

La paix civile grâce à la tolérance religieuse. Quelques options dans la presse allemande de la fin du XVIIIe siècle.

Gunter Volz

Volume 32, Number 1-2, Spring 2000

La tolérance

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/501265ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/501265ar>

[See table of contents](#)

Article abstract

The debate on toleration took place in Germany mainly during the last third of the 18th century especially in the periodical press. Owing to the peculiar context of virtual parity between denominations, it deals essentially with religious toleration and is closely linked to the principles of the Enlightenment. The article compares several (mainly Protestant) writers' opinions and offers a reading of an essay in political fiction whose action the author J. Möser situates in the framework of the political institutions still to be created in the new American states.

Publisher(s)

Département de littérature, théâtre et cinéma de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Volz, G. (2000). La paix civile grâce à la tolérance religieuse. Quelques options dans la presse allemande de la fin du XVIIIe siècle. *Études littéraires*, 32(1-2), 185–200. <https://doi.org/10.7202/501265ar>



LA PAIX CIVILE GRÂCE À LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE. QUELQUES OPTIONS DANS LA PRESSE ALLEMANDE DE LA FIN DU XVIII^e SIÈCLE

Gunter Volz

■ À la différence de la France et de l'Angleterre qui ont produit au XVIII^e siècle des textes théoriques d'importance sur la tolérance, l'Allemagne se distingue en ce domaine par une œuvre dramatique capitale, *Nathan le Sage* de Lessing (1779).

Il est en revanche naturel que la presse allemande du siècle des Lumières qui, selon une définition devenue célèbre, se veut résolument « médium de l'*Aufklärung* » (Raabe), s'intéresse passionnément à la question de la tolérance, qui est envisagée en premier lieu sur le plan religieux, comme dans les autres pays. Selon toute évidence, les liens unissant cette vertu aux progrès des Lumières sont tels que les deux concepts sont bien souvent abordés conjointement, ou alors le publiciste, en traitant l'un, glisse presque fatalement vers l'autre. C'est ainsi qu'à la faveur de l'expansion fulgurante des périodiques depuis les années 1770, les termes d'*Aufklärung* et de tolérance deviennent promptement l'objet d'une mode intellectuelle, d'autant plus naturellement que l'existence même de la presse et son expression plus ou moins libre, doivent d'abord être « tolérées » par l'autorité civile.

Ainsi surgit toute une littérature, qui s'étale en effet davantage dans les gazettes que dans l'édition classique et qui nourrit la controverse sur ce qu'il faut entendre par l'une et l'autre, tolérance et *Aufklärung* : la série d'articles dans le *Mensuel de Berlin* [*Berlinische Monatsschrift*] sur la question « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? »,

en est l'exemple le plus illustre et qui y apporte une réponse définitive, sous la plume de Kant lui-même (décembre 1783)¹.

C'est ce même organe de presse de haut niveau intellectuel et de grande exigence civique, la *Berlinische Monatsschrift*, qui traitera également avec autorité du concept de tolérance dont les avatars avaient passablement désorienté les esprits, dans un pays où de surcroît, son acception et son interprétation connaissent une acuité redoublée en raison de l'histoire religieuse singulière de l'Allemagne : Réforme, Contre-Réforme, paix (confessionnelle) d'Augsbourg (1555), le principe « *cuius regio, eius religio* », dont le résultat sera un approximatif équilibre confessionnel dans les États allemands.

Dans le domaine germanique, il apparaît donc bien irréaliste de vouloir aborder la question de la tolérance sous l'angle strict de la vie civile. À cet égard une observation est significative : l'index raisonné qui analyse les principaux périodiques de langue allemande entre 1750 et 1815, fait une tentative peu convaincante pour dissocier les articles traitant de la tolérance en général (ils sont peu nombreux : 24, entre 1776 et 1803), de cette avalanche de textes sur la tolérance « confessionnelle », plus de 80 au total, encore qu'il faille regarder de près ceux qui sont classés « civils » ; en effet, même les traités et essais répertoriés sous la rubrique simple de « tolérance » ne font quasiment jamais abstraction du fait religieux². Dans cette pléthore des occurrences, la répétition de nombreux lieux communs apparaît alors comme presque naturelle.

Soulignons par ailleurs qu'avec les organes de presse impliqués, il s'agit exclusivement de publications périodiques du Nord et de l'Est protestants de l'Allemagne (un exemple provient de Suisse alémanique), le Sud à majorité catholique accusant notoirement un retard dans le développement de sa presse et sans doute également dans ce qui est l'objet des textes en question : la tolérance confessionnelle, enfant chéri de l'*Aufklärung*.

J'ai donc essayé de voir chez les différents auteurs, tous citoyens respectés, hauts fonctionnaires ou médecins, souvent universitaires, qui collaborent à ces revues prestigieuses, comment ils tentent de résoudre la question de la coexistence des confessions pour le plus grand bien de la paix entre les communautés et pour la prospérité collective.

La répartition chronologique des textes examinés (une moitié seulement en était accessible) commence, en 1776, par une très brève définition du concept, puis à partir de 1783, se succèdent des prises de position de plus en plus rapprochées, avec un point culminant entre 1787 et 1793 (18 documents) ; après un long silence, de nouveau cinq

1 La *Berlinische Monatsschrift*, 1783-1796, éditée par F. Gedike et J. E. Biester, joue le rôle d'un porte-parole sérieux de l'*Aufklärung* berlinoise, dans les dernières années du règne de Frédéric II ; sous celui de son successeur, la revue subit les conséquences de la restauration d'une certaine orthodoxie protestante, sous la férule notamment du ministre Wöllner. Voir la postface de Peter Weber à l'édition d'un choix d'articles du mensuel (p. 336-449). Il est à souligner que Kant choisit, pour vulgariser sa philosophie, presque exclusivement la *Berlinische Monatsschrift* (*ibid.*, p. 367).

2 Il n'y a guère qu'une exception, et en réalité cela n'en est pas une puisqu'il ne s'agit pas d'un texte original : c'est la traduction d'une lettre de Mirabeau à son ami Mauvillon (qui vit en Allemagne) datant d'octobre 1788, que reproduit le *Deutsches Magazin* (t. 4 (1792), p. 674 sq) et qui applique le concept de tolérance à la politique, plus précisément aux théories économiques. — *Index deutschsprachiger Zeitschriften 1750-1815*, édité par un groupe de travail sous la direction de Klaus Schmidt, 1990.

exemples paraissent durant les quatre premières années du siècle nouveau. La concentration sur les six années autour de 1790 s'explique moins par les débats sur la Révolution Française — il n'y est quasiment jamais fait référence — qu'en raison des querelles confessionnelles allemandes et de la lumière critique que jette l'*Aufklärung* protestante sur une orthodoxie passablement sclérosée (le débat déclenché en Prusse par l'action anti-libérale du ministre Wöllner est à cet égard significatif).

Avant d'aborder le cheminement de la pensée sur la tolérance telle qu'elle s'exprime dans la presse année après année, jetons un coup d'œil sur deux textes qui, d'une certaine manière, entendent clore un débat qui aura dégénéré au fil des décennies en cacophonie générale.

En 1791, Gottlieb Nikolaus Fischer publie dans le *Mensuel allemand (Deutsche Monatsschrift)*³ des « Axiomata sur l'orthodoxie, l'hétérodoxie et quelques concepts voisins » dans lesquels il fonde l'évidente nécessité de la tolérance sur le caractère fondamentalement relatif de la connaissance humaine.

Rien n'est orthodoxe que la seule vérité. Toute erreur est hétérodoxe [...]. La connaissance de chaque individu est un mélange de vérité et d'erreur. [...] Nul homme, fût-il pape à Rome, mufti à Constantinople ou le grand lama au Tibet, n'est exempt d'erreur. Nul homme, fût-il le plus emprisonné, le plus brûlé et le plus condamné des hérétiques, n'est sans vérité.

Chaque homme se situe quelque part sur cette échelle et aucun n'est doué d'infaillibilité, degré suprême de « l'orthodoxie ». Cette règle s'applique également aux groupes humains, aux confessions comme aux nations.

Le refus de voir chez l'autre la parcelle de vérité et de bien qu'il possède, empêche d'avancer et conduit au fanatisme aveugle. Le progrès de l'humanité passe donc par la réceptivité au bien qui se trouve dispersé chez les uns et les autres afin d'en faire la synthèse et la propriété commune à tous les hommes. Dans le domaine de la religion, c'est « l'union des hommes pour l'amour des hommes » qui constitue « la seule vraie unification religieuse »⁴.

Le second texte, paru dans le mensuel *Eunomia*⁵ sous la plume de son éditeur Ignaz Aurelius Fessler, date du milieu de 1802⁶. Sous le titre anodin « Tolérance et Intolérance », l'auteur s'emploie à dépouiller de toute substance les deux concepts dont un débat débridé a abusé jusqu'à la nausée. Partant du constat que certains rejettent l'idée que la tolérance permettrait d'approcher de l'*Aufklärung* et proclament : « Plus il y a tolérance, moins il y a *Aufklärung* ! Le vent d'est de l'intolérance doit chasser les brouillards et nuages afin que le soleil de l'*Aufklärung* puisse paraître dans tout son éclat », il estime qu'on se rend sans cesse coupable d'un abus de langage : dans ce qui fait l'essence même de l'*Aufklärung*, à savoir « l'expression pure et libre des forces autonomes de l'esprit, les

3 *Deutsche Monatsschrift*, mensuel 1790-1800, édité par Friedrich Gentz (jusqu'à 1794), puis par Gottlieb Nikolaus Fischer, Berlin (jusqu'à 1794), puis Leipzig.

4 T. 2 (1791), p. 189-196.

5 *Eunomia. Eine Zeitschrift des neunzehnten Jahrhunderts*, Berlin, 1801-1805, mensuel édité par Ignaz Aurelius Fessler et Johann Gottlieb Rhode.

6 2^e année, t. 1, p. 533-538.

opinions, idées et avis sur les affaires humaines en général », la tolérance (et son contraire) n'a point lieu d'être puisque c'est le facteur du *pouvoir* qui entre constamment en ligne de compte.

Or seul l'État a le pouvoir de tolérer ou non, alors que chez la plupart des individus, il ne s'agit que de sympathie ou d'aversion personnelle, « et ce joli mot à la mode [i.e. tolérance] ne sert que pour tromper les autres et soi-même, avec l'apparence d'une *Aufklärung* tolérante, ou du zèle pour la vérité ».

L'auteur réfute par ailleurs ce qui semble la *communis opinio*, à savoir la prétendue aptitude à dissocier dans son aversion et sa sympathie la personne et ses opinions, observant que « les hommes qui se prétendent les plus tolérants [...] louent ou approuvent chez une personne les mêmes opinions et avis [...] qu'ils condamnent, raillent et persécutent chez une autre », en fonction seulement de leur sympathie ou antipathie. Et de démontrer point par point que tous les comportements qui sont communément estampillés « tolérants » ou « intolérants » ne sont, selon les cas, que raisonnables, réfléchis, sages, justes, équitables, humains, ou au contraire sots, myopes, grossiers, vulgaires et ridicules. Il conclut sur ce jugement sévère :

[c]e qu'on appelle tolérer est plus commode que l'examen critique, et dévaloriser avec intolérance, plus aisé qu'estimer à sa juste valeur ; mais un haussement d'épaules condescendant n'est pas davantage de la tolérance qu'une joyeuse plaisanterie sur d'évidents paradoxes n'est de l'intolérance.

On se retrouve ainsi, au seuil du nouveau siècle, à un stade de la discussion où quel-qu'un, lassé par l'usage abusif d'un terme à la mode⁷, se sent appelé à épurer un concept noble et à lui restituer son sens originel.

C'est le beau-frère de Goethe, Johann Georg Schlosser qui ouvre effectivement la série des prises de position sur ce dossier controversé, sous le simple titre « De la tolérance »⁸. Il se propose, en somme, de délimiter tolérance et indifférence, dans un contexte parfaitement abstrait des « opinions », suggérant déjà la nécessité de libérer cette haute idée de sa connotation de passivité tout en défendant la controverse verbale et loyale contre le reproche d'intolérance. Il pose curieusement comme

7 Voir le passage de Friedrich Bouterwek, éditeur du *Neues Museum der Philosophie und Literatur*, t. 1 (1803), 2, p. 89 : « [...] wenn man die *religiöse Toleranz* unsers Zeitalters als ein wahres und köstliches Gut schätzt und rühmt, so vergesse man auch nicht zu fragen : woher denn diese Toleranz stammt ? Ist sie die reife Frucht philosophischer Ueberzeugung ? Oder ist sie nur eine *Mode-Tugend*, zu der die arme Menschheit gelangt ist, ohne zu wissen, wie ? [...] Und die Geschichte unsrer Aufklärung beweiset unwidersprechlich, daß unsre Toleranz, so weit sie *herrscht*, [...] sich als *Mode-Tugend* verbreitete, die die praktische Zugabe einer Modephilosophie wurde. » [[...] si l'on apprécie et vante la *tolérance religieuse* de notre ère comme un bien vrai et précieux, il ne faut pas oublier de poser la question suivante : d'où nous vient cette tolérance ? S'agit-il du fruit mûr de la conviction philosophique ? Ou n'est-elle qu'une *vertu à la mode* à laquelle est parvenue la pauvre humanité sans savoir comment ? [...] Et l'histoire de notre siècle des Lumières prouve, de façon irréfutable, que notre tolérance, autant qu'elle *régne*, [...] s'est répandue comme une vertu à la mode en devenant l'ajout pratique d'une philosophie à la mode]. (Article « Die goldenen Jahrhunderte. Ein Fragment zur Philosophie der Weltgeschichte [les Siècles d'Or. Un fragment au sujet de la philosophie de l'histoire du monde] », *ibid.*, p. 71-103).

8 *Deutsches Museum*, t. 2 (1776), p. 810-811. Mensuel édité de 1776 à 1788 à Leipzig, par Heinrich Christian Boie et Christian Wilhelm Dohm.

thèse première : « Personne ne doit être tolérant envers lui-même ». Par contre il postule pour cette valeur absolue qu'est la « vérité intérieure [c'est-à-dire "nucléaire"] »⁹ le droit, voire le devoir d'intolérance ; cette vérité-là, cependant, transcende assurément les limites humaines.

Une dizaine d'années plus tard, le même Schlosser prépare, dans les prestigieuses *Archives patriotiques pour l'Allemagne*¹⁰, une « Recette pour la tolérance, pour laquelle ne manquent ni hôpital ni patient mais docteur et apothicaire »¹¹. Les ingrédients de cette « recette » sont au nombre de six, dont les quatre premiers ne visent que la vie civile et politique :

1° La propagation et le respect des *sciences* et des *savants véritables* afin de généraliser les *connaissances*, combattre les préjugés nuisibles et faire valoir la raison humaine.

2° La sagesse dans l'organisation du *gouvernement* afin d'assigner clairement son poste à chacun.

3° Le respect de l'État et du souverain pour tous ses serviteurs, confiance, traitement loyal et aussi indulgence envers eux pour les prémunir contre l'intolérance de ceux qui profiteraient d'une erreur pour abattre le fonctionnaire : ici prévaut une acception purement civique du terme, qui occulte totalement la catégorie de *l'opinion*.

4° Des lois sages, respectées aussi par le seigneur.

5° Le développement des communications, du commerce et de l'industrie « afin que les inimitiés fondées sur la divergence des religions, soient atténuées par les amitiés dans l'argent et le profit » : cet argument se retrouvera à plusieurs reprises dans le débat, mais généralement avec un rapport de causalité inversé : la prospérité collective aide au dépassement des clivages confessionnels.

6° Une attitude prudente pour éviter que par une tolérance [excessive ?] ne soit extirpée toute foi parmi les hommes, lesquels seraient alors « abandonnés à l'indigence de leur raisonnement humain ». Voilà une première mise en garde (comme on peut la rencontrer par ailleurs à propos de l'empire des Lumières sans garde-fou) contre l'usage exclusif de la raison qui conduirait à une « religion [...] dont le dieu et le prêtre se nomment despotisme ! »

C'est de nouveau la *Berlinische Monatsschrift*, décidément à la pointe du débat intellectuel et civique, qui édite un document assez original et aussi le plus délibérément orienté vers l'organisation de la société civile. Sous le titre programmatique « De la tolérance (en) général(e) », le mensuel publie, en trois parties qui s'étalent sur les années 1787, 1788 et 1789, des pseudo-« Lettres de Virginie (adressées) au conseiller de justice secret [Justus] Möser »¹². Il apparaît rapidement que ces « Lettres » sont de la plume du prétendu destinataire. Cette figure emblématique d'une vision moderne de la vie civile et des rapports sociaux, historien, philosophe, économiste, homme politique actif et,

9 Voir la « innere Religion » dont parle Kant dans son célèbre article sur l'*Aufklärung* : Immanuel Kant, *Politische Schriften*, t. 1 *Klassiker der Politik*, p. 4.

10 *Patriotisches Archiv für Deutschland*, Francfort et Leipzig (à partir du t. 8 : Mannheim et Leipzig), 12 tomes 1784-1790, édité par Friedrich Karl von Moser, éminent spécialiste de droit public.

11 *Patriotisches Archiv für Deutschland*, t. 7 (1787), p. 539-541.

12 9 (juin 1787), p. 505-510 ; 11 (1788), p. 200-209 ; 13 (1789), p. 104-120.

de surcroît, publiciste aussi talentueux que populaire, entend visiblement divulguer ainsi ses propres vues sous le masque d'un correspondant fictif. C'est un procédé auquel nombre de journalistes recourent volontiers à l'époque.

Möser met à profit une conjoncture historique unique, la récente indépendance des colonies américaines, pour confronter les opinions les plus diverses sur la tolérance confessionnelle, dans le vide juridique d'un État où toutes les institutions sont encore à créer : c'est là un extraordinaire laboratoire social dont le charme — et la difficulté ! — particuliers résident dans l'extrême diversité des origines (nationales, ethniques, religieuses, sociales, etc.) de ceux qui le peuplent, à l'exclusion toutefois des privilèges de naissance que connaissent les vieux États, faudrait-il ajouter.

Le problème posé est le suivant : peut-(et doit-)on accorder à tous les colons-citoyens les mêmes droits civiques, qu'ils croient ou non en Dieu et quel que soit l'exact contenu de leur profession de foi ?

Au départ, tout se passe bien dans cette société pré-institutionnelle, entre « déistes et athées, chrétiens et non chrétiens », jusqu'au jour où dans un procès, l'escroc mis en accusation demande que le témoignage de son accusateur, sa victime, soit déclaré irrecevable sous prétexte que le plaignant ne croit pas en Dieu et ne peut donc pas jurer sur la Bible. La question est soumise au pouvoir législatif, lequel va demander à chaque citoyen, en vue d'un règlement praticable, de formuler sa profession de foi, et il est décidé par ailleurs que les athées de toute manière ne pourront à l'avenir témoigner qu'entre eux. Ces derniers craignent alors que les chrétiens n'en profitent pour leur faire du tort, dans la mesure où ils n'auront plus à redouter la validité de leur témoignage. On va plus loin : les incroyants seront écartés de toute charge publique et de la représentation du peuple ; et à la guerre, on ne pourra faire confiance aux incroyants qui, à la différence des chrétiens, ont tout à perdre avec la vie et manqueront donc évidemment du courage nécessaire pour combattre.

Cette discrimination entre chrétiens et athées, pour inique qu'elle puisse paraître à un esprit éclairé, avait toutefois l'avantage de la simplicité. Simplicité apparente seulement, car les professions de foi vont se révéler aussi variées que leurs auteurs sont nombreux. On réduit donc les critères exigibles à quelques grandes idées fondamentales selon lesquelles on classe les citoyens, en excluant toujours d'emblée les athées de l'« honorabilité civique » tout en leur permettant les diverses activités économiques. Les victimes de cette discrimination ont beau invoquer le principe de la tolérance générale, rien n'y fait : « le plus fort [c'est-à-dire la majorité] l'emporta, de droit ».

Les lecteurs de la revue devront attendre près d'un an pour savoir si cette discrimination perdurera. Dans la seconde « Lettre de Virginie », la religion chrétienne est confirmée comme la seule conférant l'honorabilité civique, les athées jouissant au moins cependant de l'amitié et de la confiance de leurs concitoyens. En revanche, les professions de foi des croyants divergent à tel point que l'on est amené, pour définir un critère de cette honorabilité, à fixer une sorte de plus petit dénominateur commun : il faut confesser « un être omniscient, tout-puissant et tout bon, qui a créé le monde et qui le gouverne ».

Les conséquences de cette totale liberté de conscience sur la vie de la cité, telles que Møser les décrit, révèlent définitivement le paradigme de politique-fiction d'un texte présenté sous la forme d'un récit authentique : ce qu'un auteur de théorie politique aurait annoncé comme les effets à redouter de cette tolérance, le conseiller secret d'Osnabrück le relate comme des faits supposés réels.

Ces incidences, donc, s'avèrent en effet désastreuses : une interprétation très personnelle de la bonté divine fait agir plus d'un en violation de ce qui n'est pas encore la loi civile, créant désordres et conflits dans toute la société : inceste (ce sont peut-être des Guèbres ¹³ ?), polygamie, sacrifice du premier né, refus de la propriété privée, de défendre le pays et de se soumettre à l'autorité, etc. ¹⁴.

Après d'infructueuses admonestations, la majorité des citoyens décide alors de prendre des mesures de défense, et l'on obtient de ceux qui avaient une vue trop libertaire de Dieu qu'ils veuillent bien « accepter comme lois de police humaines tout ce qui serait considéré par la majorité comme bénéfique pour la colonie tout en refusant de le vénérer comme des commandements de Dieu », première esquisse d'une législation fondée sur la volonté du plus grand nombre.

Mais comme cette majorité veut quand même imposer Dieu comme référence suprême pour les institutions politiques, si bien que certaines règles sociales acquièrent le caractère de lois divines, la zizanie éclate de nouveau, cette fois à propos de la liberté que certains revendiquent pour leur conception personnelle de ce Dieu. La majorité dénie ce droit aux autres et les soupçonne de duplicité : leur apparent respect des lois cacherait en réalité des agissements contraires, voire des projets de renversement de la situation une fois leur « parti » devenu majoritaire. Un profond fossé s'est ainsi creusé, non seulement entre croyants et athées, mais entre les « orthodoxes » et les « dissidents » ¹⁵ : nouveau coup porté à la « tolérance générale », qui oblige les « sages » à chercher les « moyens d'unir l'homme intérieur et l'homme extérieur ».

La troisième lettre fictive, la plus développée, à son tour publiée avec un an de décalage, se présente comme une discussion contradictoire entre quatre personnages, autre forme journalistique à la mode.

Partant toujours de la question de l'honorabilité civique comme fondement d'un témoignage, les dialoguants discutent sur l'opportunité d'exiger de chacun sa profession de foi ; ils mettent en avant la spécificité de cette colonie qui, à la différence des collectivités européennes classiques, est le *melting pot* d'individus aux origines les plus diverses parmi lesquels peut-être des adeptes de croyances fort étranges, voire dangereuses.

¹³ Voir, dans ce volume, la communication de Philippe Roger.

¹⁴ 11 (1788), p. 203 sq ; les arguties des délinquants sont rapprochées avec ironie d'un épisode des *Confessions* de Rousseau : « Mit einem Worte, jeder wußte das allweiseste, allmächtigste und allgütigste Wesen beßer in seinen Kram zu ziehen, als weiland natürliche Madame Warens die Philosophie, oder ein Betrunkener Gottes Barmherzigkeit » [En un mot, chacun savait mieux arranger ses propres affaires avec l'Être omniscient, tout-puissant et tout bon que dans son temps Madame Warens le faisait avec la philosophie, ou un ivrogne avec la miséricorde de Dieu] (*ibid.*, p. 204).

¹⁵ Ces différents niveaux de la tolérance sont envisagés dans plusieurs essais théoriques, tel, par exemple, celui de Hegewisch, présenté ci-dessous.

De surcroît, l'absence d'un passé collectif fait qu'ils n'ont souvent pas un honneur à sauvegarder comme ce serait le cas d'un citoyen européen honorablement établi.

C'est là que *religion* et *vertu* sont les instruments pour lier le citoyen aux autres quand il doit faire preuve de fidélité à sa profession de foi, et il est bien connu que le besoin de plaire (et d'être reconnu) agit comme le meilleur moteur pour faire le bien. On en vient donc à établir comme critère plus large de l'honorabilité, une « profession de foi compatible avec le dessein général de la colonie »¹⁶ et qui gardera sa valeur tant que l'individu ne l'aura pas démentie par ses actes.

Se pose alors la question cruciale par qui ces professions de foi devront être évaluées : par la majorité ou plutôt par les « sages » ? Une pratique démocratique radicale serait encore utopique et l'on s'accorde à confier cet examen à une élite intellectuelle et patriote qui par ailleurs établira les fondements doctrinaux et les vulgarisera auprès du peuple. Une large adhésion de la population à ces principes est d'autant plus indispensable que cette colonie n'a pas d'armée permanente pour combattre efficacement des troubles qui naîtraient d'une trop grande liberté des opinions¹⁷. Les écoles et les « temples » veilleront par ailleurs à ce que ne soient pas propagées des opinions contraires au cadre doctrinal adopté.

Certes, l'idéal serait bien que chaque citoyen accepte ses devoirs par *conviction*, mais l'expérience sociale montre que presque personne n'est capable de faire sien le raisonnement d'un autre, et que la différence entre les niveaux d'intelligence et d'instruction est par trop considérable.

Cette appréciation réaliste donne alors lieu à un long débat sur *l'égalité* des humains devant leur destin ; il s'ensuit une interrogation sur la légitimité d'un gouvernement qui, faute de pouvoir faire appel à la raison — insuffisante — des gouvernés, les conduit, dans sa grande sagesse, comme des enfants par les *sens* et les *émotions*. Le texte suppose comme acquise cette sagesse des gouvernants et n'explique pas comment ils doivent être choisis.

Dans ce dialogue fictif, le porte-parole des opinions de l'auteur Justus Möser pousse encore plus loin son raisonnement : tant que les avis sur ce qui est louable ou condamnable divergent encore autant d'un pays à l'autre, il est indispensable pour la colonie de décider, et à la majorité — base également controversée — de ce qui doit y être la « loi naturelle » ; la même règle s'appliquera aux « vérités divines », fussent-elles « révélées », car une religion révélée qui, par exemple, exigerait les sacrifices humains peut-elle être tolérée ? Là aussi, la majorité devra décider si une telle doctrine est compatible avec le bien-être de la colonie.

16 13 (1789), p. 109.

17 Ces dispositions sonnent comme un écho aux propos que Kant, six ans plus tôt dans les colonnes du même périodique, avait tenus dans son célèbre article qui rend ainsi hommage au souverain de Prusse : « Aber auch nur derjenige, der, selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, — kann das sagen, was ein Freistaat nicht sagen darf : rasonniert so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt ; nur gehorcht ! » [Mais seul celui qui, éclairé lui-même, ne craint point les ombres et qui, en même temps, a sous la main une armée nombreuse et disciplinée pour garantir l'ordre public — peut dire ce qu'une république *[Illi. un État libre]* ne peut pas se permettre de dire : raisonnez autant que vous voulez et sur tout ce que vous voulez ; seulement obéissez !] (p. 7) ; voir note 9.

En fin de compte, pour être sûr que la foi professée des citoyens reflète fidèlement leurs convictions profondes, chaque « parti » enseignera ses principes à sa jeunesse ; la fiabilité des procédures d'examen aura ainsi comme conséquence heureuse la stabilité du corps social.

Si les religions qu'on aura admises permettent de créditer le témoin de sincérité, les autorités de loyauté, le défenseur du pays de patriotisme et chaque colon de la conscience de ses devoirs ; si l'expérience prouve que ces religions procurent le réconfort dans le malheur et la modération dans le bonheur ; si le dogme d'une Providence divine [...] peut inciter nos colons, qui ont fui devant les sauvages, à cultiver de nouveau leurs champs abandonnés ; si l'espérance d'une vie meilleure après la mort [...] apporte aux mourants l'apaisement et à leurs familles la consolation [...], alors on comprendra, à ces effets-là aussi que la félicité de cette colonie, œuvre de la majorité, est, comme la félicité suprême de toutes les créatures, l'évidente volonté de Dieu ; et le peuple se satisfera de cette conclusion sans perdre un temps précieux à en examiner les prémices et les thèses...

La décision est alors prise d'obliger chaque « parti » (= confession) à proclamer sa profession de foi et à éduquer la jeunesse selon sa foi ; celui qui s'y refuse sera privé de ses droits civiques : aucune foi ne sera accordée à ses livres de commerce, son témoignage ne sera pas recevable, il sera exclu des charges publiques et en cas de guerre, il devra payer un homme pour combattre à sa place¹⁸.

La démonstration de Möser repose sur des observations tout à fait pragmatiques qui reflètent son action politique et administrative dans un petit État allemand, l'évêché d'Osnabrück. Dans le paradigme présent d'une collectivité politique en gestation, qui se donne ses lois et ses règles de fonctionnement, la *religion* (qui ne semble pas être nécessairement le christianisme) joue le rôle irremplaçable d'un garant de la vertu morale et citoyenne, à condition toutefois que les principes qui la fondent concourent au bien de la communauté. Mais ce bien collectif est fondé visiblement sur les codes moraux et sociaux des États européens, eux-mêmes dérivés en ligne directe de la morale judéo-chrétienne. Ces codes ne sauraient en effet souffrir la moindre relativisation de leurs valeurs et seront posés comme des « lois naturelles », à cette exception notable près que la société ainsi bâtie sera de nature égalitaire sinon tout à fait démocratique et exclura tout privilège fondé sur la naissance.

C'est précisément sur le maintien de certains privilèges hérités que le texte suivant fait reposer, du moins partiellement, la paix civile même si son auteur prononce à son tour un fervent plaidoyer pour la tolérance religieuse. Il est vrai aussi qu'à la différence de Möser, il vise les États déjà établis de longue date.

Dietrich Hermann Hegewisch (1740-1812), professeur d'histoire à l'Université de Kiel, traite, en mars et avril 1789¹⁹, dans la *Revue de Brunswick (Braunschweigisches Journal)*, « De la tolérance »²⁰. Il entend exposer systématiquement, à la manière d'un traité

18 Quelques mois plus tard, A. W. Rehberg donnera encore une suite à cette réflexion, dans le même mensuel de Berlin : « Fernere Untersuchungen über allgemeine Toleranz und Freiheit in Glaubenssachen » [Recherches approfondies sur la tolérance universelle et la liberté en matière de religion], p. 297-349.

19 Il est frappant de constater que c'est 1789, l'année de la Révolution Française, qui voit paraître les traités essentiels de cette réflexion en Allemagne — mais qui ne font jamais référence aux événements outre-Rhin.

20 « Ueber die Toleranz ». *Braunschweigisches Journal*, 1789, p. 257-288 et p. 385-409. Le *Braunschweigisches Journal philosophischen, philologischen und pädagogischen Inhalts* paraît en 3 tomes, de 1788 à 1793 (Brunswick), édité par E. C. Trapp, J. Struve, K. Heusinger et J. H. Campe.

de philosophie, d'une part « les cas où », d'autre part « les règles selon lesquelles la tolérance doit s'exercer ». D'emblée, il constate que, même si, selon son étymologie, il n'est guère adapté au sens véritable, le vocable *tolérance*, « inventé pour le bonheur de l'humanité », doit être honoré.

Les quatre « champs d'action » de la tolérance — religieuse, encore une fois — concernent pour Hegewisch les rapports ou attitudes :

- 1° entre les « partis religieux »,
- 2° de l'État envers les « partis religieux »,
- 3° entre membres d'un même « parti »,
- 4° de l'État envers les membres dissidents d'un « parti ».

Je me borne à résumer les thèses des points 1, 2 et 4, puisque dans le point 3, l'autorité civile n'entre pas en ligne de compte et que l'auteur consacre à la question confessionnelle et théologique le développement le plus détaillé, avec des prises de position extrêmement tranchées sur l'essence et les limites de l'*Aufklärung*.

À propos donc des religions (ou confessions) — point 1° —, entre elles, aucune ne doit ni combattre les autres par la force ni revendiquer des privilèges dans la vie civile, et surtout ne pas exiger l'exclusivité du gouvernement de la *res publica*. Toutefois — là réside la spécificité de cette réflexion et finalement sa teneur éminemment *conservatrice* —, si des événements historiques antérieurs ont abouti à de telles prérogatives d'une religion, qui ainsi est devenue *religion d'État*, ses adeptes jouiront légitimement de privilèges comparables à ceux des nobles par rapport aux roturiers ; ils devront cependant rester modestes et ne jamais justifier leur prééminence par la valeur intrinsèque de leur confession. De plus, il peut être dans l'intérêt de l'État que les adeptes des religions minoritaires participent au gouvernement (au sens large), en raison de leurs capacités et de leur dévouement au bien public. Au plan économique, il serait bien entendu également contraire à l'intérêt commun que des industriels et artisans soient poussés à l'émigration par la discrimination religieuse, appauvrissant ainsi la nation (les émigrations de France, consécutives à la révocation de l'Édit de Nantes, sont encore présentes dans les mémoires !).

En revanche, les « citoyens de seconde zone », en raison de leur confession, doivent s'abstenir de toute action violente ou subversive visant à obtenir l'égalité des droits et ne tenter d'y parvenir que par le libre accord du « parti » au pouvoir.

L'auteur est bien conscient que l'inégalité des citoyens sur la base de leur religion, dès la naissance, « est un malheur », mais, argument imparable, cette même inégalité existe bien aussi quant à la classe sociale dans laquelle on naît.

Chacun doit, dans les deux circonstances, se satisfaire du sort que le hasard lui a attribué. Aucun ne doit tenter d'arracher par la force un sort meilleur ni d'y parvenir par la ruse et les intrigues.

Tolérance, cela semble clair, n'est aucunement synonyme d'égalité.

Au sujet du deuxième point, l'État doit respecter sans discrimination toutes les religions, car le fait même que ses sujets « ont de la religion » est pour lui un gage de stabilité, idée fondamentale déjà, nous l'avons vu, dans la « colonie » de Möser. Mais il doit en toute circonstance observer une certaine discrétion, ne privilégier aucune confession

par rapport aux autres et quand des privilèges historiques existent, ne tendre vers plus d'égalité qu'avec beaucoup de précaution.

Dans la situation particulière d'une *religion d'État* ou *Église dominante*, conséquence d'événements ou de traités historiques, les gouvernants doivent être conscients de leur double rôle d'autorité civile et de membres de l'Église d'État et ne jamais user de leur pouvoir pour favoriser leurs coreligionnaires au détriment des autres²¹.

À ce stade de la réflexion, le rôle de l'État en matière de religion fait l'objet d'un long développement. Il incombe à l'autorité civile de créer les conditions d'éducation et d'instruction pour mettre ses sujets en état de rejeter les préjugés et d'examiner rationnellement tout système de pensée, favorisant ainsi un esprit de concorde qui peu à peu pénétrera toute la nation.

Revenant à son sujet principal, Hegewisch fait référence au système anglais avec son Église d'État et la justification d'une certaine intolérance par Warburton, dans *The Alliance between Church and State* (paru dès 1736), à qui il oppose le concept d'une alliance de l'État avec la religion ; ce sont en effet les préceptes éthiques inhérents à toutes les religions, en ce qu'ils prédisposent les hommes à la vertu, qui procurent à l'État « de bons citoyens qui aiment leur devoir ». L'État doit donc observer une stricte neutralité en matière de religion, — la partialité serait contraire tant à l'équité qu'à la sagesse —, car il n'a aucune compétence pour juger de la vérité d'une religion ; en revanche l'expérience lui en montre l'utilité.

Il est ainsi légitime que l'État utilise la religion de ses sujets à ses fins, mais il ne saurait leur en octroyer une autre que celle qu'ils possèdent déjà. Une telle contrainte agirait de façon « contreproductive », comme on dirait de nos jours.

C'est aussi l'occasion de rappeler que la religion n'existe pas *en fonction de l'État*, qu'elle est un besoin de l'individu, et que ce besoin est antérieur à celui de s'organiser en société civile. Elle correspond dans le domaine moral, au besoin physique de manger. Or, de même que l'État doit laisser à chacun la liberté de gagner son pain de la manière choisie par lui-même, de la même façon il doit laisser chacun décider comment il veut répondre à son « besoin moral »²². Suit une longue digression sur l'origine des religions et leur préexistence aux collectivités politiques, que nous passons sous silence.

En résumé de cette deuxième partie, on retiendra donc le souci primordial de l'auteur que soient préservés l'ordre et la paix civile, même si des privilèges d'une religion, hérités du passé et confirmés par des traités ou des coutumes, entraînent une intolérance relative à l'égard des autres. Dans l'État, la légitimité d'une religion repose sur sa capacité à former de bons citoyens. C'est pourquoi le pluralisme confessionnel ne fait

21 Voir la situation confessionnelle un peu exceptionnelle d'Osnabrück, où travaille justement Möser (Friedrich Nicolai, « Leben Justus Möser », p. 499-556, en particulier p. 510-515).

22 Voir Wilhelm Schmidt-Biggemann, « Toleranz zwischen Natur- und Staatsrecht », p. 103-114, en particulier p. 106 sq, les paragraphes « Die Reduktion der Religion auf Innerlichkeit » et « Legalität und Innerlichkeit ». — Frédéric II de Prusse avait en son temps créé, pour parler de la nécessaire neutralité de l'État en matière religieuse, la formule qui a fait mouche : « Que chacun trouve son salut à sa façon ! »

en aucune manière obstacle à la paix civile, à condition que soit procurée, au moins à l'élite intellectuelle et sociale, une instruction apportant clarté de la pensée et discernement des esprits²³.

À présent regardons encore brièvement le rôle de l'État face aux dissidents d'une Église, dernier chapitre que Hegewisch expédie en deux pages. L'État doit d'une part s'abstenir de toute sanction à l'encontre de ceux qui « pensent autrement » et, d'autre part, permettre le libre examen d'un conflit. Dans le cas d'une Église dominante (religion d'État), une troisième règle s'impose : si de toute évidence la partie la plus raisonnable [sic] ou bien la majeure partie des membres souhaite une réforme, l'État doit « soutenir ce souhait de la meilleure partie, en usant intelligemment des moyens dont il dispose *en tant qu'État* et en exerçant son autorité avec précaution, et jamais par la force ».

On voit bien que ce professeur — qui puise volontiers dans les fonds de l'Histoire qu'il enseigne à l'Université pour étayer son argumentation — tout acquis qu'il soit aux idéaux de l'*Aufklärung* et en particulier à la tolérance religieuse, ne peut concevoir l'une et l'autre comme une finalité mais uniquement comme un instrument pour le bien commun, pour le progrès collectif et surtout pour la paix civile au sein de l'État. C'est bien pourquoi il accepte comme inéluctables certaines formes d'inégalité et aussi d'intolérance, inégalités fondées sur des conventions anciennes ou sur des coutumes qui ont pris force de loi (aristocratie, États d'empire, etc.), convaincu qu'il est que toute tentative de les faire disparaître ferait courir de graves périls à l'ensemble ; Hegewisch estime ainsi

que de telles institutions transmises par la coutume ne peuvent être abolies sans les bouleversements les plus graves [et que par conséquent] il vaut mieux continuer à supporter [à « tolérer » !] les maux liés à ces institutions mais devenus déjà supportables grâce à l'habitude, que de s'exposer, par des changements violents, à des maux encore inconnus et de ce fait plus pénibles à supporter,

propos qui prennent une résonance étrange quand on songe qu'ils furent imprimés quatre mois avant la prise de Bastille.

Le *Mensuel de Berlin* se penche une dernière fois en 1793 sur la question, dans un long article de polémique contre un prêtre catholique intolérant envers les protestants²⁴. En préliminaire à sa diatribe, Johann Friedrich Zöllner (1753-1804) estime à son tour nécessaire de clarifier le sens de ce terme si usé. L'essence de la tolérance, dit-il, et là-dessus il peut compter sur un certain consensus, est « qu'on n'opprime ni ne persécute personne pour ses opinions ». Mais cet axiome aussi fondamental comporte quelques implications qu'il convient de préciser :

23 À la question des répercussions de la « multiplicité de Religions » sur le bien public, Bayle donnait une réponse optimiste en prétendant que l'émulation dans le bien entre les religions créerait un effet d'émulation permanente, chacune voulant montrer sa supériorité éthique et patriotique (Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer »*, L. II, ch. 6). En revanche l'expérience historique démontre souvent le contraire : « Daß die Einheitlichkeit der Religion ein wichtiges Argument für die Homogenität und deshalb für die Stabilität eines Staates ist, ist und war politisch evident. Jede Verminderung von Konfliktpotential im Staat stabilisiert » [Que l'unicité de la religion soit un argument essentiel pour l'homogénéité et, partant, la stabilité d'un État, est et était une évidence politique. Toute réduction d'un potentiel de conflit dans l'État stabilise] (Schmidt-Biggemann, p. 105).

24 « Seltsame Begriffe von Toleranz bei einem Katholischen Geistlichen in der Oberlausitz [Des notions curieuses de tolérance chez un prêtre catholique dans l'Oberlausitz], *Berlinische Monatsschrift* 21 (1793), p. 222-248.

1' La tolérance n'a lieu qu'à l'encontre des hommes et en ce qui concerne leurs opinions différentes et non vis-à-vis des opinions mêmes. [...] Si la réfutation d'une thèse, l'affirmation de son contraire, le développement de mes arguments, la lutte contre ceux qui s'y opposent, avec tous les moyens de la logique et de la dialectique étaient interdits : alors ce serait la fin de toute discussion, de tout examen critique, la vérité elle-même serait perdue, la raison, un don inutile et l'esprit humain, [...] condamné à l'immobilité éternelle [...].

2' Personne [...] ne doit railler, opprimer, persécuter autrui [...] pour ses opinions [...].

3' La tolérance ne s'exerce jamais sur les actions [...]. Celui qui se conduit mal et sans manières doit s'en prendre à lui-même si son manque de savoir-vivre et sa méchanceté sont blâmés.

4' La tolérance est seulement négative. Personne ne peut donc exiger que je favorise la propagation de ses opinions que je considère comme fausses ; que je m'adapte à ses préjugés afin de lui accorder des droits qui pourraient me porter préjudice. Je ne dois seulement pas lui créer des dommages ; qu'il ne m'en crée pas, à cela aussi je peux veiller.

Visiblement l'auteur de ces précisions prépare le terrain de sa controverse, car son insistance sur le caractère passif de la tolérance est plutôt inhabituelle dans la littérature sur le sujet. C'est en fait l'un des aspects de sa défense contre des contemporains déloyaux, qui s'approprient un terme à la mode pour leurs besoins propres, comme le disait déjà près de vingt ans auparavant Johann Georg Schlosser, dans le premier texte de notre choix :

Attaquer et défendre et exposer des opinions [...], tout cela ne nuit pas à la liberté [d'autrui]. [...] Il n'est pas intolérant de réfuter. Celui qui réfute dit seulement qu'il voit la chose autrement. [...] Seul celui qui agresse est intolérant...²⁵

Pour finir, évoquons brièvement un hymne au ton enthousiaste, voire ampoulé, qu'un certain Conrad Fischer publie en 1790 dans le *Musée suisse* (*Schweitzerisches Museum*), hymne double en réalité, puisque la partie « Tolérance » est suivie d'une seconde, intitulée « Intolérance »²⁶. Le volet positif baigne dans ce philanthropisme exalté que l'on connaît de l'hymne schillérien « À la Joie », et proclame son amour et son respect pour tous ceux qui, aux quatre coins du monde, pratiquent une religion autre, mais qui, selon le plan de Dieu, cheminent tous vers la lumière, chemin sur lequel toutefois le chrétien a le plus progressé. Dans la partie « Intolérance », sévère admonestation aux zélotes et fanatiques chrétiens, il leur est reproché que leur attitude s'oppose radicalement à celle du Christ dont pourtant ils se réclament. Son enseignement et sa vie tendaient uniquement vers le bien de l'homme — le comportement des zélotes naît « d'amour-propre et d'orgueil et de vanité »²⁷.

Nous rencontrons là une des premières manifestations de cette conception active, humaniste d'une tolérance qui s'ouvre à l'autre et recherche le dialogue avec lui au lieu de simplement supporter, « tolérer » au sens étymologique, ce qui est différent et pense autrement. La base et aussi le développement de la définition moderne du concept se situent donc sans doute à cette époque où on commence à envisager que les « Lumières » peuvent aussi venir de notre adversaire.

²⁵ *Deutsches Museum*, 2 (1776), p. 810.

²⁶ *Schweitzerisches Museum*, 6 (1790), p. 716-719. Ce mensuel, édité par H. H. Fuessli, paraît de 1783 à 1790 à Zurich.

²⁷ *Ibid.*, p. 718 sq. Voici quelques extraits de ces vers :

De la grande variété de textes sur la tolérance dans la presse de langue allemande à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, il ressort donc que l'objet de la tolérance est et demeure quasi exclusivement la diversité confessionnelle, que ce soit dans une perspective uniquement théologique et / ou ecclésiologique, ou bien sous l'angle des incidences sur la paix civile, des possibles rivalités ou querelles religieuses.

Tous les auteurs conçoivent la tolérance comme une réelle valeur en même temps qu'une pratique nécessaire ; les divergences apparaissent cependant quant à son objet exact et aux modalités de son application. Il ne faut cependant pas perdre de vue que dans le cas de l'Allemagne du XVIII^e siècle, avec ses multiples territoires qui ont tous peu ou prou *une* confession privilégiée, voire unique, les droits des minorités religieuses respectives sont généralement garantis par traité. Par ailleurs, il est manifeste que ce débat est mené essentiellement par les grands organes éclairés des États protestants du Nord et de l'Est (Prusse et Saxe) ; les périodiques du Sud catholique (Autriche et Bavière), bien moins développés²⁸, ont tendance à l'escamoter et, s'il surgit à l'occasion dans le contexte d'une littérature d'inspiration cléricale (catholique, mais aussi de l'orthodoxie luthérienne), il conduit à des conclusions différentes. Les revues du siècle se seront, là encore, distinguées comme le « médium de l'*Aufklärung* » par excellence.

Seyt mir gegrüßt, ihr Menschen ohne Zahl,
 Wer ihr auch sey, wie ihr auch Gott verehrt,
 Auff welcher Stufe der Erkenntniß ihr,
 Ob unter, oder über mir schon, steht.
 Seyt mir gegrüßt, sey meinem Herzen nah' !
 Ich liebe euch ! Ihr alle sey, wie ich,
 Seyt meines guten Gottes Zöglinge !
 [...] Ihr sey nicht schuld daran,
 Daß euch nicht eben das, was mir
 Als Wahrheit, heilig ist.
 [...]
 Daß ich ihn [Gott] besser kenne, als ihr ihn,
 Ihr lieben Brüder, kennet ; dafür dankt
 Mein Herz dem Gütigen, und haßt euch nicht,
 Obschon ihr mich des Irrthums schuldig glaubt :
 Ihr müßt ja wohl, und könnet anders nicht [...]

(Toleranz)

Du sagst, ich bin ein Christ ? und doch verfolgt
 Mit bitterm Haß dein kleines enges Herz
 Den andersdenkenden, obschon er sonst
 Ein edler Mensch, und still und friedsam ist ?
 So machte es, des Schüler du dich rühmst
 Zu seyn, dein erster grosser Lehrer nicht.
 [...]
 Warum beleidigt' ihn der Starrsinn, Spott und Hohn
 Der Dummheit nicht? Warum verfolgte Er,
 Obgleich so sehr, so oft gereizt, doch nicht ?
 Er war ein Menschenfreund. Bey allem, was

Er that, war nicht sein eignes Ich das Ziel.
[...]
Allein, wenn du verfolgst, wenn Widerstand
Dich kränkt, und dich zum Zorn und Eifer reizt,
So ist's dir nicht um deiner Brüder Wohl,
Dir ist's um dich, um Ruhm und Ehr' zu thun.
Der Gott, dem du des Nächsten Ruh' und Glück
Zum Opfer bringst, und durch Verfolgung dienst,
Ist - Eigenlieb' und Stolz und Eitelkeit.

(Intoleranz)

[Je vous salue, êtres humains sans nombre,
Qui que vous soyez, de quelque manière que vous vénériez Dieu,
Sur quelque marche de la connaissance que vous vous trouviez,

Au-dessous de moi, ou déjà au-dessus.
Je vous salue, soyez proches de mon cœur !
Je vous aime ! Vous êtes tous, comme moi,
Les protégés de mon Dieu si bon !
[...] Ce n'est pas votre faute
Si pour vous est vérité sacrée autre chose que pour moi.
[...]
Que je le [*i.e.* Dieu] connaisse mieux que vous,
Mes chers frères, le connaissez, de cela
Mon cœur rend grâce à sa bonté, et ne vous hait point,
Bien que vous me croyiez capable d'erreur :
Sans doute y êtes-vous obligés et ne pouvez-vous pas faire autrement [...]

(Tolérance)

Tu dis : je suis chrétien ? et pourtant
Ton cœur petit et étroit poursuit d'une âpre haine
Celui qui pense autrement, bien qu'il soit par ailleurs
Un homme noble et calme et pacifique ?
Ce n'est pas ainsi qu'agissait celui dont tu te vantes
Être le discipline, ton premier grand maître.
[...]
Pourquoi n'était-il pas offensé par l'opiniâtreté,
La moquerie et les sarcasmes de la bêtise ? Pourquoi lui,
Bien que tant et tant nargué, ne persécutait-il pas ?
Il était l'ami des hommes. Dans tout ce qu'il faisait,
Le but poursuivi n'était pas son propre Moi.
[...]
Au vrai, quand tu persécutes, quand le refus
Te vexé et suscite chez toi colère et fanatisme
Ce n'est pas alors le bien de tes frères qui t'importe
Mais plutôt toi, la gloire et les honneurs.
Le Dieu auquel tu sacrifies la tranquillité et le bonheur
De ton prochain, et que tu sers par la persécution,
Est — l'égoïsme et l'orgueil et la vanité.

(Intolérance)]

28 La Suisse alémanique, d'où provient le dernier texte évoqué, est de confession majoritairement réformée.

Références

- KANT, Emmanuel, « Aufklärung », dans *Politische Schriften*, t. 1 *Klassiker der Politik*, Cologne — Opladen, Westdeutscher Verlag, 1965.
- NICOLAI, Friedrich, « Leben Justus Möser », dans *Justus Möser, Anwalt des Vaterlands. Ausgewählte Werke*. Leipzig — Weimar, Gustav Kiepenheuer Verlag, 1978, p. 499-556 (éd. F. Berger).
- RAABE, Paul, « Die Zeitschrift als Medium der Aufklärung », dans *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, 1 (1974), p. 99-112.
- SCHMIDT, Klaus (dir.), *Index deutschsprachiger Zeitschriften 1750-1815*, Göttingen, Olms Neue Medien, 1990.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm, « Toleranz zwischen Natur- und Staatsrecht », dans Peter Freimark (éd.), *Lessing und die Toleranz* (volume spécial du Lessing Yearbook), Détroit — Munich, Wallstein Verlag, 1986, p. 103-114.
- WEBER, Peter, « Postface », dans *Berlinische Monatsschrift*, Leipzig, Reclam, 1985, p. 336-449.