



Denis Lacorne

# LES FRONTIÈRES DE LA TOLÉRANCE

L'ESPRIT DE LA CITÉ  
GALLIMARD



*L'Esprit de la cité*

## Du même auteur

*La Crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard, 1997 ; rééd. Gallimard, coll. « Tel », 2003.

*De la religion en Amérique. Essai d'histoire politique*, Paris, Gallimard, 2007 ; rééd. coll. « Folio Essais », 2012.

*L'Invention de la république américaine*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 2<sup>e</sup> édition, 2008.

## EN COLLABORATION

*Les États-Unis* (dir.), Paris, Fayard/CERI, 2006.

*Les Politiques de la diversité : Expériences anglaise et américaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010.

*La Diplomatie au défi des religions. Tensions, guerres, médiations*, Paris, Odile Jacob, 2014.

Denis Lacorne

LES FRONTIÈRES  
DE LA TOLÉRANCE

*nrf*

GALLIMARD

© *Éditions Gallimard*, 2016.

Couverture : Paul Klee, *Le joueur de timbales*, 1940. Kunstmuseum, Bern.

Photo © DeAgostini Picture Library / Bridgeman Image.

*À la mémoire de Tony Judt*





## INTRODUCTION

Comme le montre la succession des attentats qui affligent l'Europe et d'autres continents depuis quelques années, le grand projet émancipateur pour la liberté de conscience et la liberté d'expression, inauguré au XVI<sup>e</sup> siècle et généralisé au siècle des Lumières, continue à être combattu de par le monde. Ce projet est inséparable du développement, compliqué et chaotique, de régimes de tolérance destinés à faciliter la coexistence, sur un même territoire, de religions diverses et souvent hostiles les unes aux autres. Les conceptions mêmes de la tolérance ont évolué d'un siècle à l'autre, jusqu'à nous, mais leur objet final reste le même : la tolérance est ce qui conduit au pluralisme religieux, quelle que soit la nature des rapports entre les Églises et l'État.

Se pose donc une question qui a, elle aussi, traversé le temps : comment définir la tolérance et tracer ses frontières<sup>1</sup> ? Les minorités religieuses les plus visibles, les plus dynamiques et parfois aussi les plus agressives doivent-elles être surveillées, contrôlées, voire chassées de l'espace public ? Des pratiques comme le port du voile islamique, d'un turban, de la *kippa*, doivent-elles être réglementées ? Faut-il tolérer la présence de crèches, de croix, de tables de la loi, de minarets dans la sphère publique ? La liberté religieuse est-elle compatible avec la liberté d'expression ? Le blasphème, au XXI<sup>e</sup> siècle, peut-il encore constituer un délit ? Et qu'en est-il du respect dû aux croyants ? Faut-il tolérer les opinions qui choquent ou heurtent les plus religieux d'entre nous ? Et, à l'extrême, quelle place réserver aux intolérants

dans une société pluraliste, libérale et démocratique, ouverte à toutes les confessions religieuses ?

Ces questions ne sont pas nouvelles. Elles n'ont cessé de se poser en Europe avec différents degrés d'urgence. Les controverses religieuses du siècle de la Réforme ne se limitaient pas à la critique de certaines pratiques vestimentaires d'inspiration religieuse ou à des débats sur la place excessive accordée aux symboles religieux dans l'espace public. Les enjeux étaient d'une autre nature et d'une autre ampleur : ils soulevaient des questions de vie ou de mort pour des milliers de sujets appartenant à des minorités confessionnelles défiant les orthodoxies régnautes. Les conflits religieux, les persécutions pour hérésie et les massacres étaient fréquents, et la grande question qui interpellait les élites politiques du *xvi<sup>e</sup>* siècle portait sur le moyen d'arrêter ces guerres civiles, épuisantes pour la vie des nations. Comment gérer la coexistence de communautés confessionnelles qui se méprisent, se détestent et se combattent entre elles ? Comment mettre un terme aux guerres civiles opposant les petits États, les villes et les principautés du Saint Empire romain germanique, ou en France les catholiques aux huguenots ? Comment imposer la concorde aux orthodoxes et aux hérétiques qui cherchaient à faire triompher par la violence leurs conceptions absolutistes du bien ? Quels principes de paix fallait-il appliquer aux belligérants ? Et, à défaut, quels expédients politiques ?

Parmi les accords de paix, celui d'Augsbourg (1555) offrait une solution raisonnable de « coexistence dans la séparation », illustrée par le fameux adage, *ejus regio, ejus religio* : à chaque royaume, sa religion. Chaque prince disposait du pouvoir d'imposer sa foi à ses sujets, et les adhérents des confessions minoritaires étaient condamnés à l'exil. En France, l'édit de Nantes accordait la liberté de culte aux huguenots dans un certain nombre de grandes villes, tout en reconnaissant leurs droits civils et en leur concédant l'accès aux offices royaux et à certaines charges militaires. Une centaine de lieux de refuge et de places de sûreté étaient désignés pour protéger les « sujets de la religion prétendue réformée » en cas de violation de l'édit. Ces expédients politiques ne mirent pas fin aux conflits. Une nouvelle guerre de religion, la guerre de Trente Ans (1618-1648), devait rui-

ner l'Europe avant la signature d'une paix durable à l'issue de cette guerre, la paix de Westphalie. Dans la France de Louis XIV, l'adoption d'une série de mesures punitives destinées à hâter la conversion des protestants et à limiter leurs droits emportait l'espoir d'une réconciliation définitive entre catholiques et calvinistes. La révocation de l'édit de Nantes, en 1685, abolit le régime de tolérance institué par Henri IV, tout en précipitant l'exil de quelque 250 000 huguenots.

L'une des raisons pour lesquelles ces conflits restaient insolubles tient à l'intolérance même des élites politiques, incapables d'envisager une paix durable entre l'Église d'État et les Églises dissidentes. Les paix de religion et les édits de tolérance n'étaient que des mesures provisoires, destinées à « supporter », sans vraiment les accepter, ceux qui ne souscrivaient pas aux dogmes de la vraie religion. Les princes et leurs peuples n'arrivaient pas à conceptualiser la tolérance comme la « coexistence amicale » de communautés religieuses séparées par de fortes différences doctrinales<sup>2</sup>. La tolérance restait à leurs yeux un principe négatif : une « souffrance », un pis-aller, ou encore un moyen précaire d'incorporer les pièces d'un puzzle de confessions irréconciliables. Il suffisait d'une révolte locale, ou de l'intervention d'une puissance étrangère auprès de telle ou telle communauté dissidente, pour que la paix civile, si difficilement acquise, bascule à nouveau dans la violence.

C'est ici que se situe le point de départ de ma réflexion, au moment précis où la tolérance cesse d'être perçue comme un inconvénient qu'il faut supporter, faute de mieux, pour devenir une vertu positive, conduisant à l'instauration d'un système consensuel de « coexistence amicale » : ce que j'appelle la *tolérance des Modernes*. Elle présuppose une large ouverture d'esprit, l'acceptation d'accommodements raisonnables, la compréhension et le respect de conceptions diverses et contradictoires de la vérité. L'avènement de cette forme nouvelle de tolérance n'est pas dû au hasard. Elle n'existe que parce qu'elle a été pensée au préalable par des philosophes, des publicistes et des historiens soucieux de transformer l'ancienne tolérance, conçue comme un expédient ou un *modus vivendi*, en un principe actif, producteur de droits et de libertés nouvelles — la liberté de conscience,

le libre exercice des religions, la liberté d'expression et par extension la liberté du blasphème.

J'aurais pu trouver des formes anciennes de cette coexistence amicale, dans les sociétés gréco-romaines, au Moyen Âge, en Andalousie avant la conquête de Grenade, à différentes époques du siècle de la Réforme en Angleterre, en Hollande ou dans la France d'Henri IV. J'ai préféré me limiter à une période plus tardive, commençant au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, pour examiner les grands débats sur la tolérance en Hollande et en Angleterre, l'époque de John Locke ; dans la France des Lumières, l'âge de Voltaire ; en Amérique du Nord au moment où des théologiens comme Roger Williams et William Penn ou des hommes politiques comme Thomas Jefferson, James Madison et George Washington agissent pour défendre les libertés religieuses et poser les jalons d'un système inédit de « déconfessionnalisation » des pouvoirs publics.

Contrairement à certaines idées préconçues, la tolérance n'est pas l'apanage d'un Occident chrétien, transformé et sécularisé par le siècle des Lumières. C'est pourquoi j'examinerai aussi une autre forme de tolérance, la « tolérance des Ottomans », pour soulever quelques questions nouvelles dans un esprit comparatif : en quoi cette forme particulière de tolérance se distingue-t-elle des régimes de tolérance occidentaux ? Pourquoi et dans quelles circonstances protégea-t-elle, pendant plus de quatre siècles, les chrétiens et les juifs des guerres et des persécutions dont leurs coreligionnaires étaient les victimes en Europe continentale et méditerranéenne ? Comment, enfin, expliquer son effondrement dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle au moment même où la tolérance moderne semblait triompher dans le reste de l'Europe ? Et pour revenir à l'Europe et à son extension nord-américaine : à quel moment et à quelles occasions assistons-nous à la naissance d'un véritable pluralisme religieux, consolidé par l'adoption d'un système de séparation des Églises et de l'État ?

En explorant l'ensemble de ces questions, je m'efforcerai de combler une curieuse lacune historiographique : à savoir, le peu d'intérêt montré par les historiens et les politologues français pour la tolérance, un concept qui s'applique mal à l'histoire de notre pays,

exception faite, bien sûr, des quelques spécialistes du protestantisme français. Aujourd'hui même, les ouvrages sur la tolérance sont rares, les rééditions du *Traité de la tolérance* de Voltaire mises à part. Tout se passe comme si le sage de Ferney avait épuisé le sujet<sup>3</sup>.



La tolérance peut-elle se concevoir sans limites ? Comment la définir ? La tolérance absolue n'existe pas, ou plutôt elle renvoie à un autre phénomène : l'acceptation complète, enthousiaste, sans arrière-pensée, des valeurs ou des comportements d'autrui les plus contraires à ceux que l'on défend. Or une telle générosité, une telle ouverture d'esprit sont difficiles à imaginer. Qu'il y ait quelque part une frontière, une ligne rouge qui ne peut être franchie, ne remet pas en cause le principe de tolérance. Mais la démarcation entre le tolérable et l'intolérable n'est jamais fixée d'avance de façon rigide. Elle dépend du contexte historique et politique, qui déplace la ligne de partage suivant les époques et les circonstances. Qui aujourd'hui, en Europe, songerait à interdire l'Église catholique, les Églises protestantes, le judaïsme ou l'islam ? L'islam radical dans sa dimension salafiste, peut-être, s'il prêche ouvertement la violence et prend la voie djihadiste. Mais l'islam classique, qu'il soit modéré ou non ?

La tolérance a ses limites et la limite ultime de la tolérance est le fanatisme. On connaît la célèbre formule de Voltaire : « Écraser l'infâme ! » C'est-à-dire ne tolérer à aucun prix les ennemis de la tolérance et tous ceux qui agissent pour la détruire au nom d'une vérité supérieure<sup>4</sup>. D'un point de vue logique, la tolérance, dans son acception française, peut être située sur un *continuum* variant de la tolérance la plus forte à la plus faible. À un extrême, j'accepte presque toutes les valeurs et presque tous les comportements religieux et culturels, même s'ils sont contraires à mes convictions. Ainsi, je n'approuve pas le port de la *burqa* parce qu'il semble signifier une infériorisation de la femme. Mais je reconnais que ce vêtement peut être choisi par un sujet libre et autonome pour des raisons religieuses. Je l'accepte donc dans l'espace public, malgré ma réticence. Toutefois, je n'accepte pas dans l'espace

public des comportements plus outrageusement déviants, comme se promener nu dans la rue. La nudité n'est pas, en soi, scandaleuse. Mais elle appartient dans notre culture à l'espace privé. Rien n'empêche cependant d'attribuer des lieux réservés à ceux qui souscrivent aux valeurs du nudisme. On pourrait dire : « La nudité ? Il y a des plages pour ça ! », de même que Claudel aurait dit : « La tolérance ? Il y a des maisons pour ça ! » Les limites de la tolérance ainsi définies impliquent une certaine distanciation entre le tolérable et le moins tolérable : ceux que l'on tolère (les nudistes ou les prostituées) sont éloignés dans des lieux isolés et bien délimités. Les maisons de tolérance ont été acceptées en France (jusqu'en 1948) malgré des lois qui interdisaient la prostitution (ou le racolage) dans l'espace public. Elles constituaient par conséquent une dérogation à la loi ; une « tolérance » et pas un droit. La pratique qui consiste à séparer ou à éloigner les « moins acceptables » est bien sûr très ancienne et par nature injuste et discriminatoire. Elle remonte à la fondation des premiers ghettos juifs, destinée précisément à séparer ceux qui ne partageaient pas la religion dominante, sans les exclure complètement de la vie de la cité.

Imposer des limites à la tolérance, tracer des frontières dans l'espace géographique, construire des murs ou des lieux réservés aux « moins tolérés » : toutes ces mesures relèvent d'une décision politique, même si l'enjeu paraît principalement ethnique, social ou religieux. La tolérance, pour qu'elle soit pleinement exercée, présuppose l'existence d'une autorité capable de « tolérer », c'est-à-dire d'assigner une place spécifique aux différentes religions dans la vie de la cité. L'un des premiers usages de cette forme de tolérance remonte au XVI<sup>e</sup> siècle, avec la promulgation de l'édit de Nantes. Cet acte illustre parfaitement l'émergence d'un nouveau type de tolérance, la « tolérance civile » ou encore la « liberté accordée par le pouvoir de pratiquer une religion autre que la religion officielle<sup>5</sup> ». Au XVII<sup>e</sup> siècle, dans le Saint Empire romain germanique, l'un des deux traités signés en Westphalie en 1648 précisait bien que les membres de minorités religieuses appartenant à une autre religion que celle du prince régnant seraient, « en conséquence de ladite paix, patiemment *soufferts et tolérés*<sup>6</sup> ».

Partant de ces quelques exemples historiques, il est possible de définir la tolérance de façon plus générale, en se référant à l'origine latine du mot, au verbe *tolerare* — accepter, endurer, supporter, soutenir avec courage ou difficulté un poids, et plus abstraitement une condition de vie. *Tolerantia*, en latin, fait référence à une certaine capacité d'endurance, mais aussi à des formes plus généreuses de l'endurance : la patience et la fortitude<sup>7</sup>. On notera que la langue anglaise est, à cet égard, plus riche que la langue française puisqu'elle retient deux termes distincts pour décrire le même phénomène : *toleration* et *tolerance*. L'usage anglais du mot *toleration* est proche du français moderne « tolérance » et implique l'idée d'une contrainte ou d'un poids à subir ou encore l'acceptation d'une opinion ou d'un comportement qui ne sont pas réellement approuvés. En anglais, *tolerance* est synonyme de *toleration* mais est souvent employé dans un sens moins négatif : il renvoie en effet à une attitude patiente, permissive ou laxiste à l'égard des opinions ou des comportements d'autrui. *Toleration* peut s'inscrire dans le cadre d'une décision légale ou politique autorisant une opinion ou une pratique qui pourraient être interdites. *Tolerance* signifie plutôt l'absence de préjugé, l'ouverture d'esprit, et le rejet de tout dogmatisme. En matière ecclésiastique, *toleration*, comme le français « tolérance », s'applique à la « permission donnée par le pouvoir en place, pour l'exercice d'une religion distincte de la religion officiellement approuvée ou établie<sup>8</sup> ».

La définition la plus simple et la plus élégante du mot tolérance nous est fournie par le philosophe anglais Bernard Crick : la tolérance (*toleration*), c'est une certaine inclination à « accepter des choses avec lesquelles je suis en désaccord ». C'est une question d'éthique et de valeur qui n'exclut pas la possibilité d'un désaccord fondamental et donc d'une limite à ce qui est tolérable<sup>9</sup>. À titre d'exemple, je peux accepter, avec réticence et pour des raisons religieuses, certains sacrifices animaux ou certaines règles rituelles d'abattage *halal* ou *casher* ; mais je n'accepte pas l'excision ou des sacrifices humains.

Paradoxalement, d'un point de vue politique, comme l'écrit le publiciste Thomas Paine dans ses *Droits de l'homme* qu'il rédige à l'époque de la Révolution française : « La tolérance n'est pas l'opposé

de l'intolérance ; elle n'en est que le déguisement. Elles sont toutes deux des despotismes : l'une s'arroge le droit d'empêcher la liberté de conscience, et l'autre de l'accorder. L'une ressemble au pape armé de feu et de flammes, et l'autre au pape vendant ou accordant des indulgences<sup>10</sup>. » Mirabeau avait dit à peu près la même chose à l'Assemblée nationale le 22 août 1789 : « Je ne viens pas prêcher la tolérance ; la liberté la plus illimitée de religion est, à mes yeux, un droit si sacré que le mot tolérance, qui voudrait l'exprimer, me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même, puisque l'autorité qui tolère pourrait ne pas tolérer<sup>11</sup>. »

Tolérer ou ne pas tolérer, tel est le fait du prince, le vrai despotisme dénoncé par Paine et Mirabeau. Rappelons, pour mémoire, d'étonnants retournements de situation : la promulgation de l'édit de Nantes en 1598, sa révocation avec l'édit de Fontainebleau en 1685, et le retour de la tolérance avec l'édit de Versailles en 1787. Mais la Révolution française, selon Paine, dépasse ces expressions antinomiques d'un même pouvoir abusif en instaurant, une fois pour toutes, un droit fondamental à la liberté de conscience<sup>12</sup>. Dans cette optique, la « pleine liberté de conscience », érigée au niveau des droits de l'homme, empêche le pouvoir politique de décréter tantôt la tolérance et tantôt l'intolérance. Ces choix arbitraires n'ont plus de raison d'être. La liberté de conscience est un droit naturel, absolu, indépendant de la volonté du prince. Toutes les croyances sont désormais mises sur un pied d'égalité : elles sont intouchables parce que inscrites dans un nouvel ordre constitutionnel qui les protège des humeurs de la populace ou du régime en place. Faut-il conclure que la révolution des droits de l'homme produit un état d'anarchie — une société de « droits » transcendant toutes les autorités politiques ? On pourrait le craindre, mais ce serait oublier que les droits, si universels soient-ils, ont besoin de gardiens, et que ces gardiens dépendent nécessairement du pouvoir politique.

La remarque de Thomas Paine illustre de façon frappante, en raccourci, le dualisme du libéralisme classique : d'un côté, il existe des principes intangibles, garantis par une constitution ou un ordre juridique supérieur — la liberté de conscience, la liberté d'expres-



sion, l'égalité de tous les citoyens devant la loi ; de l'autre, se côtoient des citoyens affichant des croyances diverses et des conceptions rivales des fins dernières. Pour reprendre l'usage de catégories popularisées par le philosophe John Rawls, ce dualisme oppose le « juste » (les valeurs essentielles de la justice et de l'égalité) au « bien », c'est-à-dire à une grande diversité de conceptions absolutistes du bien. C'est dans ce contexte qu'il est possible de concevoir la tolérance comme un système consensuel de « coexistence amicale » entre communautés religieuses, même s'il est toujours difficile de trouver un équilibre satisfaisant entre l'uniformité des règles du droit et le véritable pluralisme religieux, entre une définition séculière de la démocratie et l'acceptation d'une multitude de croyances religieuses et d'incroyances<sup>13</sup>.



Aucun des régimes de tolérance analysés dans cet ouvrage ne constitue un modèle universel. Chacun trace ses propres limites entre le tolérable et l'intolérable, le licite et l'illicite, le religieux et le politique ; et ces frontières sont elles-mêmes fluctuantes au gré des guerres et des changements de régime. Seuls quelques rares philosophes ou théologiens comme Pierre Bayle ou Roger Williams ont imaginé une tolérance absolue, cosmopolite et véritablement sans frontière.

En général, si je m'en tiens aux cas analysés — l'Europe, l'Amérique du Nord et l'Empire ottoman —, il faut bien constater que l'ordre public, la survie de l'État, les successions dynastiques, la religion du prince, la gestion d'un grand empire ou les flux migratoires imposent toujours des limites à la tolérance. Celles-ci peuvent varier avec l'évolution des mœurs, et avec la compréhension même de ce que doit être la cohabitation pacifique ou les conditions du « vivre-ensemble » de groupes d'individus revendiquant, chacun, leur identité singulière<sup>14</sup>. Ainsi, des religions dissidentes, mal tolérées dans la France, l'Angleterre ou l'Italie des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, sont aujourd'hui parfaitement acceptées, sans la moindre restriction, alors que

d'autres religions nouvelles, comme le mormonisme et les Témoins de Jéhovah, ou des religions plus anciennes mais récemment implantées en Europe, comme l'islam et le sikhisme, posent problème et sont souvent soumises à des restrictions ou des interdits qui choquent leurs adhérents et peuvent leur porter préjudice.

Il n'y a donc pas, en matière de tolérance, de prêt-à-porter. Des solutions existent, des modèles peuvent servir d'inspiration, des pays peuvent être en avance sur d'autres, des régimes de tolérance peuvent être jugés moralement supérieurs à d'autres, mais la possibilité même de créer un système universel de coexistence amicale entre toutes les religions reste une utopie. Face aux vertus de la tolérance se dressent toujours, en effet, des impératifs d'ordre public, des murs d'intolérance, des formes de violence et de fanatisme politique et religieux, qui en limitent singulièrement la portée. D'où la question, difficile mais inévitable, à laquelle je tenterai de répondre à la fin de cet ouvrage : faut-il tolérer les ennemis de la tolérance ?



Je tiens à remercier mon éditeur, Ran Halévi, dont la lecture attentive et critique de ce livre lui apporta un degré de clarté et une portée qu'il n'aurait pas eus sans ses conseils.

## LE PRINCIPE DE TOLÉRANCE SELON JOHN LOCKE

John Locke est sans doute le plus systématique — sinon le premier — des penseurs de la tolérance moderne. Et, à ce titre, il mérite d'occuper une place toute particulière dans cet ouvrage. Locke était pleinement informé des débats théologiques, philosophiques et politiques qui proliférèrent de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle au début du XVII<sup>e</sup> siècle en Hollande, en Suisse, en France, en Allemagne et en Angleterre sur son thème de prédilection. Sans prétendre à l'exhaustivité, je citerai ici quelques-uns des grands précurseurs de Locke. Ce qui les caractérise tous, c'est une façon nouvelle de penser la tolérance comme un progrès dans la pacification de sociétés déchirées par les guerres de religion. La tolérance, selon eux, est inséparable d'un ensemble de principes et de pratiques que le prince est incité à adopter : la paix civile, la liberté de conscience, la liberté de culte, la séparation des pouvoirs spirituel et temporel.

### *Les précurseurs*

Pierre Du Chastel (1504-1552), par exemple, le grand aumônier et conseiller de François I<sup>er</sup>, dénonça l'exécution de l'« hérétique » Étienne Dolet au nom d'un scepticisme de bon aloi, annonciateur d'un droit à la liberté de conscience : aucun mortel ne doit être condamné pour hérésie, car personne ne peut savoir de façon certaine ce qu'est la vérité, laquelle appartient à Dieu seul<sup>1</sup>. Quelques années plus tard et de façon plus explicite encore, Michel de L'Hospital

(1507-1573), le chancelier et conseiller de la reine mère, Catherine de Médicis, utilisa une métaphore médicale pour illustrer les progrès de la tolérance et la nécessité de respecter la liberté de conscience des sujets du roi. Les remèdes les plus violents, « le feu et le fer », n'ayant pu arrêter les avancées du protestantisme, il convenait d'adopter une autre médecine fondée sur des « remèdes plus doux », substituant la persuasion à la contrainte. La solution envisagée était « pure politique », c'est-à-dire qu'elle n'engageait pas les opinions religieuses du roi et de la régente<sup>2</sup>. Dans une fameuse harangue, Michel de L'Hospital insistait sur la nécessité de propager, dans un souci d'apaisement, une véritable union des cœurs : « Ôtons ces mots diaboliques, noms de parts, factions et séditions, luthériens, huguenots, papistes. Ne changeons le nom de chrétien<sup>3</sup>. » La tolérance ainsi conçue privilégiait le politique sur le religieux ; elle annonçait la « déconfessionnalisation de l'État », et l'abandon du vieux principe absolutiste : « une foi, une loi, un roi<sup>4</sup> ».

Étienne Pasquier (1529-1615), un célèbre juriste et historien de la monarchie française, disait à peu près la même chose dans son *Exhortation aux princes* en mettant l'accent sur la nécessité d'encourager et de protéger les consciences. Dans ce texte anonyme largement diffusé en Europe, il exhortait ainsi ses interlocuteurs : « Pour Dieu, Messeigneurs, ne forcez à coups d'espées nos consciences. Nous sommes tous (et Romains et Protestants) Chrétiens, unis en un par le saint Sacrement de Baptême : nous adorons et révérons un même Dieu, sinon de même façon, pour le moins d'un aussi grand zèle [...]; obéissons volontairement à tous les édits humains de notre prince<sup>5</sup>. » L'intérêt national, la paix du royaume exigeaient donc le respect des consciences et la liberté de culte, mais aussi le respect des décisions politiques édictées par les « seigneurs ». La seule limite à la tolérance civile défendue par Pasquier était la politisation de la religion par des ministres du culte ou des prédicateurs trop zélés, susceptibles de troubler l'ordre public si, d'aventure, leurs prêches se transformaient en appels à la sédition. De tels excès méritaient la plus sévère des punitions<sup>6</sup>.

Du côté des réformés, on trouve la meilleure défense d'une tolé-