.

Ici, comme dans maints autres écrits contemporains, l'ennemi coupable de la rupture de la paix de religion était le jésuite, désigné séide du diable et tueur des têtes couronnées. Ces jésuites meurtriers - une allusion directe à l'attentat de Jacques Clément contre Henri III en 1589 – se heurtaient bien plus à la légalité politique que Frédéric V, qui n'avait fait qu'accepter une couronne qu'on lui offrait. De fait, depuis la Saint-Barthélemy, une littérature jésuite avait justifié non seulement la résistance active contre le souverain hérétique, mais aussi le tyrannicide privé. Ces traités qui se référaient à la fois à la supériorité de Rome, apte à déposer les monarques, et à l'origine contractuelle de l'autorité temporelle et n'émanaient que

¹⁴ *Böhmische Friedenfahrt vnd was sich denckwürdiges darbey zugetragen hat*. J'ai relevé quatre versions différentes de cette gravure. Il est bien-sûr possible qu'il en existe un plus grand nombre. La version allemande (372 x 265; 179 x 244 mm), sans titre, se trouve dans John Roger Paas, *The German Political Broadsheet 1600-1700*, t. 2, 1616-1619, Wiesbaden, Harrassowitz, 1986, n° P-387 p. 194; elle est conservée à Zurich, à Heidelberg et à Brunswick. La première version latine (354 x 250; 172 x 244 mm) sans titre, se trouve dans John Roger Paas, *op. cit.*, n° P-388, p. 195; la deuxième version latine, dotée d'un titre allemand, est présentée dans Wolfgang Harms (éd.), *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, t. 2, *Die Sammlung der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel*, t. 2, *Historica*, 2e éd revue, Tübingen, Niemeyer, 1997 (1980), n° 139, p. 246-247; la troisième version latine, sans titre et plus fruste, est recueillie dans J. Scheible, *Die fliegenden Blätter des XVI; und XVII. Jahrhunderts, in sogenannten Einblatt-Drucken mit Kupferstichen und Holzschnitten, zunächst aus dem Gebiete der politischen und religiösen Caricatur*, Stuttgart, 1850, n° 57 p. 217-218. Les versions latines sont conservées à Göttingen, Brunswick, Hambourg, Mannheim, Munich, Ulm, Wolfenbüttel, Dresde, Halle, Vienne, Prague, Wroclaw. On peut voir aussi Wolfgang Harms (éd.), *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, IV, *Die Sammlungen der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt*, Tübingen, Niemeyer, 1987, n° 108 p. 148.

d'une minorité parmi les jésuites, avaient alimenté l'anti-jésuitisme européen¹⁵. Mais l'image avait aussi une finalité interne. Malgré ses appels à l'union et à une paix de religion générale, elle était en effet de facture nettement calviniste. Le bras divin armé appelant le « petit troupeau » à la défense ne faisait pas partie du bagage culturel des néo-utraquistes qui, à l'égal des luthériens, au nom de la séparation augustinienne de la cité divine et de la cité terrestre, n'appelaient pas de leur vœu la réalisation sur Terre de la cité de Dieu. De fait, dès son arrivée à Prague, Frédéric V avait lancé une série de mesures – la plus spectaculaire étant le bris réglé des images des églises – destinées à « calviniser » la ville, au grand dam des néo-utraquistes. La justification de la lutte par la paix de religion au nom d'un anti-jésuitisme assez partagé était le thème le plus propre à unir les troupes derrière un roi contesté. Aussi les calvinistes investirent-ils des supports et registres qu'ils ne pratiquaient que très peu, en particulier l'image. Bien plus, les textes des zélateurs calvinistes mêlèrent thèmes (l'instauration de l'Église de Dieu sur Terre) et slogans (une paix de religion) religieux pour justifier la rupture du droit. Ils développèrent bien une propagande, au double sens d'une campagne médiatique pour imposer une interprétation de l'actualité et d'une action menée en vue de la « propagation » (du latin *propaganda*) de la vraie foi sur Terre.

Les zélateurs catholiques, quant à eux, assimilèrent immédiatement la Dénéfêtration de Prague le 23 mai 1618 et la révolte de Bohême à une rébellion fomentée par les calvinistes autour de leur prince, Frédéric V du Palatinat, une faction séditeuse non reconnue par le droit d'Empire, à laquelle seule la répression pouvait mettre fin. Ils placèrent le débat dans un premier temps non donc sur le plan de la guerre sainte, mais de la guerre juste. Soulevant la question du pouvoir de ban de l'empereur face à une rébellion d'Empire¹⁶, ils ravivèrent le débat thomiste de la guerre juste¹⁷. Le cardinal Bellarmin, déjà, avait affirmé que les commandements d'amour du prochain (Mt 5:39,43 et 26:25) concernaient exclusivement le domaine individuel, et non le droit des gens. Du *De Iustitia* de Molina, il concluait qu'en l'absence d'une instance universelle d'arbitrage et en vertu de l'obligation dans laquelle se

¹⁵ Le plus retentissant de ces écrits fut, en 1599, le traité intitulé *La dignité royale et l'éducation du roi (De rege et regis institutione)* du jésuite Juan de Mariana (1535-1624). Il admettait le tyrannicide privé, sans consultation des autorités si elles ne pouvaient pas être réunies. Jacques Clément était qualifié de « gloire éternelle de la France, comme il a paru à la plupart ». Rendu responsable, en France, du régicide de Henri IV, l'ouvrage fut condamné comme hérétique et séditeux par la Faculté de Théologie de Paris et brûlé sur ordre du Parlement de Paris. Cf. Mario Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

¹⁶ Cf. Christoph Kampmann, *Reichsrebellion und kaiserliche Acht. Politische Straffjustiz im Dreißigjährigen Krieg und das Verfahren gegen Wallenstein 1634*, Münster, Aschendorff, 1992 (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der neueren Geschichte, 21), not. p. 197-210.

¹⁷ Cf. Jean-Marie Valentin, *Le Théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande (1554-1680). Salut des âmes et ordre des cités*, 3 t., Berne, Lang, 1978 (Berner Beiträge zur Barockgermanistik, 3), p. 675-679.

trouvait chaque État de persister pour sauvegarder l'existence de ses membres, le recours aux armes était une éventualité licite. Du *De Iustitia* de Molina et du *De bello* de Suarez, Bellarmin déduisait que lorsque les moyens de conciliation étaient consommés, un pays souverain attaqué avait le devoir de se défendre pour protéger l'intégrité de son territoire ainsi que les biens et l'indépendance des citoyens. Pour être juste, la guerre devait être déclarée par une autorité légitime qui se trouvait dans l'impossibilité de se tourner vers autrui en vue de faire valoir ses griefs. Le pouvoir étant par nature indivisible, la seule réponse possible à une rébellion était la répression.

Au début de la guerre de Trente ans, une série de traités mêla cette argumentation juridique à la polémique confessionnelle, développant alors, par ricochet, la notion de guerre de religion. Le premier d'entre eux, rédigé par le jésuite bavarois Paul Laymann¹⁸, interprétait la Défenestration en termes d'autorité légitime, de cause juste, d'intention droite. Il contestait les alliances nouées sans l'empereur ou contre lui, le refus d'obéissance et la mise sur pied de ligues armées. L'empereur, après son couronnement, avait conformément à son serment le devoir d'accroître la foi catholique. Laymann redoutait la propagation de la révolte à d'autres provinces et la discorde de l'Empire tout entier. Par leurs écrits et leurs discours, les clercs devaient exhorter les combattants à se battre « pour leur chef, pour la justice, pour la religion »¹⁹.

Répondant aux pamphlets qui accusaient les jésuites d'avoir encouragé le recours à la violence, Adam Tanner gauchit le débat. Il dénia toute valeur à la Lettre de majesté que le pape n'avait pas ratifiée, prôna la conversion par la force des hérétiques et fit des jésuites des victimes fidèles à l'autorité légitime. Dans une série de thèses publiées en 1620²⁰, il retraçait l'histoire du peuple de Dieu comme celle de la lutte des forces du bien contre celles du mal depuis les fils de Caïn et d'Abel jusqu'à l'oppression présente des jésuites en Bohême. Mêlant habilement toutes les dénominations protestantes pour faire ressortir leur caractère hétéroclite, il montrait en eux des rebelles à la fois religieux (tellement différents les uns des autres qu'ils ne pouvaient fonder une Église, là où le catholicisme avait une structure unie cimentée par la

¹⁸ Pavli Laymann, *Theologia moralis in quinque libros distribvta...*, t. 1, Lvgdvni, 1654².

¹⁹ « milites hortari ad pugnandum fortiter pro patri, pro iustitia, pro Religione ». Le thème de la guerre juste est développé p. 174 et repris p. 363 dans le chapitre « De irregvlaritate ex homicidio contingente in bello offensivo », *ibid.*, p. 179.

²⁰ [Adamvs Tannervs], *Amuletum Castrense: Das ist Wolbewehrter Hertzschilt und Kriegsartzney wider diser Zeit schedliche und vergiffte Lufft- und Schmachreden... An jetzo aber auch in die teutsche Sprach versetzt Durch Conradvm Vetter...*, Ingolstadt, 1621.

tradition²¹) et politiques, alliés de fait au vassal des Turcs (était visée la Transylvanie calviniste²²) en vue d'affaiblir l'Église et l'Occident²³. À aucun endroit, Tanner ne dénonçait le protestantisme, mais globalement, dédaigneusement l'« hérésie ». Nivelant les religions non catholiques les unes par les autres, il combinait le protestantisme à l'islam ; la religion musulmane, portée responsable de l'hérésie dont elle était censée être la source, était la preuve de l'universalité et de la permanence du danger. La cause première de l'hérésie résidait dans le refus d'entendre la Révélation, c'est-à-dire dans l'orgueil²⁴, ce trait constant de la psychologie humaine qui en expliquait la pérennité au fil des siècles. Or, la vérité étant indivisible, les hérétiques étaient par nature des rebelles.

Afin d'étayer son propos, Tanner citait les « blessures » (*Wunden*) de l'histoire de la Réforme et les grands troubles qui avaient opposé protestants et catholiques²⁵ : la furie de la guerre de paysans en 1525, enflammée par les sermons de Luther (malgré ses dénis) contre l'autorité ; la bataille de Kappel en 1531, à la suite de laquelle des hordes de « non-catholiques », pour respecter un vœu, dévastèrent le sanctuaire Notre-Dame d'Einsiedeln ; les anabaptistes qui en 1534, qui démentirent l'autorité et élurent un nouveau roi ; la guerre de Smalkalde en 1546, à l'issue de laquelle le prince électeur de Saxe et le landgrave de Hesse se rendirent à genoux à l'empereur - et la révolte de Bohême, dernier maillon de la chaîne.

Pour laminer les positions de l'ennemi et anéantir ses prétentions à l'universalité, Tanner réduisait sciemment le débat en attaquant personnellement celui qui incarnait les positions adverses, David Pareus. Son « *Irenicum* faux et errant » (...*seinem falschem und jrrenden Irenico*) et le « syncrétisme doré » (*ein guldener syncretismus*) n'étaient qu'une « tromperie préjudiciable » (*ein schädliche Betriegererey*). La haine des luthériens à l'égard des calvinistes montrait bien que ni les uns ni les autres ne voulaient fonder une paix. En

²¹ « Ein mal/ und in der warheit/ kan die Hussitisch/ Picardisch/ Lutherisch/ Caluinisch/ Zwinglisch/ und Widertaufferisch/ ein solche Kirch nit seyn/ noch genennt werden », *Ibid.*, p. 6.

²² Bethlen Gabor, prince calviniste de Transylvanie, mena une politique tellement labyrinthique, faite de renversements d'alliance constants, qu'il est difficile de lui prêter une intention délibérée. Selon Cristina Fenesan, il obtint effectivement de la Porte un soutien, mais partiel et tardif, lorsque la guerre avait déjà acquis une dimension européenne. Cf. Cristina Fenesan, « Die Pforte und das Eingreifen Siebenbürgens in den Dreissigjährigen Kriegen », *Revue des études sud-est européennes*, Bucarest, 24/1 (1986), p. 61-69.

²³ « Darzu sie dann auch zur Anzeig einer offentlichen Freud/ Jubel/ und Gratulation/ das *te Deum laudamus* gesungen haben: gleich eben zu der Zeit/ und deßwegen/ weil der Türckische Vasall/ auß Sibenbuergen/ deß Christlichen unnd Catholischen Koenigs Land und Leut verwuest/ unnd verherget hat. [...] Fast auff disen Schlag hat nit vorlaengst ein Caluinischer Predicant / die Ursach deß Türckischen Kriegs/ der Catholischen Religion Gottlosigkeit/ zugemessen/ und auff getrungen », [Adamvs Tannervs], *Amuletum Castrense...*, *op. cit.*, p. 3-4.

²⁴ Cf. *Auff ferner unser beschehene Vertroestung der auff den 9. Novembris eingenommenen Koeniglichen Residentz Statt Prag...*, Weitlang am Wintersehe, 1620 : pamphlet catholique rimé de 72 vers dans lequel le mot *Ehrgeitz* (ambition, orgueil) est répété trois fois et *verflucht* (maudit) six fois.

²⁵ [Adamvs Tannervs], *Amuletum Castrense...*, *op. cit.*, p. 17-26.

défendant l'*autonomia* ou le libre choix religieux, les protestants attaquaient les princes ecclésiastiques c'est-à-dire les statuts de l'Empire ; ils voulaient faire de la Lettre de majesté une loi qui leur garantît la liberté, alors qu'elle ne pouvait avoir pour dessein de justifier la révolte²⁶.

Tanner achevait son analyse par l'éloge du « soldat chrétien » et le souhait d'une vraie paix qui restaurât l'unité dans la religion catholique. La préface de l'ouvrage était datée du premier dimanche de l'Avent 1620²⁷, juste après la bataille de la Montagne blanche, le 8 novembre 1620, qui avait vu le triomphe des armées catholiques de la Ligue et de l'empereur, entraînées au combat par les exhortations à la guerre sainte du père capucin Dominique Ruzola (1559-1630)²⁸. Accompagnant, doublant l'événement pour lui donner sens, la théorisation de la guerre de Trente ans comme guerre de religion avait aussi été à la remorque de la pratique et de l'action de certains prédicateurs aux conseils de guerre et chapelains de campagne.

Du contexte de triomphalisme lors de la bataille de la Montagne blanche et de son incidence sur la théorie de l'État témoigne aussi la somme des *Libri Decem*²⁹, écrite par le jésuite Adam Contzen, alors professeur d'Écriture sainte à Mayence. La préface fut rédigée le 17 décembre, le jour où la nouvelle de la victoire y parvint³⁰. Adam Contzen y reprenait les anciennes thèses de l'unicité de la religion et l'uniformité de l'État, en les durcissant à l'extrême³¹.

Le livre premier (ainsi que le livre neuf, « De internis reipublicæ malis ») faisait du trouble religieux l'origine du désordre politique. La responsabilité incombait aux « pseudo-théologiens » et aux « pseudo-politiques », ces « pestes » de la chose publique³² dont le chef était Machiavel³³. La rivalité entre les groupes engendrait l'athéisme ou l'indifférence

²⁶ *Ibid.*, p. 30-98.

²⁷ Pavlv̄s Laymann, *Theologia moralis...*, t. 1, Lv̄gdvni, 1654², p. 179 ; [Adamvs Tannervs], *Amuletum Castrense...*, Ingolstadt, 1621.

²⁸ Sur le déroulement de la bataille – une victoire cinglante des troupes de la Ligue catholique et de l'empereur -, cf. Olivier Chaline, *La bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers*, Paris, Noésis, 2000. Voir aussi Golo Mann, *Wallenstein*, Francfort sur le Main, Fischer, 1972⁵ (1971), p. 199-228.

²⁹ Adam Contzen, *Politicorvm libri decem in quibus de perfectæ Reipvbl. forma, virtvtibvs, et vitiis, institutione ciuium, Legibus, Magistratu Ecclesiastico, civili, potentia Reipublicæ; itemq; Seditione et bello, ad usum vitamq; communem accommodatè tractatur*, Mogvntiæ, s. d. [1620].

³⁰ « Mogvntiæ Anno 1620. die 17. Decembris, quo publica lætitiā pro recuperata Bohemia cum subditis suis Deo Opt. Max. gratias agebat, & tuæ Maiestati gratulabatur Reuerend. mus & Illustr. mus Ioannes Swikardus sanctæ Sedis Mogvntinæ Archiepiscopus, tuus per Germaniam Archicancellarius, Princeps Elector, & pro tua totiùsque Imperij incolunitate noua vota nuncupabat. », *Ibid.*, fol. ** 4 r^o.

³¹ Voir Robert Bireley, *Maximilian von Bayern...*, *op. cit.*, not. p. 32-41.

³² Adam Contzen, *Politicorvm libri decem...*, *op. cit.*, fol. * 4 v^o-* 5 r^o.

³³ *Ibid.*, fol. * 6 r^o-v^o.

religieuse et supprimait le fondement de la stabilité politique. Comme l'avait pressenti Tacite (*Discordantis patriae non aliud remedium esse, quam si ab uno regetur*), seule une monarchie pouvait garantir la paix. L'État devenait un « monstre », un être conforme à aucun modèle, lorsque les membres répugnaient à l'accord avec la tête. Contzen récusait la tradition scolastique qui concédait en dernière instance un droit de résistance contre la tyrannie. Dans le deuxième livre, entièrement dirigé contre Machiavel, Contzen défendait la monarchie héréditaire. Trois chapitres étaient consacrés aux moyens en vue de maintenir l'unité religieuse territoriale : le souverain avait le droit de sacrifier des ressources financières ou des vies humaines lorsqu'il en allait du « bien commun ». Enchaînant la tradition thomiste à la polémique confessionnelle, Contzen présentait la guerre vécue comme religieuse dans ses racines ; en vertu de l'obéissance nécessaire à la tête de ce corps hiérarchisé qu'était le Saint-Empire, la guerre de religion était une guerre juste. Son analyse témoignait du regain de la réception de l'œuvre de Machiavel par l'effet des guerres de religion³⁴.

Ces ouvrages circulèrent dans le clergé séculier et régulier catholique, parmi la noblesse, notamment dans les pays héréditaires dont l'empereur était le seigneur, et chez les érudits catholiques et protestants. La campagne de « relations » d'origine jésuite qui décrivit la bataille de la Montagne blanche comme une victoire religieuse³⁵ attesta leur profonde

³⁴ Cornel Zwierlein a montré d'après l'exemple de la Savoie la simultanéité de la réception de l'œuvre de Machiavel et son emploi dans la décision politique, ainsi que l'apparition d'un nouveau type de textes, dénommés *Discorso*, *Discours*, dressant un panorama des puissances européennes et balançant leurs potentialités d'action, sur le modèle machiavélien. J'ai avec lui le projet d'élargir cette hypothèse de travail à la Guerre de Quatre-Vingts ans et à la guerre de Trente ans pour mettre en lumière les racines religieuses de la pensée politique moderne. Cf. Cornel Zwierlein, *Discorso und Lex Dei. Die Entstehung neuer Denkrahmen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Italien und Deutschland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 74).

Dans la pensée de Contzen, les adeptes de Machiavel sont les princes calvinistes, ce qui ne contribue qu'à les diaboliser encore plus. Il y a donc, dans sa pensée, fusion des argumentations politiques et confessionnelles.

³⁵ Deux courants (à la fois alliés et rivaux), impérial et bavarois, ont revendiqué la victoire. On peut citer pour le premier, à titre d'exemple, quelques feuilles volantes : *Gruendlicher und warhaffter Bericht/ Von Eroberung der Stadt Praga...*, s. l., 1620, repris quasiment littéralement par *Gründlicher und warhaffter Bericht/ Von Eroberung der Stadt Praga...*, s. l., 1620; *Kurtzer und Warhafftiger Bericht/ Was sich in den newlich vergangen Haupttreffen bey Prag...*, s. l., 1620; *Warhaffter Bericht/ Deß grossen Haupttreffens und blutigen Siegs...*, s. l., 1620; *De prælio Pragensi Pragæq; deditione Octava & Nona Novembris*, s. l., 1620 et sa version allemande *Praegel Schlacht/ Unnd Auffhebung der Stadt Prag/ den Achten und Neundten tag Nouembris...*, Augspurg, 1621. Dans le deuxième courant, qui met en valeur le rôle de Maximilien et de Tilly, entre autres, *Warhaffter Bericht; Was massen Ihr Fuerstl: Durchl: Hertzog Maximilian in Bayrn...*, Augspurg, 1620; *Copey/ Eines Sendschreiben von einem inn Ihr Durchl. Maximilians...*, Dillingen, s. d. [1620]; *La Iartiere perdue/ Warhaffter Bericht/ Was bey Eroberung der Koeniglichen Statt Prag...*, s. l., 1620; *Relation/ Was massen den 9. tag diß Monats Nouembris...*, s. l., 1620; *Gruendliche/ außfuehrlich: und eygentliche/ Relation oder beschreibung: Welcher gestalt...*, Graefflichen Marckt Embs, 1620; *Kurtze/ Summarische Erzehlung und beschreibung der Glorwuerdigen/ Herrlichen Ritterlichen Victori...*, Augspurg, s. d. [1620]; *Bayerischer Feldzug/ Welcher Gestalt der Hertzog in Bayern alle Flacken/ Schlösser...*, s. l., 1621; *Maximiliano Boiorvm Dvci Bohemiæ victori...*, Monachii, 1621; *Expeditionis utramque Austriam & Bohemiam. Ephemeris...*, Monachii, 1621; *Gloria bellica serenissimi et potentissimi principis Maximiliani...*, s. l., 1623.

congruence avec les perceptions des contemporains. Rendu possible par l'exhortation, par les zélateurs, à la guerre juste parce que sainte, le combat avait atteint son statut d'événement par sa magnification et sa théorisation immédiates par des zélateurs – auteurs d'une propagande politico-religieuse du côté calviniste, d'une interprétation de plus en plus religieuse du côté catholique.

2. Restauration catholique et droit d'Empire : l'Édit de restitution (6 mars 1629)

La deuxième phase de réflexion sur la guerre s'opéra dans la seconde moitié des années 1620, tandis que les victoires de l'armée de la Ligue s'avéraient plus difficiles et financièrement désastreuses. À l'extérieur, la prise de La Rochelle, le 28 octobre 1628, libérait Richelieu et lui permettait de revenir à la politique anti-habsbourgeoise traditionnelle. Dans l'Empire, l'échec du général impérial Wallenstein devant Stralsund soutenue par les Suédois en juillet, et sa brouille avec Maximilien, duc de Bavière et chef de la Ligue catholique, affaiblissaient le parti catholique. Or financièrement, l'empereur dépendait des ressources de Maximilien. Le 22 février 1628, il consentit au transfert de la dignité électorale du Haut Palatinat (mettant par là même Frédéric V au ban de l'Empire) au duc de Bavière ainsi qu'à toute sa descendance et, en dédommagement des coûts de guerre, du Bas Palatinat sis sur la rive droite du Rhin (en échange duquel le Bavaois rendit la Haute Autriche qu'il retenait en gage). Résultat de cette conjoncture, l'Édit de restitution du 6 mars 1629, qui lança un programme de persécution religieuse au nom de l'empereur, était aussi le fruit de l'action des théologiens catholiques zélateurs autour d'Adam Contzen, à Munich depuis 1624, et de l'évêque d'Augsbourg Heinrich von Knöringen, dans un contexte de durcissement religieux. L'empereur Ferdinand II avait dès 1625 réclamé que l'Immaculée conception fût reconnue comme dogme. Lui et son confesseur Wilhelm G. Lamormaini y voyaient une façon de remercier la Vierge du succès des armes par lequel ils seraient en mesure d'éradiquer l'hérésie protestante, la racine des troubles³⁶.

Sur ces feuilles volantes, on consultera toujours les recueils (incomplets) de Richard Brendel, *Die Schlacht am weissen Berge bei Prag den 8. November 1620. Eine Quellenuntersuchung*, Halle, Gesenius, 1875, et Anton Gindely (éd.), *Die Berichte über die Schlacht auf dem weissen Berge bei Prag*, Vienne, Gerold, 1877, p. 139-143.

³⁶ Cf. Robert Bireley, *Maximilian...*, *op. cit.*, p. 73-107 ; id., *Religion and Politics...*, *op. cit.*, p. 62-100 ; Jean-Marie Valentin, *op. cit.*, p. 679-682 ; Gerhard Immler, "Kurfürst Maximilian I. und die Kirche. Aspekte seiner Finanzpolitik während des Dreißigjährigen Krieges", *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, 51 (1988), p. 387-409 ; Heike Ströle-Bühler, *Das Restitutionsedikt von 1629 im Spannungsfeld zwischen Augsburger Religionsfrieden 1555 und dem Westfälischen Frieden 1648*, Ratisbonne, Roderer, 1991 (Theorie und Forschung, 159; Rechtswissenschaften, 5; Rechtsgeschichte, 1).

La restitution de tous les biens ecclésiastiques acquis depuis la paix d'Augsbourg de 1555 par des princes protestants sur des terres d'Empire et sécularisés (ou la possession de terres à l'origine d'Église par des princes ecclésiastiques convertis au protestantisme) fut d'abord requise par quelques ordres religieux souabes durcis par les tentatives d'appropriation du duc de Wurtemberg, un luthérien. Ils furent soutenus par l'un des chefs de file des zélateurs catholiques, le puissant évêque d'Augsbourg, Heinrich von Knöringen³⁷ ; son prédécesseur avait été le seul évêque à refuser de signer la paix de 1555³⁸. Dès juin 1627, l'empereur trancha positivement une plainte déposée par l'abbaye de Reichenbach. La décision comportait une liste de sept abbayes supplémentaires que le duc de Wurtemberg devait remettre en l'espace de deux mois. Mais l'empereur s'enquit au préalable de l'avis des princes catholiques. À Mayence, on commenta prudemment les seuls aspects juridiques du projet. En Bavière au contraire, Adam Contzen, suivi par le duc Maximilien qui voyait dans la restitution une manne bienvenue pour financer la guerre, réclama la remise intégrale des biens ecclésiastiques. Pour les activistes, c'était le moment béni par Dieu pour restaurer le catholicisme non seulement dans le Saint-Empire mais dans toute l'Europe septentrionale. En septembre 1628, cinq évêques remirent à l'empereur un projet de restitution. Le conseil aulique répondit favorablement à la pétition des cinq évêques, mais le conseil privé hésita, avant tout sur l'opportunité du moment. Le conseil aulique reconnut le bien-fondé de la restitution des biens saisis par les protestants après 1552 : en tant que défenseur de l'Église en vertu de son serment, l'empereur avait le devoir de faire respecter ses droits. L'empereur adressa pour examen l'esquisse de l'Édit achevée le 25 octobre 1628 aux princes électeurs de Bavière et de Mayence, et sollicita d'avance leur aide.

L'Édit fut finalement publié le 6 mars 1629³⁹. Il partait de l'idée que, grâce aux victoires accordées par Dieu, l'empereur était en mesure de restaurer la paix et de supprimer la racine des troubles. Il s'ouvrait par une description du triste état du Saint-Empire, revenu

³⁷ Quatre princes ecclésiastiques se partageaient inégalement le cercle (*Kreis*) de Souabe : l'évêque de Constance, celui d'Augsbourg, l'abbé de Kempten, le prieur d'Ellwangen. Ils furent constamment divisés en deux factions rivales, l'une conduite par l'évêque d'Augsbourg avec le soutien d'Ellwangen, opposée à l'autre menée par l'évêque de Constance allié à l'abbé de Kempten. L'évêque de Constance revendiquait la direction du *corpus catholicorum* et de la politique du cercle pour toutes les questions religieuses. Mais il avait perdu une grande partie de son assise territoriale, alors que l'évêque d'Augsbourg les avait conservées. Le territoire de Constance ne représentait qu'un huitième de celui d'Augsbourg qui composait à lui seul plus de la moitié de la surface du cercle. L'évêque d'Augsbourg administrait de Dillingen un bloc territorial uni. Mais sa position orientale excentrée et la politique territoriale entreprenante suivie repoussaient la plupart des prélats souabes. Constance cultiva son alliance avec Vienne alors que l'empereur se méfiait d'Augsbourg.

³⁸ Cf. Fritz Dickmann, *Der Westfälische Frieden*, Münster, Aschendorff, 1959, p. 33.

³⁹ Le texte de l'Édit figure dans Matthäus Merian, *Theatri Europæi...*, t. 2, Franckfurt am Mayn, 1637, t. 2, p. 7-18 et est repris par Frantz Christoph von Khevenhiller, *Annalivm Ferdinandeorvm...*, t. 11, Leipzig, Weidmann, 1726, col. 438-450.

aux troubles des guerres civiles qui avaient précédé la paix d'Augsbourg, et s'organisait en trois points : tous les territoires ecclésiastiques médiats (dépendant d'un prince territorial) sécularisés depuis le traité de Passau (15 août 1552) devaient être restitués ; les prélats convertis au protestantisme n'avaient pas le droit de conserver des biens ecclésiastiques médiats ; les états ecclésiastiques possédaient le même droit d'imposer leur confession que les autres princes d'Empire. Cela signifiait un considérable transfert de terres : les chapitres d'Empire et 500 établissements médiats revinrent aux catholiques. Surtout, l'Édit fut strictement appliqué dans le diocèse de Heinrich von Knöringen, y compris dans la ville libre d'Augsbourg, en dépit de son autonomie politique. Le prince électeur de Saxe dénonça immédiatement une atteinte à la paix de religion. Mais quelle autorité était à même d'imposer l'interprétation juste de ce texte de compromis qui, pour réunir catholiques et luthériens, avait multiplié les obscurités, les doubles emplois, et se déclarait seulement provisoire dans l'attente d'un concile général ? Pour être accepté, l'événement devait être justifié par une littérature sur la guerre.

Tandis que maints catholiques doutaient encore de sa légalité – certes, le texte de la paix d'Augsbourg la déclarait « provisoire », mais elle extrayait les luthériens de la catégorie des « hérétiques » -, l'évêque d'Augsbourg chargea Paul Laymann, professeur de théologie morale et de droit canon à l'université de Dillingen en Bavière, d'écrire un manifeste en faveur du projet. Sa *Pacis Compositio* fut apportée pour la vente à la foire de Francfort au jour-même de la parution de l'Édit de restitution, le 6 mars 1629. Ce traité devait fournir des arguments juridiques à l'application sans concession de l'Édit à Augsbourg⁴⁰. Sans mettre en cause le caractère impératif de la paix de 1555, il en limitait la portée : les catholiques jouissaient de la paix religieuse en vertu du droit commun, alors que les protestants n'en disposaient que par des privilèges et des concessions. Tous les territoires ecclésiastiques immédiats devaient être restitués ; seule la Confession d'Augsbourg au sens restrictif⁴¹ était reconnue à côté de la religion catholique. Laymann surtout trouva une parade à l'argument protestant selon lequel la paix d'Augsbourg, étant un traité et non une loi, ne pouvait être amendée sans le consentement des parties. L'évêque d'Augsbourg en exercice en 1555, le cardinal Otto Truchseß von Waldburg, n'avait jamais accepté la paix. Il était donc licite de recatholiciser l'évêché, y compris la ville d'Augsbourg.

⁴⁰ Paul Laymann, *Pacis compositio inter principes et ordines Imperii Romani catholicos atque Augustanae Confessioni adhaerentes in comitiis Augustae anno M.D.LV. edita*, Dilingae, Sutor, 1629.

⁴¹ Laymann était sur ce point en parfait accord avec Maximilien qui tenait à exclure les calvinistes de tout accord : il cherchait à consolider son pouvoir dans le Haut Palatinat, et était convaincu que le calvinisme, qui reposait sur des principes machiavéliens, était responsable des troubles.

Nombre de catholiques réagirent avec prudence. À Munich, où Maximilien et Contzen s'opposèrent d'abord personnellement à sa publication, le livre fut autorisé sous réserve de révision. L'évêque d'Augsbourg n'obtint pas plus de soutien à Vienne. Refusant de tirer un trait sur les droits d'une ville libre, la plupart des catholiques ne se prononcèrent pas sur la juridiction ecclésiastique. L'Édit et sa justification surtout indignèrent les protestants, même les plus modérés. Prenant fait et cause pour les Augsbourgeois, réaffirmant par la même occasion son rôle de chef du protestantisme et de gardien du droit, le prince-électeur Jean Georges de Saxe rappela à l'empereur dans des lettres répétées le caractère constitutionnel de la paix de 1555, la légalité de la pratique religieuse privée et l'iniquité de toute juridiction ecclésiastique sur les villes libres⁴². Le droit et la justice, l'histoire et le statut de la ville, tout concourait à faire de la paix de religion la « constitution » (*Constitution*), le fondement (*ein starckes Fundament*) et le « contrat éternel » (...*einen immerwährenden Contract*) que l'empereur devait garantir⁴³. L'Édit, et la persécution officielle des protestants qu'il inaugura, mis au plus bas, et ce pour au moins vingt ans, la confiance envers la personne impériale. Il motiva l'exil et contribua à souder une mentalité de la résistance – active ou passive. Surtout, il nourrit maintes feuilles volantes et relations sur les mesures de persécution, maintes plaintes, écrites ou illustrées.

Ce n'était plus les traités d'inspiration thomiste, les grandes sommes sur la guerre juste et sainte qui dictaient le ton, appelant au combat, mais l'appel, la lettre, la supplique appuyée sur le droit d'Empire, sur la justice et la morale, au nom de valeurs « humanitaires », telle la vie partagée pour non plus anticiper, mais répondre à l'événement. La mise en avant du droit, découlant en partie de la nature des institutions politiques du Saint-Empire, se développa dès la guerre pour lutter contre la persécution et justifier la résistance⁴⁴.

3. Politique et barbarie : vers une paix raisonnable (1635-1648) ?

⁴² Cf. Matthäus Merian, *Theatri Europæi...*, t. 2, *op. cit.*, p. 24 col. gauche à 35 col. gauche, repris par Frantz Christoph von Khevenhiller, *op. cit.*, col. 438-591.

⁴³ Voir *Acta Inn Sachen/ Der Evangelischen Burgerschaft deß H. Römischen Reichs Stadt Augspurg...*, Nuernberg, 1632.

⁴⁴ Le Saint-Empire ne disposait pas d'une cour centralisée ni même d'une capitale fixe. Le rôle essentiel revint à deux tribunaux, le Tribunal de la Chambre impériale (*Reichskammergericht*) aux mains des états (princes-électeurs, princes, villes libres) et surtout le Conseil aulique d'Empire (*Reichshofrat*), contrôlé par l'empereur, qui faisait office d'organe de gouvernement et de justice. La canalisation juridique du conflit religieux trouva sa source dans cette structure institutionnelle, dans l'équilibre des forces entre l'empereur et les états. C'est une différence essentielle avec la France, où les guerres de religion prirent fin avant tout par l'affirmation de la souveraineté politique du monarque.

Les années autour de 1635 marquèrent sans conteste un tournant. Effet de l'enlisement de la guerre, de l'épuisement des parties, de recompositions religieuses et des transformations des représentations de la barbarie, maints appels à la paix se développèrent, tandis que les notions de paix de religion et de paix d'Empire revenaient au centre des polémiques.

Peut-être parce qu'ils n'avaient plus vraiment prise sur l'événement, les libelles politiques diffusés autour de 1635 furent d'abord dictés par une actualité qu'il leur fallait cautionner. Il s'agissait pour la Saxe électorale de justifier la paix séparée qu'elle signa le 30 mai 1635 à Prague avec l'empereur, se dégageant ainsi de la guerre. Dorénavant, le parti anti-impérial, dirigé par le chancelier suédois Axel Oxenstirna, ne pouvait plus prétendre défendre les droits de tous les protestants. Pour justifier cette paix séparée, les apologistes saxons rompirent avec l'argumentation thomiste et s'appuyèrent sur la notion de « guerre régulière » (ou *ius in bello*) développée par Hugo Grotius, ils écrivirent que l'entrée en guerre tardive de la Saxe, en 1631, avait été envisagée sous l'unique angle de la conformité au droit. La restauration de la paix étant le but de toute guerre légitime, l'une des parties ne pouvait se retirer sans le consentement de ses alliés - à moins qu'il ne se présentât des causes et des possibilités légales qui lui donnaient l'occasion de saisir la paix. Si l'un des alliés s'acharnait dans une lutte insensée (ici, sous-entendu la Suède), devait-on lui rester lié sous prétexte que l'alliance avait été dite éternelle ? Une telle issue ne convenait ni à Dieu, ni à la nature, ni à l'homme, ni aux principes de la *République* de Jean Bodin⁴⁵. Cette argumentation avait d'abord pour but de convaincre de la nécessité d'une paix séparée, et convaincre d'abord et avant tout les soldats et cadres de l'armée saxonne de ne pas rejoindre le Suédois et piller par rétorsion la Saxe.

⁴⁵ « Daß die Wiederbringung des Friedens der einige Zweck und Ziel aller rechtmäßigen Kriegs sey/ und daß alle darueber entstehende *fædera* oder Verbuendnueß zu solchem ende gerichtet werden/ damit nach erhaltenem Sieg/ oder mit dem contrapart und gegenheil auff billiche mittel getroffene Vergleichung/ ein jeder in Fried und Ruhe/ wieder leben koenne und moege/ also gar/ ob gleich denen unter zweyen/ oder mehren auffgerichteten *fæderibus* die *Clausul* Beding und Anhang mit einverleibet/ daß keiner von den Kriegsgenossen oder Verwandten/ ohne der andern vorbewust/ *consens* und willen/ von dem Kriege ab: und mit dem Feinde zum Frieden zutretten bemaechtiget seyn solle; dennoch/ wann einige rechtmæssige Ursachen/ Mittel und gelegenheit sich ereignen/ dadurch man deß Krieges abkommen kan/ ein Theil die *Consilia pacis* friedliche Rathschlaege mit fug wol ergreifen/ und den Frieden amplexiren und annehmen koenne/ ob gleich die andern Bundsverwandten solche verwerfen/ und nicht mit einstimmen wolten/ solches stehet nicht allein *ex Jure, autoritate item politicorum & Exemplis* aus dem Rechten und Gutachten der Weltweisen/ und vielen Exempeln zu behaupten/ sondern ist auch so wol *in foro soli quam poli* beydes bey Menschen und Gott zuverantworten/ sintemal/ wann einer von den *sociis* in unauffhoerlicher Todtfeindschafft mit dem Feinde leben/ und *in perpetuum* oder fort und fort fechten wolte/ solten darumb auch Bundsverwandte in unvergaenglichen Haß und ewigen Kriege verknuepfft bleiben muessen/ weil die Buendnueß auff jimmerwehrent gedeutet werden wolte? Solches were weder Goettlich / noch Natuerlich noch Menschlich Bodin. *l. 5. de Repub. c. 6...* », in *Vindiciae/ Pacificationis Pragensis...*, s. 1. 1635, fol. A ij r^o-v^o. Cf. aussi [Innocentium Ehrenfried], *Der/ Schwedische StoerenFriede...*, s. 1., 1637, fol. A ij r^o-B ij r^o ; [Christoph Siegfried], *Danckbarkeit/ Deß/ Churfuersten zu Sachsen/ gegen Schweden...*, Gruenenwalde, 1637.

Toutefois, les feuilles volantes anonymes d'origine saxonne diffusées autour de la paix de Prague présentèrent la paix comme une situation juridique globale relevant d'une volonté politique. Mettant en avant le souci pour le bien matériel de leur territoire et de sa population, les apologistes saxons alignèrent leur argumentation sur celle des politiques. En ce sens, l'invocation à « la patrie aimée de la nation allemande hautement noble », inscrite dans le texte de la paix⁴⁶ ne fut pas seulement un argument de combat pour défendre une paix controversée, mais l'affirmation d'une conception de l'État fondée sur sa prospérité économique⁴⁷. C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'essor d'un patriotisme d'Empire vers 1635. La *patria* désignait, jusque vers 1635, l'État territorial confessionnel, coiffé par des institutions religieuses ; vers 1635, le terme tendit à s'abstraire et s'élargir au Saint-Empire dans son entier⁴⁸.

Or cette inflexion en faveur des politiques s'observe aussi en Bavière, au niveau de la rhétorique et des pratiques. Le Conseil de conscience de théologiens experts en casuistique formé dès l'élection de Ferdinand II en août 1619 ne fit plus que donner une caution *a posteriori* aux revirements de la politique impériale ; à la mort de l'empereur en 1637, il cessa d'être⁴⁹. Au-delà des élites en charge directement du pouvoir, la relative victoire des politiques peut-être aussi par l'enracinement local durable de ces hommes, tels Wilhelm Jocher.

Elle s'opérait aussi sur fond de recompositions religieuses. Face à l'effondrement de l'encadrement paroissial sous l'effet des pertes démographiques au sein des clergés, nombreux étaient ceux qui cherchaient à dépasser les différends dogmatiques pour retrouver

⁴⁶ « ... zu Nutz und Ehren der Teutschen Nation... », *Warhafftiger Abdruck/ Deß/ Zwischen der Kays. Mayest. Unserm Allergnaedisgten Herrn etc. und der Chur Fuerstl. Durchl. zu Sachsen auffgerichteten gemeinen FriedensSchlusses...*, s. 1., 1635, fol. A iv r°.

⁴⁷ Ainsi dans les *Vindiciae...*, *op. cit.*, on avait placé en exergue cette citation de Salluste « *Sallust: in bello Jugurt.* : Es kan zwar leichtlich ein Krieg erregt / aber schwerlich geendet werden / weil der jenige / so den Krieg anfänget / solchen nicht nach seinem willen enden kan / ein jeder auch Müssiggänger kan Krieg erregen / aber nicht ehe enden / biß diejenigen / so den Sieg erhalten haben / dazu willigen ». La référence à Salluste fut reprise dans toutes les grandes chroniques, notamment Matthäus Merian, *THEATRI EUROPAEI...*, *op. cit.*, t. 3, p. 375 col. gauche. Le thème de la gratitude envers la Saxe pour une paix si difficile à atteindre face à une violence si facile à entretenir revint aussi constamment dans les feuilles volantes. A titre d'exemple, on pourra voir [Siegfried Christoph], *op. cit.* Cf. Adam Wandruszka, *Reichspatriotismus und Reichspolitik zur Zeit des Prager Friedens von 1635. Eine Studie zur Geschichte des deutschen Nationalbewußtseins*, Graz - Cologne, Böhlau, 1955 (Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 17).

⁴⁸ Cf. Robert von Friedeburg, « 'Patria' und 'Patrioten' vor dem Patriotismus. Pflichten, Rechte, Glauben und die Rekonfigurierung europäischer Gemeinwesen im 17. Jahrhundert », in *Ibid.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, p. 7-54.

⁴⁹ La révolte des paysans de Bavière avait confirmé la nécessité de signer la paix. Mais le trouble fut accentué avec l'entrée en guerre ouverte de la France en 1635. Ferdinand II puis Ferdinand III menèrent une double politique, que se traduisit par le rapprochement avec la Suède en 1637 et la Hesse-Cassel en 1638-1639 pour diviser le front ennemi, et en même temps soustraire leurs territoires à la guerre. Cf. Ludwig Steinberger, *op. cit.*, p. 24.

un noyau chrétien et se réfugiaient dans une religiosité domestique hostile à tout contrôle pastoral ou dans un mysticisme sondant le *Deus absconditus* qui pouvait permettre les tueries au nom d'impératifs confessionnels, quête d'un contact direct avec la puissance divine. Ces interrogations accompagnèrent et avivèrent un retournement de la catégorie du barbare⁵⁰.

La transformation des représentations de la guerre fut suscitée par des cas de violence relatés dans des redditions de villes ou principautés à l'issue de sièges très longs, vaincus non par non la gloire des armes, mais par la famine⁵¹. Ainsi, dans la ville libre d'Augsbourg au début de 1635⁵², dans la principauté du Palatinat-Deux-pont en 1635⁵³ et à Brisach en novembre-décembre 1638⁵⁴, des mentions d'anthropophagie apparurent – dans le premier cas de protestants encerclés par des catholiques, dans le second, dans une forteresse calviniste en lutte aux armées impériales, dans le dernier, dans une forteresse catholique assiégée par l'armée suédoise – et firent sensation dans les campagnes environnantes⁵⁵. On ne peut exclure que ces actes de cannibalisme, rapportés par des chroniques et des feuilles volantes, jamais rapportés, à ma connaissance, en justice⁵⁶, contestés par certains contemporains⁵⁷, se soient réellement produits. Il est certain toutefois qu'ils choquèrent à tel point les contemporains qu'ils devinrent une sorte d'emblème d'une guerre de religion insensée entre chrétiens allemands. De ces mutations participèrent quantités de textes qui circulèrent beaucoup : des feuilles volantes, des gravures, des chroniques.

⁵⁰ Cf. Claire Gantet, *La Paix de Westphalie*, op. cit., p. 103-126.

⁵¹ Voir par comparaison, pour la France des guerres de religion, Frank Lestringant, « Catholiques et cannibales. Le thème du cannibalisme dans le discours protestant au temps des guerres de religion », in Jean-Claude Margolin, Robert Sauzet (dir.), *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance*, Tours, Maisonneuve et Larose, 1982, p. 233-245.

⁵² Bernhard Hertfelder, *Verlaufs-Begrif, Summarischer, Oder kurtze Historie Schwed. Augspurg...*, Augsbourg, 1653, p. 85-86.

⁵³ Cf. Fritz Julian, « Angebliche Menschenfresserei im dreissigjährigen Kriege. Quellenkritische Untersuchung », *Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz*, 45 (1927), p. 37-92.

⁵⁴ [Joannes Freinhemius], *Teutscher Tugentspiegel der Gesang von dem Stammen und Thaten deß Alten und Newen Teutschen Hercules... Herren Bernharden...*, Strasbourg, 1639, fol. 28 v°; Fritz Julian, art. cit., ici p. 69.

⁵⁵ Ainsi, le cas d'Augsbourg fut rapporté dans toute la campagne bavaroise, où l'on rapporta des cas encore plus choquants. Cf. Maurus Friesenegger, *Tagebuch aus dem 30jährigen Krieg. Nach einer Handschrift im Kloster Andechs*, München, AlliteraVerlag 2007, p. 92-93 (et la note 88 p. 189 ajoutée de l'éditeur), qui s'inspire de [Heinrich von Knöringen], « Bericht des Bischofs Heinrich an den päpstlichen Stuhl über den Zustand der Kirche und der ganzen Diözese Augsburg, zugehörig der Mainzer Provinz, vom Jahre 1635 », in Alfred Weitnauer (éd.), *Alte Allgäuer Geschlechter*, t. 20, *Die Bevölkerung des Hochstifts Augsburg im Jahre 1650*, Kempten, Oechelhäuser, 1941 (Allgäuer Heimatbücher, 25), p. 341-362 not. p. 358-359.

⁵⁶ Les cas de condamnations que je connais concernent soit des chiromanciennes (ainsi à Cobourg dès 1628 et à Rosßfeld en 1637), soit un pestiféré (ainsi à Heldrungen) et ne sont donc pas parlants.

⁵⁷ Ainsi, pour le protestant augsbourgeois Jakob Wagner, les bruits de cannibalisme qui avaient circulé dans la ville émanaient de certaines personnes extravagantes, installées dans des maisons désertées et inhabitées au rempart de la ville ; en revanche, les faits de sauvagerie lui semblaient véridiques dans le plat pays bavarois. À ses yeux, l'anthropophagie était le propre des paysans bavarois et des frontières de la ville, mais non des citoyens. Cf. Jakob Wagner, *Die Chronik des Jakob Wagner über der schwedischen Okkupation in Augsburg vom 20. April 1632 bis 28. März 1635*, Augsburg, Haas, 1902, p. 56.

Jusqu'au seuil des années 1630, c'étaient l'inconstance, le changement de fortune qui, bouleversant les places et les rôles de chacun sur le schéma des vanités, étaient critiqués dans la guerre. À partir du milieu des années 1630, on n'accusa plus le principe de la mobilité sociale, origine et effet supposés de la guerre, mais son ressort-même, la violence collective. Les contemporains eurent le sentiment d'une oppression globale due aux soldats, perçus comme étrangers - fut-ce un hasard, si les armées étaient dénommées *fremde Völcker*, littéralement les « peuples étrangers » ? La guerre fut dénoncée comme un monstre avide d'engloutir l'Allemagne⁵⁸. La dénonciation des soldats avait été, dans un premier temps, un argument de propagande, manié par chacun des partis contre les officiers adverses. Au fil des ans, elle perdit son caractère confessionnel et directement partisan, et se dirigea contre les maraudeurs de tout poil. C'était une façon d'oublier les divisions internes et d'effacer la culpabilité de la guerre.

Les feuilles volantes qui dénonçaient l'assujettissement des paysans par des soldats « à la mode » n'étaient évidemment pas confectionnées par des paysans ni même pour eux. Dans une *Nouvelle plainte des paysans*⁵⁹ rééditée à de nombreuses reprises, un soldat huppé paraissait à califourchon sur un paysan. Après avoir volé leurs chevaux, les soldats usaient des paysans en guise de monture et volaient tout ce que le paysan détenait :

« les maisons étaient incendiées, les églises détruites,
Les villages bouleversés, les réserves consommées [...]
Il se peut que personne ne reconnaisse plus la splendeur du pays
Par la guerre, le vol, le meurtre et le feu il devient un désert
Le Saint-Empire libre passe à la barbarie... »⁶⁰

À travers l'oppression par les soldats, on rejetait l'ordre inhumain de la guerre. Ceux qui galopèrent sur des hommes, qui, « plus qu'une sangsue, sucent notre sang et volent notre

⁵⁸ Si je reprends l'expression du « monstre » de la guerre, inspirée du célèbre passage du *Satyrischer Pilgram* de Grimmelshausen (éd. par Wolfgang Bender, Tübingen, 1970, p. 160). Une interprétation de l'œuvre de Grimmelshausen nécessiterait une étude approfondie qui dépasse l'ambition de cet article. Les critiques récents insistent tous sur son caractère très travaillé, ses sources nombreuses et érudites, la richesse et l'ouverture des significations suggérées. L'image du „monstre“ circula dès la guerre de Trente ans dans plusieurs libelles et gravures.

⁵⁹ *Neue Bauren-Klag/ Uber die Unbarmhertzig Bauren Reütter dieser zeit*, s. 1., 1642 (26,5 x 36,5 cm), reproduite dans W. A. Coupe, *German Political Satires...*, op. cit., I 213. Autres versions (1643) dans Helmut Lahrkamp, *Dreißigjähriger Krieg, Westfälischer Frieden. Eine Darstellung der Jahre 1618–1648, mit Dokumenten*, Münster, Aschendorff, 1997, p. 220-221.

⁶⁰ « Die Haeuser seind verbraent/ die Kirchen seind zerstoert /
Die Doerffer seind verkehrt/ der Vorrhat ist verzehrt [...]
Die Herrligkeit deß Lands mag keiner mehr erkennen/
Durch Krieg/ raub/ mord und brand wird es zur wuesteney/
Das freye Roemisch Reich wird jetzt zur Barbarey... », *Ibid.*

bien »⁶¹, devaient prendre garde aux risques de rejet et de révolte. Quand l'épée, le casque, le sabre seraient employés en guise de hâtier ou de faux, les jeunes se souviendraient de l'affront et expulseraient les soldats⁶². Les soldats étaient des parasites qui transformaient l'Empire en une terre barbare.

Le terme « barbare » n'avait pas une connotation intrinsèquement négative au début de la guerre de Trente ans. Dans l'armée de Gustave Adolphe, les Lapons formaient un appoint de quelques centaines de fantassins. En 1631 et 1632, ils firent l'objet de nombreuses gravures⁶³, favorables à Gustave Adolphe : Irlandais, Lapons, Finlandais, étaient présentés dans des gravures sciemment exotiques afin d'allécher l'œil, en habits « barbares », chaussés de peau et armés d'arcs et de flèches⁶⁴. Ces peuples simples, vaillants et frugaux⁶⁵, allaient apporter un « correctif »⁶⁶ à l'Empire plongé dans la discorde⁶⁷, le purifier de ses vieilles querelles intestines. Ainsi, sur l'une de ces gravures, au Lapon qui s'écriait n'avoir jamais vu

⁶¹ « Dir Mars und deiner Macht/ daß die so jetzund rennen/ Darzu gantz grausamlich/ mehr als ein aegel thut/ Aussaugen unser blut/ und rauben unser Gut... » (phrase complète), *Ibid.*

⁶² « Daß wann die lange kling/ muß einen Bratspieß geben
Und in dem finstern Helm/ die spinnen künstlich weben
Wann auch der Saebel selbst/ zur Sensen wird verwend/
Und wann die Buechsenschaefft/ zum kochen all verbrent/
So wird ja mancher Knecht/ bevorab solch g'sellen/
Die kein Handwerck gelernt/ auch nie nichts lernen woellen/
Sich zu uns muessen thun / und umb ein stuecklein brod/
Sehr grosse arbeit thun/ und wann sie dann in noth/
So werden wir auch gewiß der schmach unnd schlaeg gedencken/
Und keiner unter uns / das lang-geborgte schencken... », *Ibid.*

⁶³ Les Finlandais servirent par la suite d'argument pour attirer l'acheteur. Voir par exemple la gravure *Der Finländer new Cartten Spiel*, s. 1., 1632 (276 x 167), in Wolfgang Harms (éd.), *op. cit.*, II 285, p. 498-499. Sur les fonctions variées des gravures de soldats, faites pour susciter le rejet ou l'attraction, parfois pour mobiliser des levées de troupes, voir Rainer et Trudl Wohlfeil, « Das Landsknechts-Bild als geschichtliche Quelle. Überlegungen zur Historischen Bildkunde », *Militärgeschichte - Probleme - Thesen - Wege*, Stuttgart, 1982 (Beiträge zur Militär- und Kriegsgeschichte, 25), p. 81-99.

⁶⁴ Cf. la *Kurtze Beschreibung/ deß auß Irrland/ der Königl. Maj./ in Schweden ankommenden KriegsVolck ins Teutschland/ von dero Lands-/ Art/ Natur/ Speiß/ Waffen und Eygenschafft*, s. 1., 1631 (345 x 250; 154 x 201) munies d'un long commentaire exotique. Cf. John Roger Paas, *op. cit.*, P-1315, p. 101 et P-1316, p. 102. Gravure voisine intitulée *Eigentliche Beschreibung / Deß auß Irrlandt...*, s. 1., 1631, (416 x 246; t148 x t246), *ibid.*, P-1458 p. 235. Exemplaire gravé à Nuremberg en 1632 dans Wolfgang Harms (éd.), *op. cit.*, II 284, p. 496-497.

⁶⁵ On disait qu'ils ne se nourrissaient que de racines. Voir les gravures citées *supra*, et la *Kurtze Beschreibung/ Der Achthundert Irren oder Irrlaender...*, s. 1., 1631 (261 x 239; 100 x 134), in John Roger Paas, *op. cit.*, P-1317 p. 103, *Kurtze / Beschreibung / deß auß Irrland...*, s. 1., 1631 (346 x 252; 172 x 199) ; *ibid.*, P-1318 p. 104; autres exemplaires : *ibid.*, P-1320 p. 106, P-1321 p. 107. Voir aussi la gravure *In solchem Habit gehen die 800. in Stettin angekommene Irrlaender / oder Irren*, s. 1., 1631 (166 x 197), *ibid.*, P-1318 p. 105; autres exemplaires *ibid.*, P-1322 p. 108, P-1323 p. 109; autre version dans Helmut Lahrkamp, *op. cit.*, p. 191.

⁶⁶ Voir la gravure intitulée *Seltzames Gespräch/ So in dem Königl. Schwedischen Lager...*, s. 1., 1632, 347 x 265; 141 x 201) qui représente une conversation entre un « Irlandais », un Lapon et un Finlandais; l'Irlandais s'écrie (3e col.): « Wann die hier zu uns kaemen nein/ Und uns der albern Nation / So geben eine Correction/ », gravure présentée sous différentes versions dans John Roger Paas, *op. cit.*, P-1324 p. 110 à P-1326 p. 112. Version sans titre de 1632 dans Wolfgang Harms (éd.), IV 207, p. 266.

⁶⁷ Voir la *Kurtze/ Beschreibung deß auß Irr- und Lapland...*, s. 1., 1632 (350 x 300), in Dorothy Alexander, Walter L Strauss., *The German single-leaf woodcut 1600-1700. A pictural catalogue*, New York, Abaris Books, 1977, t. 2, p. 777.

des voisins se déchirer et des parents asservir leurs enfants comme en Allemagne, même dans le désert des Tartares⁶⁸, l'Irlandais répondait par un tableau du déclin allemand dans la guerre :

« Ici habitait la justice

Le pouvoir et la puissance sans guerre ni querelle.

Ainsi j'entends et je vois que règne

Ce qui ne siérait pas chez nous,

Que cet Empire en tyrannie

Surpasse le turc. »⁶⁹

Pour qualifier la guerre civile entre chrétiens, on transforma le concept de la barbarie. De l'image de la sauvagerie candide originelle, il glissa vers l'évocation de la tyrannie turque. Les Allemands en guerre entre eux étaient les nouveaux barbares, égaux, sinon plus cruels encore que l'Infidèle. Vers 1635, le cannibalisme ne fut plus relégué aux horizons lointains de l'Afrique et des Indes exotiques⁷⁰ ni assigné à un état de nature primitif, mais sembla régner parmi les chrétiens⁷¹. Le grand chroniqueur Matthäus Merian, en 1639, introduisait dans sa chronique allemande monumentale la description du cannibalisme dans la ville Worms par ces propos :

« qui donc, lorsqu'il lit chez Münster⁷² et les autres les relations des anthropophages d'Afrique et des Indes occidentales, ne sent pas les cheveux se dresser sur sa tête et ne s'épouvante pas au plus haut point ? Mais qu'importe ! Lorsque nous cherchons les cannibales non en Afrique ou ailleurs, mais devant la porte de notre maison, et que nous devons les juger avec nos propres yeux, lorsque donc nous considérons la chose

⁶⁸ « ...Daß wir unser eygnes Vatterland/ Wir also machen zu Spott und Schand/ Und unsers Reichs eigne Glieder/ Nachbarn/ Freund und unser Brueder/ Also umb das Ihre braechten/ Und die Kinder machten zu Knechten./ Ich weiß gewiß/ daß jhr ingleichen / Das nicht thut in ewren Reichen/ Ja in der Wüsten Tartarii/ Hab ich auch das gesehen nie. », in *Seltzames Gespräch/ So in dem Königl. Schwedischen Lager...*, s. l., 1632, 3e col. Pour rendre les soldats de Gustave Adolphe conformes à l'image d'un peuple originel, on gauchit les préjugés qui leur étaient attachés et on rendit leur langue par les jurons prêtés aux paysans dans le carnaval.

⁶⁹ « Hier wohnte die Gerechtigkeit/
Macht und Gewalt ohn Krieg und Streit/
So hör und seh ich/ daß regiert/
Was sich sonst bey uns nit gebührt/
Daß dieses Reich an Tyranny/
Dem Tuercken uberlegen sey. », *ibid.*, 3e col.

⁷⁰ Philipp Hoehstetter par exemple, dans son diaire, décrivait l'Édit de restitution comme l'infiltration de péchés étrangers en provenance des Puniques. Cf. Josef Herz (éd.), « Das Tagebuch des Augsburger Arztes und Stadtphysicus Dr. Philipp Hoehstetter 1579-1635 », *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben*, 70 (1976), p. 180-224.

⁷¹ On consultera par comparaison sur la notion de barbarie l'étude brillante de Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion. Vers 1525 - vers 1610*, 2 t., Seyssel, Champ Vallon, 1990 (Époques), t. 2, not. le chapitre VII : « Après la violence, un complexe de barbarie », p. 145-183.

⁷² Il s'agit de Sebastian Münster, auteur d'une *Cosmographie* monumentale.

de plus près, qui ignore ce qui s'est produit depuis le début de cette année 1637 aux alentours et dans la ville très tourmentée de Worms... »⁷³

Ici comme chez Montaigne⁷⁴, le cannibalisme était la dénonciation absolue et globale de la guerre. Au début de la guerre, des protestants, s'appuyant sur la conception catholique de l'eucharistie comme une transformation réelle du pain et du vin en corps et en sang du Christ et sur les textes de Las Casas de la destruction des Indes, avaient dénoncé dans le catholicisme une religion qui portait au massacre et au cannibalisme (le catholique, lors de la communion, mangeant le corps et buvant le sang du Christ)⁷⁵. Dans les années 1630, l'anthropophagie, appliquée globalement aux chrétiens allemands entre eux, rendait caduque la catégorie du barbare : la violence du chrétien transgressait l'humain, elle anéantissait l'humanité en l'homme. Portée à son point extrême, la violence se retournait contre elle-même et englutissait les alliés, les prochains, dans la bestialité.

La victoire finale, hésitante, des politiques, était enfin permise par l'effritement des fronts, les dissensions sur le but de la guerre c'est-à-dire, encore et toujours, sur la forme de la paix. Tandis que nombre de contemporains cherchaient à se réfugier dans l'effacement des différences confessionnelles et mettaient en cause radicalement la barbarie d'une guerre de religion, les zélateurs des deux camps se raidirent dans la surenchère. Les jésuites se divisèrent entre modérés et intransigeants qui, avec l'évêque d'Augsbourg et les théologiens de Dillingen, récusèrent non seulement la paix de 1555 mais aussi la *Pacis compositio* de 1629, jugée trop favorable aux protestants. Durcissant le traité de Laymann, Heinrich Wangnereck rédigea en 1640 une *Quaestio ardua, an pax, quam desiderant Protestantes, sit secundum se illicita* dans laquelle il déniait aux protestants la faculté de former un « corps » équivalent en droit au *corpus catholicorum*, récusant ainsi toute reconnaissance du protestantisme. Cet ouvrage, originellement destiné aux cercles catholiques fervents, fut

⁷³ « Wann man bey dem Münster und andern lieset, von den Africanischen und West-Indischen Menschen Fressern, wer ist, dem nicht die Haare gegen Berge stehen, und sich darob zum höchsten entsetzet? Aber was hier zu thun? Wann wir die Menschen Fresser nicht in Africa oder sonsten, sondern vor unser Haus-Thüre suchen, und dieselben mit eigenen Augen ansehen müssen, und damit wir der Sache etwas näher kommen, wem ist unbekannt, was seithero Eingangs dieses 1637. Jahres in und um die Hochbeträngte Stadt Worms sich begeben... », Matthäus Merian, *Theatri Europæi...*, t. 3, Franckfurt am Mayn, 1639, p. 770, et Frantz Christoph Khevenhiller, *Annalivm Ferdinandeorvm...*, *op. cit.*, col. 2357.

⁷⁴ « Nous les pouvons donq bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie. Leur guerre est toute noble et genereuse, et a autant d'excuse et de beauté que cette maladie humaine en peut recevoir; elle n'a d'autre fondement parmy eux que la seule jalousie. », Montaigne, « Essais » *Œuvres complètes*, éd. par Albert Thibaudet, Maurice Ray, Paris, 1995 (1962) (Bibliothèque de la Pléiade, 14), livre I, chap. XXXI : « Des Cannibales », p. 200-213, ici p. 208.

⁷⁵ Cf. Daniel Fulda, « 'Wann wir die Menschenfresser nicht in Africa oder sonsten/sondern vor unser Hausthür suchen müssen.' Hungeranthropophagie im Dreißigjährigen Krieg und der europäische Kannibalismuskurs », in Hedwig Röckelein (éd.), *Kannibalismus und europäische Kultur*, Tübingen, Edition Diskord, 1996, p. 143-175.

d'abord propagé sous forme manuscrite. En même temps parurent les *Rationes pro amnistia facienda*⁷⁶, bientôt traduites en allemand et largement diffusées, du père confesseur de l'évêque d'Augsbourg Lorenz Forer, qui s'opposaient au principe de l'amnistie promu par la paix de Prague. S'il dut donc être imposé à H. von Knöringen et aux théologiens de Dillingen, le décret d'amnistie pris par Ferdinand III le 20 août 1641, trouva néanmoins l'appui des jésuites de Munich⁷⁷.

Lors des négociations de paix, les théologiens zélateurs lancèrent une ultime attaque. Dans un pamphlet⁷⁸, publié sous un pseudonyme en 1646, réédité en 1647 et 1648, Heinrich Wangnereck dénia à tout pouvoir temporel, fût-ce Ferdinand III, Trauttmansdorff⁷⁹ ou Maximilien de Bavière, la capacité de régler des questions religieuses telles que la restitution des biens ecclésiastiques, et accusa les catholiques enclins à la discussion de pactiser avec le Mal. Ce libelle suscita aussitôt la réprobation des protestants. Le pasteur d'Esslingen Tobias Wagner⁸⁰ comme le théologien strasbourgeois Johann Georg Dorsche⁸¹ s'attachèrent à réfuter un par un les articles de Wangnereck, citations de Tanner et Contzen à l'appui. À leurs yeux, le pouvoir confié à l'empereur et aux états d'Empire de régler un conflit religieux était inscrit dans la paix de 1555⁸², et il fallait faire le départ le « consentement » (*erlaubnuß*) à un ensemble dogmatique et l'« admission » (*zulassung*) seulement civile⁸³. Ces thèses furent reprises et nuancées par le professeur de politique Hermann Conring⁸⁴ dans sa *Pro pace perpetua Protestantibus danda Consultatio Catholica* qui circula chez les modérés, tant protestants que catholiques. Intitulée *Sacri Imperii Pax licita demonstrata* et rédigée par

⁷⁶ Elles furent immédiatement traduites en allemand et connurent de nombreuses éditions. Cf. *Rathliches Bedencken/ Warumb die Roem: Kaey. Mayst. weder den Frieden im Heil. Röm. Reich noch die General Amnistiam beliben solle: höchstgedachter Kaey. Mayst. Ferdinando Tertio in Regensburg uberreichet unterm Namen P. Foreri der Societet Jesu*, s. l., 1640.

⁷⁷ Cf. Wolfgang Behringer, art. cit., p. 455-494 ; Jean-Marie Valentin, *op. cit.*, p. 757-761 ; Ludwig Steinberger, *op. cit.*, p. 13-14, 30-34.

⁷⁸ *Iudicium theologicvm syper qvæstione, an pax qualem desiderant Protestantes, sit secundum se illicita? ... Operâ ac studio ERNESTI de Eusebijs...*, Ecclesiopoli, 1648.

⁷⁹ Sur la lutte de Trauttmansdorff, chef de la délégation viennoise, pour la paix extérieure et civile, voir Karsten Ruppert, *Die kaiserliche Politik auf dem Westfälischen Friedenskongreß (1643-1648)*, Münster, Aschendorff, 1979 (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der neueren Geschichte, 10), not. p. 139-363.

⁸⁰ [Tobias Wagner], *Iniquitates iudicii theologici, ab Ernesto de Eusebijs, super Pace à Protestantibus desideratâ lati; Demonstratæ per Irenæum Phil-Adolphum: Cum Gratiâ & Privilegio liberæ Linguæ, in liberâ Civitate*, s. l., 1648.

⁸¹ Johann Georg Dorsche, *Nohtwendige Entdeckung/ Deß Blutdurftigen Urtheils/ Welches/ Der verummte Ernst von Eusebijs/ Roemischer Burger/ Uber die Frag/ Ob der Frieden in Teutschland wie jhn die Protestirenden begehren/ für sich selbst unerlaubt und unrecht sey? ...*, Straßburg, 1648.

⁸² *Ibid.*, p. 23-33.

⁸³ *Ibid.*, p. 182, 62-64.

⁸⁴ Hermann Conring, *Pro pace perpetua Protestantibus danda Consultatio Catholica*, Frideburgum, Germanus Patiens, 1648. Hermann Conring (1606-1681) fut à partir de 1632 professeur de philosophie naturelle puis de médecine et de politique à Helmstedt. Il consacra son œuvre à la constitution de l'Empire. Ses principaux ouvrages furent en 1656 la *Politica* et en 1662 le *De civili prudentia liber unus*.

Caramuel, prieur du Montserrat, la réponse catholique au traité de Wangnereck répandit des idées irénistes, violemment réfutées dans l'*Anti-Caramuel* d'Adam Adami, responsable des restitutions des biens ecclésiastiques souabes au congrès de Westphalie⁸⁵.

Éditée le 26 novembre 1648, la Bulle pontificale *Zelo Domus Dei* de protestation contre la paix de Westphalie, signée le 24 octobre précédent entre puissances catholiques et puissances protestantes fut approuvée par Wangnereck, mais les catholiques les plus influents en Allemagne, les pères confesseurs des cours de Vienne (Johann Gans), Munich (Vervaux) et Mayence, rédigèrent un rapport détaillé dans lequel ils déclaraient qu'une paix signée devait être honorée⁸⁶. Que cette position fût la traduction de deux partis distincts, l'un intransigeant, l'autre pragmatique, ou de deux niveaux d'une seule réponse, l'un dogmatique de refus, l'autre politique d'acceptation, elle était le fruit d'une vision politique et pragmatique de la paix d'Empire.

*

Durant la guerre de Trente ans, la théorisation de la guerre accompagna le conflit. Tantôt elle anticipa l'action, tantôt elle la redoubla, tantôt elle la légitima, tantôt elle la cautionna *a posteriori*. Loin de n'occuper que des lettrés enfermés dans leur tour d'ivoire, elle participa des combats, militaires, politiques, confessionnels. Elle relevait donc d'une littérature *polémique* au sens fort du terme : les textes échangés se voulaient performatifs, ils visaient à mobiliser, à engager l'action, participant ainsi à la guerre. En conséquence, l'argumentation ne fut jamais « pure ». Accrochée à l'actualité, elle mêla des considérations sur le droit à et dans la guerre et sur la paix à la volonté d'abaisser, sinon d'annihiler l'adversaire.

⁸⁵ [Juan Caramuel Lobkowitz], *S. R. Imperii pax licita demonstrata*, [Vienne], 1648 ; [Adam Adami], *Anti-Caramuel, sive examen et refutatio disputationis theologico-politicae, quam de potestate imperatoris circa bona ecclesiastica proposuit Joannes Caramuel Lobkovits*, Trimonadium, Frey, 1648.

⁸⁶ Cf. Cf. Ludwig Steinberger, *op. cit.*, p. 161. L'œuvre monumentale de Konrad Repgen a été consacrée au rejet de la paix par Innocent X. Elle est résumée dans quelques articles : Konrad Repgen, « Wartenberg, Chigi und Knöringen im Jahre 1645. Die Entstehung des Plans zum päpstlichen Protest gegen den Westfälischen Frieden als quellenkundliches und methodisches Problem », in Rudolf Vierhaus, Manfred Botzenhart (éd.), *Dauer und Wandel. Aspekte europäischer Vergangenheit. Festgabe für Kurt von Raumer zum 15. Dezember 1965*, Münster, 1966 (Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, 9), p. 213-268; id., « Der päpstliche Protest gegen den Westfälischen Frieden und die Friedenspolitik Urbans VIII. », in *id.*, *Von der Reformation zur Gegenwart. Beiträge zu Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte*, Paderborn - Munich - Vienne - Zurich, 1988, p. 30-52 (réédition d'un article publié dans le *Historisches Jahrbuch*, 75 (1956), p. 94-122) ; Franz Bosbach, Christoph Kampmann (éd.), *Konrad Repgen. Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Studien und Quellen*, Paderborn, 1998. Le prédécesseur d'Innocent X, Urbain VIII, avait en revanche, dès 1636, donné des instructions en vue d'entamer des pourparlers de paix.

Globalement, elle opposa durant la guerre les « zélateurs », désireux de mettre en place l'Église de Dieu sur Terre, aux politiques, plus ou moins empreints de la lecture du *Prince* de Machiavel. Les premières années virent un affrontement massif et tendu des zélateurs calvinistes et jésuites. Les premiers reprochaient aux seconds de soutenir le tyranicide des têtes couronnées, par là le renversement de l'ordre politique ; les seconds faisaient des premiers des adeptes de Machiavel et d'une hérésie, auteurs d'une rébellion contre les statuts de l'Empire. L'Édit de restitution (6 mars 1629), qui inaugurerait une politique impériale ouverte de recatholicisation forcée, relança le débat sur la paix de religion, certes déclarée en 1555 provisoire mais qui excluait les luthériens de la catégorie des hérétiques et, partant, devait interdire toute persécution à leur égard. Le chemin vers la paix fut jusqu'en 1648 incertain et pavé d'embûches. Pour parvenir à une paix, il fallait une mobilisation autour du thème de l'Allemagne dépecée par une guerre entre chrétiens allemands. Y participèrent la propagande saxonne autour de la paix séparée de Prague (20 mai 1635) qui fit valoir l'unité politique en vue du bien commun et un retournement de la catégorie de la barbarie. Autour de 1635, la barbarie ne caractérisa plus les catholiques décimant les Indiens d'Amérique ni même les soldats lapons, exotiques, qui avaient servi d'appoint dans les troupes armées. C'étaient désormais les Allemands en prise à une lutte fratricide qui étaient les premiers barbares. Le discours sur le cannibalisme entraîné par des sièges d'une dureté infernale (dont on ne peut nier avec assurance tout fond de vérité) participa de cette dénonciation radicale de la guerre de religion. Les Allemands mouraient dans la guerre ; l'Allemagne allait périr de la guerre. Face à ce retournement des représentations de la violence collective, les zélateurs (ici, étant donné le rapport de force, des catholiques) se raidirent et lancèrent un ultime assaut, qui se prolongea durant tous les pourparlers de paix, entamés à partir de 1645.

La paix de Westphalie fut le résultat de la victoire fragile des politiques. Comme dans toutes les paix de religion, elle reposait sur le principe d'une mise à l'écart des impératifs dogmatiques. Pour s'accorder entre eux, catholiques et protestants ne traitèrent des questions religieuses que dans leur dimension civile, c'est-à-dire avant tout la possession des biens ecclésiastiques, excluant de leur champ toutes les questions relevant de la théologie. En ce sens, la paix prolongea et intensifia un effort de discernement des « questions religieuses » et contribua à une dissociation relative du politique et du religieux. Si, globalement, elle vit la victoire des juristes, la plupart des théologiens surent aussi intégrer, intérioriser les impératifs de la paix civile. Dès le départ d'ailleurs, la ligne de fracture complexe entre zélateurs et

théologiens ne s'était pas résumée pas à un clivage social entre théologiens et juristes. La paix canalisa la violence religieuse dans des règles de droit. La fit-elle disparaître ?

Confier la cessation des hostilités à la jurisprudence, c'était supposer que la relation sociale que constituait la guerre pouvait être ramenée à un rapport de droit. Or, face à la violence, la justice pouvait s'avérer impuissante. Les juristes eux-mêmes semblaient à maints contemporains dangereux. La justice ne supposait-elle pas l'équivalence des parties, l'indifférence des principes ? Comment l'Allemagne engluée dans une guerre longue de trente années, comment la société allait-elle pouvoir se reconvertir à la paix alors que la violence semblait s'être incrustée dans le sol, dans les mentalités, dans les souvenirs ? L'amnistie proclamée par le texte de paix serait-elle à même de faire oublier les maux du passé proche ou n'allait-elle qu'imposer un silence public ? Autant qu'une construction rationnelle, la paix reposait sur un travail sur les émotions et sur la peur ; elle était une intuition et une nostalgie, une mémoire.

Bibliographie

Sources

Acta Inn Sachen/ Der Evangelischen Burgerschaft deß H. Römischen Reichs Stadt Augspurg..., Nürnberg, 1632.

[Adami Adam], *Anti-Caramuel, sive examen et refutatio disputationis theologico-politicae, quam de potestate imperatoris circa bona ecclesiastica proposuit Joannes Caramuel Lobkovits*, Trimonadium, Frey, 1648.

Alexander Dorothy, Strauss Walter L., *The German single-leaf woodcut 1600-1700. A pictorial catalogue*, 2 t., New York, Abaris Books, 1977.

Auff ferner unser beschehene Vertröstung der auff den 9. Novembris eingenommenen Königlichen Residentz Statt Prag..., Weitlang am Wintersee, 1620.

Bayerischer Feldzug/ Welcher Gestalt der Hertzog in Bayern alle Flacken/ Schlösser..., s. 1., 1621

[Caramuel Lobkowitz Juan], *S. R. Imperii pax licita demonstrata*, [Vienne], 1648.

Conring Hermann, *Pro pace perpetua Protestantibus danda Consultatio Catholica*, Frideburgum, Germanus Patiens, 1648.

Contzen Adam, *De Vnione et synodo generali Evangelicorum Theologis et Politicis necessaria consultatio*, Mogvntiæ, 1615.

Id., *De Pace Germaniæ. Libri Duo, Prior de falsa pace, Alter de vera pace*, Mogvntiæ, 1616.

Id., *Politicorum libri decem in quibus de perfectæ Reipubl. forma, virtutibus, et vitiis, institutione ciuium, Legibus, Magistratu Ecclesiastico, civili, potentia Reipublicæ; itemq; Seditioe et bello, ad usum vitamq; communem accommodatè tractatur*, Mogvntiæ, s. d. [1620].

Copey/ Eines Sendschreiben von einem inn Ihr Durchl. Maximilians..., Dilingen, s. d. [1620]

Coupe W. A., *German Political Satires...*, I.

De prælio Pragensi Pragæq; deditioe Octava & Nona Novembris, s. l., 1620

Dorsche Johann Georg, *Nohtwendige Entdeckung/ Deß Blutdurftigen Urtheils/ Welches/ Der verummte Ernst von Eusebiis/ Römischer Burger/ Uber die Frag/ Ob der Frieden in Teutschland wie jhn die Protestirenden begehren/ für sich selbst unerlaubt und unrecht sey?...*, Straßburg, 1648.

[Ehrenfried Innocentium (Pseud.)], *Der/ Schwedische StörenFriede...*, s. l., 1637.

Expeditionis utramque Austriam & Bohemiam. Ephemeris..., Monachii, 1621.

[Freinhemius Joannes], *Teutscher Tugentspiegel der Gesang von dem Stammen und Thaten deß Alten und Newen Teutschen Hercules... Herren Bernharden...*, Strasburg, 1639.

Friesenegger Maurus, *Tagebuch aus dem 30jährigen Krieg. Nach einer Handschrift im Kloster Andechs*, München, AlliteraVerlag 2007.

Gloria bellica serenissimi et potentissimi principis Maximiliani..., s. l., 1623.

Gruentliche/ außfuehrlich: und eygentliche/ Relation oder beschreibung: Welcher gestalt..., Graefflichen Marckt Embs, 1620.

Gruendlicher und warhaffter Bericht/ Von Eroberung der Stadt Praga..., s. l., 1620.

Harms Wolfgang (éd.), *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, II, *Die Sammlung der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel*, t. 2. *Historica*, 2e éd. revue, Tübingen, Niemeyer, 1997 (1980).

Harms Wolfgang (éd.), *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, IV, *Die Sammlungen der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt*, Tübingen, Niemeyer, 1987.

Herz Josef (éd.), « Das Tagebuch des Augsburger Arztes und Stadtphysicus Dr. Philipp Hoehstetter 1579-1635 », *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben*, 70 (1976), p. 180-224.

Hertfelder Bernhard, *Verlaufs-Begrif, Summarischer, Oder kurtze Historie Schwed. Augspurg...*, Augsburg, 1653.

La Iartiere perdue/ Warhaffter Bericht/ Was bey Eroberung der Koeniglichen Statt Prag..., s. l., 1620; *Relation/ Was massen den 9. tag diß Monats Nouembris...*, s. l., 1620

Iudicivm Theologicvm svper qvæstione, an pax qualem desiderant Protestantes, sit secundùm se illicita..., Ecclesiopoli, 1648.

Khevenhiller Frantz Christoph von, *Annalivm Ferdinandeorvm...*, t. 11, Leipzig, Weidmann, 1726.

[Knöringen Heinrich von], « Bericht des Bischofs Heinrich an den päpstlichen Stuhl über den Zustand der Kirche und der ganzen Diözese Augsburg, zugehörig der Mainzer Provinz, vom Jahre 1635 », in Alfred Weitnauer (éd.), *Alte Allgäuer Geschlechter*, t. 20, *Die Bevölkerung des Hochstifts Augsburg im Jahre 1650*, Kempten, Oechelhäuser, 1941 (*Allgäuer Heimatbücher*, 25), p. 341-362 not. p. 358-359.

Kurtze/ Summarische Erzehlung und beschreibung der Glorwuerdigen/ Herrlichen Ritterlichen Victori..., Augspurg, s. d. [1620].

Kurtzer und Warhafftiger Bericht/ Was sich in den newlich vergangen Haupttreffen bey Prag..., s. l., 1620.

Laymann Paul, *Pacis compositio inter principes et ordines Imperii Romani catholicos atque Augustanae Confessioni adhaerentes in comitiis Augustae anno M.D.LV. edita*, Dilingae, Sutor, 1629.

Id., *Theologia moralis in qvinque libros distribvta...*, t. 1, Lvgdvni, ²1654.

Maximiliano Boiorvm Dvci Bohemiae victori..., Monachii, 1621.

Merian Matthäus, *Theatri Europæi...*, t. 2-3, Franckfurt am Mayn, 1637-1639.

Montaigne, « Des Cannibales », in *Essais*, in *Œuvres complètes*, éd. par Albert Thibaudet, Maurice Ray, Paris, éd. 1995 (1962) (*Bibliothèque de la Pléiade*, 14), livre I, chap. XXXI, p. 200-213.

Paas John Roger, *The German Political Broadsheet 1600-1700*, 9 t., Wiesbaden, Harrassowitz, 1985-2007.

Praegel Schlacht/ Unnd Auffhebung der Stadt Prag/ den Achten und Neundten tag Nouembris..., Augspurg, 1621.

Rathliches Bedencken/ Warumb die Roem: Kaey. Mayst. weder den Frieden im Heil. Roem. Reich noch die General Amnistiam belieben solle: hoechstgedachter Kaey. Mayst.

Ferdinando Tertio *in Regensburg uberreichet unterm Namen P. Foreri der Societet Jesu*, s. 1., 1640.

Scheible J., *Die fliegenden Blätter des XVI. und XVII. Jahrhunderts, in sogenannten Einblatt-Drucken mit Kupferstichen und Holzschnitten, zunächst aus dem Gebiete der politischen und religiösen Caricatur*, Stuttgart, 1850.

[Siegfried Christoph (Pseud.)], *Danckbarkeit/ Deß/ Churfürsten zu Sachsen/ gegen Schweden...*, Grünenwalde, 1637.

Tanner Adam, *Amuletum Castrense: Das ist Wolbewehrter Hertzschildt und Kriegsärtzney wider diser Zeit schedliche und vergiffte Lufft- und Schmachreden... An jetzo aber auch in die teutsche Sprach versetzt Durch Conradvm Vetter...*, Ingolstadt, 1621.

Vindiciae/ Pacificationis Pragensis..., s. 1. 1635.

Wagner Jakob, *Die Chronik des Jakob Wagner über der schwedischen Okkupation in Augsburg vom 20. April 1632 bis 28. März 1635*, Augsburg, Haas, 1902.

[Wagner Tobias], *Iniquitates iudicii theologic , ab Ernesto de Eusebiis, super Pace à Protestantibus desideratâ lati; Demonstratæ per Irenæum Phil-Adolphum...*, s. 1. , 1648.

Warhaffter Bericht/ Deß grossen Haupttreffens und blutigen Siegs..., s. 1., 1620.

Warhaffter Bericht; Was massen Ihr Fuerstl: Durchl: Hertzog Maximilian in Bayrn..., Augspurg, 1620.

Warhafftiger Abdruck/ Deß/ Zwischen der Kays. Mayest. Unserm Allergnädigsten Herrn etc. und der Chur Fürstl. Durchl. zu Sachsen auffgerichten gemeinen FriedenSchlusses..., s. 1., 1635.

Wier/Weyer Johannes, *De praestigiis Daemonum... libri V*, Basileae, Oporinus, 1563.

Littérature secondaire

Behringer Wolfgang, « 'Politiker' und 'Zelanten'. Zur Typologie innenpolitischer Konflikte in der frühen Neuzeit », *Zeitschrift für historische Forschung*, 22 (1995), p. 455-494.

Bireley Robert, *Maximilian von Bayern, Adam Contzen S.J. und die Gegenreformation in Deutschland, 1624-1635*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

Id., *Religion and Politics in the age of the Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini S. J. and the Formation of Imperial Policy*, Chapel Hill, 1981.

Bosbach Franz, Kampmann Christoph (éd.), *Konrad Repgen. Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Studien und Quellen*, Paderborn, 1998.

Brendel Richard, *Die Schlacht am weissen Berge bei Prag den 8. November 1620. Eine Quellenuntersuchung*, Halle, Gesenius, 1875.

Chaline Olivier, *La bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers*, Paris, Noésis, 2000.

Crouzet Denis, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion. Vers 1525 - vers 1610*, 2 t., Seyssel, Champ Vallon, 1990 (Époques).

Dickmann Fritz, *Der Westfälische Frieden*, Münster, Aschendorff, 1959.

El Kenz David, Gantet Claire, *Guerres et paix de religion en Europe, XVIe-XVIIIe siècle*, 2^e éd. augmentée et corrigée, Paris, Colin, 2008 (Colin Sup.) (2003).

Fenesan Cristina, « Die Pforte und das Eingreifen Siebenbürgens in den Dreissigjährigen Krieges », *Revue des études Sud-Est européennes*, Bucarest, 24/1 (1986), p. 61-69.

Friedeburg Robert von, « 'Patria' und 'Patrioten' vor dem Patriotismus. Pflichten, Rechte, Glauben und die Rekonfigurierung europäischer Gemeinwesen im 17. Jahrhundert », in *Ibid.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, p. 7-54.

Fulda Daniel, « 'Wann wir die Menschenfresser nicht in Africa oder sonsten/sondern vor unser Haustür suchen müssen.' Hungeranthropophagie im Dreißigjährigen Krieg und der europäische Kannibalismuskurs », in Hedwig Röckelein (éd.), *Kannibalismus und europäische Kultur*, Tübingen, Edition Diskord, 1996, p. 143-175.

Gantet Claire, *La Paix de Westphalie. Une histoire sociale, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Belin, 2001 (Essais d'histoire moderne).

Id., *Traum und Wissen in der Frühen Neuzeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2010 [sous presse].

Gindely Anton (éd.), *Die Berichte über die Schlacht auf dem weissen Berge bei Prag*, Vienne, Gerold, 1877.

Gotthard Axel, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster, Aschendorff, 2004.

Immler Gerhard, « Kurfürst Maximilian I. und die Kirche. Aspekte seiner Finanzpolitik während des Dreißigjährigen Krieges », *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, 51 (1988), p. 387-409.

Julian Fritz, « Angebliche Menschenfresserei im dreissigjährigen Kriege. Quellenkritische Untersuchung », *Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz*, 45 (1927), p. 37-92.

Kampmann Christoph, *Reichsrebellion und kaiserliche Acht. Politische Strafjustiz im Dreißigjährigen Krieg und das Verfahren gegen Wallenstein 1634*, Münster, Aschendorff, 1992 (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der neueren Geschichte, 21).

Lahrkamp Helmut, *Dreißigjähriger Krieg, Westfälischer Frieden. Eine Darstellung der Jahre 1618–1648, mit Dokumenten*, Münster, Aschendorff, 1997.

Lestringant Frank, « Catholiques et cannibales. Le thème du cannibalisme dans le discours protestant au temps des guerres de religion », in Jean-Claude Margolin, Robert Sauzet (dir.), *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance*, Tours, Maisonneuve et Larose, 1982, p. 233-245.

Mann Golo, *Wallenstein*, Francfort sur le Main, Fischer, ⁵1972 (1971), p. 199-228.

Reppen Konrad, « Der päpstliche Protest gegen den Westfälischen Frieden und die Friedenspolitik Urbans VIII. », in id., *Von der Reformation zur Gegenwart. Beiträge zu Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte*, Paderborn - Munich - Vienne - Zurich, Schöningh, 1988, p. 30-52. (Réédition d'un article paru dans le *Historisches Jahrbuch*, 75 (1956), p. 94-122).

Id., « Wartenberg, Chigi und Knöringen im Jahre 1645. Die Entstehung des Plans zum päpstlichen Protest gegen den Westfälischen Frieden als quellenkundliches und methodisches Problem », in Rudolf Vierhaus, Manfred Botzenhart (éd.), *Dauer und Wandel. Aspekte europäischer Vergangenheit. Festgabe für Kurt von Raumer zum 15. Dezember 1965*, Münster, 1966 (Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, 9), p. 213-268.

Ruppert Karsten, *Die kaiserliche Politik auf dem Westfälischen Friedenskongreß (1643-1648)*, Münster, 1979 (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der neueren Geschichte, 10).

Schilling Heinz, Smolinsky Heribert (éd.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, Münster, Aschendorff, 2007 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 150).

Schmidt Peer, *Spanische Universalmonarchie oder „teutsche Libertet“. Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges*, Stuttgart, Steiner, 2001 (Studien zur modernen Geschichte, 54).

Steinberger Ludwig, *Die Jesuiten und die Friedensfrage in der Zeit vom Prager Frieden bis zum Nürnberger Friedensexekutionshaupttrezeß 1635-1650*, Fribourg en Birsgau, Herder, 1906.

Ströle-Bühler Heike, *Das Restitutionsedikt von 1629 im Spannungsfeld zwischen Augsburger Religionsfrieden 1555 und dem Westfälischen Frieden 1648*, Ratisbonne, Roderer, 1991 (Theorie und Forschung, 159; Rechtswissenschaften, 5; Rechtsgeschichte, 1).

Turchetti Mario, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

Valentin Jean-Marie, *Le Théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande (1554-1680). Salut des âmes et ordre des cités*, 3 t., Berne, Lang, 1978 (Berner Beiträge zur Barockgermanistik, 3).

Wandruszka Adam, *Reichspatriotismus und Reichspolitik zur Zeit des Prager Friedens von 1635. Eine Studie zur Geschichte des deutschen Nationalbewußtseins*, Graz - Cologne, Böhlau, 1955 (Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 17).

Wohlfeil Rainer et Trudl, « Das Landsknechts-Bild als geschichtliche Quelle. Überlegungen zur Historischen Bildkunde », *Militärgeschichte - Probleme - Thesen - Wege*, Stuttgart, 1982 (Beiträge zur Militär- und Kriegsgeschichte, 25), p. 81-99.

Zwierlein Cornel, *Discorso und Lex Dei. Die Entstehung neuer Denkrahmen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Italien und Deutschland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 74).

Id., « La loi de Dieu et l'obligation à la défense : de Florence à Magdebourg 1494-1550 », in Paul-Alexis Mellet (éd.), *Et de sa bouche sortait un glaive. Les monarchomaques au XVI^e siècle*, Genève, 2006, p. 31-75.

Claire Gantet

Université Paris I – CRHM/EA127

Académie des sciences de Göttingen/site de Munich

Ludwig-Maximilians-Universität München

Claire.Gantet@bsb-muenchen.de