

## Conclusions

Susanne Lachenicht

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/abpo/3784>

DOI : 10.4000/abpo.3784

ISBN : 978-2-7535-7536-3

ISSN : 2108-6443

### Éditeur

Presses universitaires de Rennes

### Édition imprimée

Date de publication : 30 mars 2018

Pagination : 151-159

ISBN : 978-2-7535-7491-5

ISSN : 0399-0826

### Référence électronique

Susanne Lachenicht, « Conclusions », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* [En ligne], 125-1 | 2018, mis en ligne le 30 mars 2020, consulté le 06 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/abpo/3784> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/abpo.3784>

---

© Presses universitaires de Rennes

# Conclusions

Susanne LACHENICHT

Professeur d'histoire moderne, université de Bayreuth, Allemagne

Qu'est-ce que c'est, la tolérance des religions ? À l'époque moderne, la notion de tolérance est souvent évoquée : il s'agit alors de supporter l'autre, de supporter l'existence d'autres confessions ou religions, de supporter la diversité (religieuse). À quelles fins ? Au Moyen-Âge, la diversité religieuse est intolérable. Le catholicisme orthodoxe, l'*unitas christianorum*, est de rigueur. Ainsi, toute hérésie doit être extirpée, musulmans et juifs doivent se convertir au catholicisme romain. Tout prince, au sein de son État ou de son empire, est responsable de l'extirpation des hérésies et de la préservation de l'orthodoxie de la foi chrétienne. Avec la Réforme protestante, les « hérésies » se multiplient : luthéranisme, calvinisme, zwinglianisme, anabaptisme : dans presque tous les États de l'Europe, des « sectes protestantes » voient le jour, prospèrent, et s'établissent même comme Églises d'État. Dans l'Europe catholique, l'Église, les princes catholiques autant que l'Empereur cherchent à éradiquer ces « hérésies ». Aux conflits confessionnels au sein du christianisme se rajoutent les conflits entre juifs et chrétiens, entre nouveaux-convertis et catholiques (notamment dans les pays ibériques), entre musulmans et chrétiens, en particulier après 1453 et la conquête de Constantinople par l'Empire ottoman, et dans les années 1520, quand les « Turcs » menacent le Saint-Empire romain germanique et ainsi toute la chrétienté. L'Europe moderne connaît donc beaucoup de violences religieuses entre confessions chrétiennes mais aussi entre chrétiens, juifs et musulmans. Ces conflits ravagent l'Europe, ce sont les guerres de Religion soit au sein des États et des empires – comme les guerres de Religion en France (1562-1598) –, mais aussi entre États et empires – comme la guerre de Trente Ans (1618-1648). En conséquence, la question de la tolérance et de l'intolérance des religions est au cœur des débats politiques et religieux de l'époque moderne, c'est-à-dire entre les *xvi<sup>e</sup>* et *xviii<sup>e</sup>* siècles.

Durant l'époque moderne, la tolérance des religions n'est pas un « droit de l'homme » : cette idée des « droits de l'homme », dans ses dimensions universelles et éternelles, ne s'établit qu'à la fin du *xviii<sup>e</sup>* siècle, notamment avec les révolutions américaine et française. Auparavant, accorder la tolé-

rance, c'est garantir un privilège statutaire, un droit et un statut révocables. Ce sont les princes de l'Europe moderne, les provinces ou bien les dirigeants de villes qui accordent le privilège de la tolérance et qui peuvent exercer leur droit de révocation de ces privilèges.

La tolérance s'exprime dans les discours et les pratiques : discours théologiques et juridiques d'abord sur tolérance/intolérance ecclésiastique et civile, discours (géo)politiques, sociaux et économiques, mais aussi pratiques des Églises et des États, des villes, des provinces, des groupes et des individus. Sur ces questions, les contributions de ce volume prennent en compte, dans une perspective européenne, la diversité, les spécificités, les ressemblances, l'histoire commune et l'histoire croisée entre confessions chrétiennes, ou encore entre christianisme, islam et judaïsme. Au-delà, les auteurs se demandent comment discours, conceptions et pratiques de tolérance et de l'intolérance des religions à l'époque moderne peuvent avoir des échos dans nos sociétés contemporaines.

Nous commençons notre tour de l'Europe moderne par la Pologne-Lituanie (L. Tatarenko), pour ensuite nous rendre en France (P. Cabanel, T. Guillemain, S. Graveleau, L. Daireaux, C. Borello, J. Léonard), puis aux Pays-Bas espagnols (N. Muchnik), au Saint-Empire romain germanique (I. Sonntag) et en Tchéquie (N. Richard) pour finir (encore) par la France et Israël (F. Brizay). Dans sa contribution sur la Pologne-Lituanie au XVI<sup>e</sup> siècle, Laurent Tatarenko montre combien la tolérance, garantie aux diverses confessions et religions, est le choix des princes polonais, l'expression d'une autonomie et de privilèges nobiliaires face au roi et au pouvoir central, l'expression d'un « fédéralisme » polonais-lituanien. Garantir la tolérance aux protestants et aux juifs aide ces princes à peupler leurs terres mais aussi à exprimer un degré d'autonomie envers le pouvoir central, assez faible à l'époque. Pour L. Tatarenko, la Pologne-Lituanie, avec cette politique de tolérance envers diverses confessions chrétiennes ainsi qu'à l'encontre du judaïsme, fait exception au « dogme » de l'intolérance. Au sein de cet État, se serait développé un « pluralisme précoce », une volonté pragmatique visant à l'intégration des réalités confessionnelles et religieuses. Si la tolérance peut être utile aux princes de la Pologne-Lituanie, qu'en est-il des autres princes et États européens ?

Pour la France, précisément avec le fameux édit de Nantes, Patrick Cabanel nous rappelle qu'il s'agit en 1598 de la perte de l'unité religieuse du royaume. On sacrifie cette unité à la pacification. L'édit de Nantes est en effet un édit de pacification – autant que la Paix d'Augsbourg de 1555. Bien qu'il inclue une séparation entre intérêts politiques et intérêts religieux, l'édit de Nantes ne vise ni laïcité, ni pluralisme religieux. Henri IV accepte la perte de l'unité religieuse du royaume pour mettre fin aux guerres civile et religieuse en France. Comme l'unité religieuse – nous l'avons vu – est un des fondements principaux de l'État, cette tolérance se heurte à la raison d'État, bien qu'elle tente de préserver l'orthodoxie de la foi catholique. Or, pour le catholique Pierre de Beloy (vers 1540-1613), dans sa *Conférence*

*des édits de pacification des troubles émus au Royaume de France, par le fait de la religion* (1600), cette tolérance (souffrir les protestants en France tel que l'Empire ottoman souffre la coexistence de « sectes » chrétiens, juifs et musulmans) ne peut être que passagère, même si l'édit de Nantes se veut « irrévocable » et un passage important précise qu'« il est impossible de dominer sur les consciences par choses corporelles ». Pas de violence, pas de guerre. En même temps, selon Beloy, on tolère le calvinisme en France « en attendant mieux ». On espère la conversion tranquille et progressive de protestants – ce qui d'ailleurs devient une réalité entre 1629 et 1685 : un nombre important de protestants se convertit au catholicisme, mais beaucoup le font sous la contrainte. Dans une perspective catholique, l'édit de Nantes doit être révoqué un jour pour rétablir l'ordre et un des principes fondamentaux de l'État moderne : l'unité religieuse.

Avec la Réforme protestante, l'unité religieuse, au sein des États européens mais aussi dans le monde (*unitas christianiorum*), devient un idéal, une utopie même, tant pour les catholiques que pour les protestants, comme nous le rappelle Sara Graveleau dans sa contribution. Henri Basnage de Beauval (1657-1710), bien qu'il écrive beaucoup plus tard que Pierre de Beloy, lui fait écho dans sa *Tolérance des religions* de 1684 – pourtant du point de vue protestant – juste avant la révocation de l'édit de Nantes de 1685. Le pluralisme religieux est un fait ; il faut d'abord le résoudre au niveau juridique, moins au niveau théologique. Chez Basnage de Beauval, on retrouve la formule, évoquée par le catholique Beloy, qu'on accepte la tolérance dans une certaine mesure, faute de mieux, pour assurer la paix. En plus, la tolérance peut s'avérer « utile » à l'État : ceux qu'on avait persécutés pour leur foi deviennent de meilleurs sujets si l'on tolère leur « hérésie ». De plus, un bon roi garantit la tolérance non seulement pour sauvegarder la paix, mais aussi pour respecter la conscience de ses sujets. Un roi ne doit violer la conscience d'aucun de ses sujets. Si donc la tolérance garantit la paix, aide à former de bons sujets et amène la prospérité de l'État ou de l'empire, comment un roi voit-il la révocation de la tolérance ? D'autant que la diversité des religions au sein d'une *res publica* peut amener la croissance des vertus et des savoirs, par la concurrence pacifique entre les confessions/religions. Basnage de Beauval – autant que maints autres auteurs huguenots dont traite Thomas Guillemain dans son corpus de treize textes sur la tolérance civile et ecclésiastique : Aubert de Versé, Henri Basnage de Beauval, Pierre Bayle, Gédéon Huet, Charles Le Cène, Jacques Philipot, Isaac Papin et Élie Saurin – prône la tolérance dans la perspective de l'intellectualisme. Pourtant, compte tenu de l'unité religieuse, l'œuvre de Basnage de Beauval contient un élément qui ne pouvait pas plaire au roi : la tolérance – finalement – sert à des fins théologiques. La concurrence entre le protestantisme et le catholicisme s'avérera une erreur ; avec la tolérance le roi très chrétien fera triompher le protestantisme.

Luc Daireaux analyse le problème juridique que pose la tolérance au XVIII<sup>e</sup> siècle. En France, encore en 1787, la notion de tolérance n'a rien de

positif. La tolérance civile résulte d'un pragmatisme politique qui cherche des formes juridiques pour traiter du « problème » de la diversité confessionnelle et religieuse. La France, en 1715 et encore en 1787, est un État dont le catholicisme est la religion officielle. Pourtant, entre 1685 et 1787, le problème du protestantisme clandestin existe. Comment traiter les mariages et les sépultures protestants sur un plan juridique ? Si, sur un plan théologique, « la vérité » – jusqu'à la Révolution – ne peut être que catholique, il faut tout de même résoudre le problème de la pluralité religieuse au niveau juridique. Ainsi, dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, les mariages protestants sont jugés illégitimes mais cela change dans les années 1760. De plus en plus, les parlements reconnaissent de manière tacite l'existence – officiellement niée après 1715 – de protestants en France et, en conséquence, leurs mariages dits illégitimes. La tolérance civile s'établit alors en 1787 avec l'édit de Versailles, reconnaissant la réalité pluriconfessionnelle. Pourtant, elle ne comprend que la liberté de conscience et non la liberté de culte. Par ailleurs, dans les édits et déclarations de la période allant de 1787 à 1791, le terme « tolérance » ne figure pas. Liberté de conscience et liberté de culte remplacent la notion de tolérance, car dans ce terme se manifeste « l'idée que la différence de religion doit se supporter ou se pardonner » (Céline Borello). Rabaut Saint-Étienne, protestant de Nîmes, met ainsi en avant le fait qu'avec les principes de liberté et d'égalité, cette « tolérance » devient intolérable – car dans sa définition de l'époque moderne elle va à l'encontre de ces principes.

Céline Borello traite le problème de la tolérance entre pratique restrictive et droit naturel. L'universalisme qui se développe à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle interprète de plus en plus le droit naturel comme un droit universel qui existe en dehors du temps et de sociétés spécifiques. La tolérance des religions – comme principe et droit universels – sera donc traitée en tant que droit universel. D'abord, selon les interprétations du droit naturel, aucun prince n'a le droit de forcer la conscience de ses sujets – nous l'avons déjà vu avec Henri Basnage de Beauval. On retrouve l'argument chez John Locke, Pierre Bayle, ou encore chez Jean Barbeyrac. De plus, la tolérance comme droit naturel garantit la paix entre les religions et ainsi la paix au sein des sociétés et des États. Pendant la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce droit naturel sert de plus en plus la cause des calvinistes français. L'édit de Nantes est alors interprété en « droit naturel » et il aurait garanti la « liberté de conscience ». L'absence d'une tolérance civile des religions priverait les protestants de jouir de leurs biens et du droit à l'émigration, ce qui se heurte encore plus au droit naturel. D'où les revendications d'une tolérance universelle, tolérance civile et religieuse, qui garantirait liberté de conscience et liberté de culte en « droit de l'homme » – tel qu'on le lit finalement au titre I de la *Constitution française de 1791* – et d'où – nous l'avons déjà vu dans la contribution de Luc Daireaux – le rejet du terme « tolérance » dans les discours et écrits, notamment ceux de Rabaut Saint-Étienne et de Mirabeau.

Avec la contribution de Natalia Muchnik, nous passons aux Pays-Bas espagnols et aux dimensions pragmatiques de la tolérance des religions aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Dans le cas des judéoconvers qui s'installent à Anvers, la tolérance peut être utile : on peut tirer des profits économiques, financiers et même militaires (approvisionnement des armées) des réseaux commerciaux de ces « marchands portugais », à l'échelle de la ville, ville-port de l'Atlantique, mais aussi à l'échelle impériale. Les Habsbourg de Madrid, notamment aux Pays-Bas espagnols, mais aussi dans d'autres provinces de cet empire aux dimensions gigantesques ont alors tendance à tolérer non seulement les judéoconvers mais aussi, de manière tacite, la naissance de communautés juives au sein de l'empire espagnol. Pourtant, cette politique de tolérance est contradictoire et instable. Aux édits d'invitation et de protection sous Charles V se mêlent des édits de persécution des « judaïsants ». Ces aléas des politiques impériales, provinciales et locales placent les judéoconvers d'Anvers en position de fragilité et dans une grande incertitude juridique. Le cas d'Anvers montre très bien combien se contredisent le principe de l'orthodoxie de la foi et de l'homogénéité religieuse d'un côté, la pratique de la tolérance pour des intérêts économiques de l'autre, combien le statut juridique des « tolérés » dépend de leur utilité et de la clandestinité officielle de leurs pratiques religieuses.

Pour la ville de Metz, Julien Léonard constate une grande diversité religieuse aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, diversité héritée de son statut de ville libre du Saint-Empire : catholiques, calvinistes, juifs ashkénazes et aussi quelques luthériens s'y côtoient. À quelles fins cette diversité était-elle utile ? Quels changements voient le jour après 1661 avec la politique de répression du protestantisme et une francisation croissante des territoires nouvellement acquis au siècle de Louis XIV ? Tandis que la discrimination croissante à l'égard de la communauté protestante de Metz sert à l'intégration de la ville dans le royaume et ainsi à la « francisation » qui se fait aussi au niveau religieux, la tolérance civile des juifs ashkénazes continue pour des raisons économiques et financières. Autrement dit : introduire l'absolutisme français dans la ville de Metz revient à extirper « l'hérésie » calviniste – considérée comme nuisible au royaume – tout en laissant les Juifs continuer à jouir d'une relative tolérance civile. Cette dernière leur permet de maintenir leurs réseaux avec leurs confrères du Saint-Empire et d'établir des communautés juives – avec leurs propres synagogues. Orthodoxie de la foi chrétienne et homogénéité confessionnelle du royaume triomphent donc sur les intérêts économiques que la couronne aurait pu tirer de ses sujets protestants. La suppression du protestantisme dans cette ville s'inscrit également dans un processus de francisation au niveau linguistique : maints membres de la communauté réformée de Metz étaient germanophones.

Ines Sonntag introduit les discours du XVI<sup>e</sup> siècle sur islam et christianisme – dans la perspective d'auteurs du Saint-Empire. Elle se demande aussi dans quelle mesure les notions de tolérance de l'époque moderne s'inspirent de la tolérance pratiquée au sein de l'Empire ottoman – comme

nous l'avons déjà vu avec Pierre de Beloy. D'une part, la menace des « Turcs » au XVI<sup>e</sup> siècle fait que maints auteurs du Saint-Empire appellent leurs compatriotes à la tolérance des protestants ou des catholiques pour pouvoir vaincre – par l'unité religieuse – l'ennemi « turc ». D'autres auteurs, plus marginalisés et même persécutés pour leurs convictions, tels Sébastien Castellion ou Michel Servet, prennent les « Turcs » pour modèle en raison de leur tolérance envers les chrétiens : autrement dit, pour ces deux auteurs, l'Empire ottoman s'avère plus tolérant à l'égard des chrétiens que les chrétiens ne le sont entre eux en Europe et au sein du Saint-Empire. La tolérance des confessions au sein de la chrétienté est alors une nécessité : pour des raisons militaires et politiques, ainsi que pour stabiliser la *christianitas* contre les musulmans.

Avec les contributions de Nicolas Richard et de François Brizay, nous passons aux répercussions de la tolérance/intolérance de l'époque moderne à nos sociétés contemporaines. N. Richard traite de l'historiographie des XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles et de son importance pour la Tchécoslovaquie communiste. Dans les années 1960, l'Église catholique tchécoslovaque voit dans la persécution et l'exécution de Jan Hus (et de ses disciples) ainsi que dans la recatholicisation des Bohémiens au XVII<sup>e</sup> siècle un *trauma* pour la nation tchèque, ce qui l'aurait amenée au rejet du catholicisme au XX<sup>e</sup> siècle. Ainsi, l'Église catholique dans la Tchécoslovaquie communiste se prononce en faveur d'une tolérance religieuse, c'est-à-dire de la liberté de conscience et de la liberté de culte. Dans son analyse du soi-disant *trauma* historique, N. Richard parvient à montrer qu'il s'agit d'une construction historique qui, curieusement, relève autant de l'Église catholique que des historiens tchèques, anticléricaux et nationalistes, des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Les raisons résident dans le développement d'un anticléricalisme tchèque pendant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Son analyse met en avant combien ces constructions de l'histoire des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles jouent sur le présent, combien non seulement – comme l'aurait dit Marguerite Yourcenar – « l'histoire s'écrit toujours à partir du présent » (*Archives du Nord*), mais combien « ce présent » des deux derniers siècles pèse encore aujourd'hui sur la perception de l'histoire de la Bohême des XV<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles.

François Brizay analyse les discussions de trois historiens, Élie Barnavi, historien israélien, Denis Crouzet et Jean-Marie Le Gall, historiens français, autour du lien entre guerres de Religion de l'époque moderne et fanatisme religieux d'aujourd'hui. Tous trois confrontent leurs lecteurs avec la « violence meurtrière » de ceux « qui se réclament de Dieu » sur les deux périodes. Les éléments qui servent – à toutes les époques – à développer ce fanatisme sont le messianisme, l'eschatologie et la volonté de soumettre une société ou le monde entier à la loi d'un Dieu vengeur. Le fondamentalisme est propre à toutes les religions, selon Élie Barnavi, notamment aux religions monothéistes. L'intérêt de ces trois auteurs ne se porte pas sur une analyse comparée des deux époques mais sur les possibilités d'un apaisement qui – selon D. Crouzet et J.-M. Le Gall – réside en la tolérance,

à l'époque moderne comme aujourd'hui. Afin d'éviter les violences sans fin, il faut un discours sur la tolérance, ses conditions, ses objectifs, il faut une éducation dans l'esprit de la laïcité. Elie Barnavi, quant à lui, ne croit pas en un dialogue possible entre « fanatiques » et « laïcs » ; il insiste sur la défense de la laïcité contre le fanatisme et rejette le dialogue des civilisations comme « miroir aux alouettes ». Selon Élie Barnavi « il faudra réapprendre à faire la guerre ».



Avec ces contributions, nous avons pu voir que les discours et les pratiques de la tolérance à l'époque moderne se jouent à trois niveaux principaux :

1. La tolérance pour pacifier
2. L'utilité de la tolérance
3. La tolérance parce qu'on ne peut pas connaître la volonté de Dieu.

Nous l'avons vu, la tolérance coexiste avec l'intolérance. Pour des raisons de pacification ou d'utilité, la tolérance peut triompher de l'intolérance et ainsi des principes fondamentaux de l'époque moderne : unité religieuse, orthodoxie de la foi, extirpation de toute hérésie religieuse, création d'un ensemble de sujets mono-confessionnels et homogènes.

La violence, destinée à purifier la foi, à établir l'orthodoxie et l'unité religieuse, ainsi que les atrocités insupportables qui ravagent l'Europe pendant des décennies font naître le désir de paix. Les édits de pacification y répondent. La paix d'Augsbourg (1555), la Confédération de Varsovie (1573), l'édit de Nantes (1598), les traités de Westphalie (1648) ne sont des édits de « tolérance » que dans la mesure où ils « souffrent » l'existence de l'autre pour la paix de tous. Pour mieux comprendre ces édits de pacification, il faudrait des analyses comparées et croisées : quels parallèles existent entre la politique de tolérance de certains États allemands, de la Pologne-Lituanie aux <sup>XVI<sup>e</sup></sup> et <sup>XVII<sup>e</sup></sup> siècles, de la France, des Pays-Bas ? Quels liens existent entre ces traités ? Au niveau du continu, de l'intertextualité, des personnes qui y ont contribué ? Au niveau des structures ? Du poids du pouvoir central ? Quel fut le degré d'indépendance des princes (et villes impériales) dans le cas du Saint-Empire et de la Pologne-Lituanie ?

À quelles fins la tolérance peut-elle être utile ? Elle apporte la paix, elle fait des sujets non-conformistes d'un prince de bons sujets. De plus, elle établit la concurrence entre les confessions et religions ce qui améliore toute confession/religion. Pourtant, il y a des raisons beaucoup plus puissantes au triomphe de la tolérance. Les États et les empires européens s'intéressent à l'accroissement du nombre de leurs sujets (donc des raisons démographiques), à l'économie, au fait militaire, à leur expansion à l'aide des colons étrangers ou bien des minorités religieuses persécutées. L'époque moderne est marquée par une compétition considérable des empires européens, au niveau territorial, économique, démographique et religieux : non seulement Portugais et Espagnols s'affrontent pour



construire des empires coloniaux concurrents, mais aussi au XVII<sup>e</sup> siècle Français, Anglais et Néerlandais. En même temps, avec le Brandebourg-Prusse, les empires russe et autrichien se font concurrence en Europe de l'Est et du Nord, ou dans les Balkans, conflits impériaux qui incluent aussi les empires ottoman et safavide. Bien qu'on ne veuille certainement pas des « hérétiques » au sein de ces empires pour coloniser le Nouveau Monde ou les « contrées sauvages », les minorités religieuses deviennent un enjeu important dans le processus de l'expansion européenne : notamment juifs séfarades et ashkénazes, huguenots, frères moraves, piétistes, mennonites et quaker. Or, la tolérance garantie aux non-conformistes ou hérétiques est plus ample et plus généreuse aux périphéries d'un empire, pour peupler la frontière, pour la protéger contre les « sauvages » et les empires concurrents<sup>1</sup>.

La tolérance est enfin défendue parce qu'on ne peut pas connaître la volonté de Dieu. Cette dernière notion, nous l'avons vu avec la contribution d'Ines Sonntag, est pourtant rare à l'époque moderne. Ceux qui l'évoquent, tel Sébastien Castellion avec son « Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme<sup>2</sup> », sont à l'écart des sociétés et des discours. Ils sont suspects, persécutés parce que cette notion met en cause « la vérité théologique » – dans la perspective des contemporains. Toutefois, des théologiens tels que Castellion ne nient pas « la vérité ». Ils nient que l'homme peut connaître la volonté de Dieu. D'où l'impossibilité de persécuter, de mettre à la torture, de brûler les hérétiques. La tolérance de Castellion ou de Servet enlève aux Églises et aux autorités temporelles la certitude de savoir qui est hérétique ou non ; et par là même les instruments de la torture et de l'échafaud.

Une question pertinente est celle de la relation entre tolérance et conversion(s). Les exemples traités dans ce volume mettent en avant le fait que la tolérance à l'époque moderne vise (presque) toujours la conversion de l'autre, par des moyens pacifiques pourtant<sup>3</sup>. Cette volonté débouche sur un autre problème fondamental : le soupçon. La conversion de « l'autre » est-elle réelle ou bien prétendue ? Nous l'avons vu avec la contribution de Natalia Muchnik, ce soupçon va tendre les relations entre vieux chrétiens et nouveaux convertis, en pays ibériques autant qu'aux Pays-Bas espagnols, mais aussi entre protestants et catholiques en France, après 1685.

---

1. Voir LACHENICHT, Susanne, HENNETON, Lauric et LIGNEREUX, Yann, « Spiritual Geopolitics in the Early Modern Imperial Age. An Introduction », *The Spiritual Geopolitics in the Early Modern World. Numéro special der Itinerario. International Journal on the History of European Expansion and Global Interaction* 40/2 (2016), p. 181-187, Cambridge, Cambridge University Press. LACHENICHT, Susanne, « Refugees and Refugee Protection in the Early Modern Period », *Journal of Refugee Studies* (Oxford) 2016. Numéro special. *The History of Refugee Protection*, KLEIST, Olaf (dir.), 2016.

2. Sébastien Castellion, *Contra libellum Calvinii*, 1554.

3. Voir aussi BOISSON, Didier, *Consciences en liberté ? Itinéraires ecclésiastiques convertis au protestantisme, 1631-1760*, Paris, H. Champion 2009 ; BOISSON, Didier, « Conversion et reconversion », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*, 2009, p. 447-467.

La tolérance et ainsi la diversité des religions posent des problèmes juridiques et théologiques : pour ne pas heurter de manière fondamentale l'unité et l'orthodoxie de la foi, les privilèges accordés aux minorités religieuses sont souvent discriminatoires. De plus, leurs pratiques religieuses doivent rester invisibles, au moins officiellement. Quand on croit la diversité religieuse utile pour la société et l'État, il y a au moins une reconnaissance tacite de la diversité religieuse. Celle-ci devient un fait. Pourtant, jusqu'aux révolutions de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la tolérance ne peut et ne doit pas être perçue comme liberté de conscience et liberté de culte – car toutes deux annulent l'axiome ou bien les « dogmes » des États : qu'il n'y ait qu'une foi, qu'une orthodoxie, qu'une vérité.

Autre problème : quelles sont les limites de la tolérance à l'époque moderne et encore aujourd'hui ? En dépit de différences fondamentales entre les deux périodes, entre les notions de tolérance des siècles passés et de nos jours, la tolérance qui permet une certaine diversité des religions ne doit pas nuire à l'État et aux sociétés. Le fondamentalisme, les pratiques religieuses qui mettent le cadre juridique d'une société en question ne peuvent pas être tolérés. Ceci vaut pour l'époque moderne autant que pour aujourd'hui. D'où le besoin, à toutes les époques historiques, de traiter le pluralisme religieux en tant que problème juridique. Mais comment s'opposer au fanatisme religieux s'il vise justement l'extirpation de toute tolérance ? Par l'éducation, par le dialogue entre les civilisations, par la guerre ? Les guerres de Religion de l'époque moderne nous apprennent que l'homme devint las des violences, de la terreur et des atrocités commises au nom de Dieu et qu'il chercha la paix dans la tolérance.