

LA RELIGION DANS LE DOMAINE DE LA TOLÉRANCE

Marco M. Olivetti

I

Le titre que j'ai choisi pour mon exposé – “La religion dans le domaine de la tolérance” – est manifestement polysémique. Il suggère, entre autres, l'idée que, outre une tolérance religieuse en tant que tolérance en matière de religion, il pourrait y avoir une tolérance qui posséderait en soi-même un moment religieux ou, à la limite, serait religieuse en tant que telle, en tant que tolérance.

Ces deux significations de l'idée de tolérance religieuse pourraient en outre – d'après la suggestion du titre – être en rapport entre elles. La tolérance, puisqu'elle posséderait un certain sens religieux en soi, commanderait la tolérance en matière de religion.

Pourtant ces suggestions, présentes dans le titre “La religion dans le domaine de la tolérance”, doivent être comprises pour le moment simplement comme des possibilités sémantiques de l'expression utilisée dans ce titre, c'est-à-dire comme des hypothèses conceptuelles articulant le problème à examiner et non pas comme des thèses qui décriraient des faits historiques ou énonceraient des idéaux pratiques.

Que la tolérance soit un idéal auquel s'inspirer est même trop évident dans certains contextes; je dis “même trop évident” dans le sens d'une certaine tautologie et d'un certain manque d'informativité des énonciations concernant la tolérance là où le contexte ou le cadre institutionnel de l'énonciation présuppose les différences et appelle à les vivre de l'intérieur. Ceci est bien le cas de l'Institut International de Philosophie, qui mentionne la promotion de “l'idéal de la tolérance” parmi ses buts dans son Statut même (art. 2) et qui édite en plusieurs langues, par le soin de son président honoraire Raymond Klíbanký, la série “Philo-

sophie et Communauté mondiale”, où nombreuses sont les œuvres classiques sur le thème de tolérance (parmi lesquelles la *Epistola de tolerancia* de John Locke, qui traite justement de la tolérance religieuse, est l’œuvre qui a été publiée dans le plus grand nombre de langues, d’après l’édition critique en latin: de l’allemand à l’arabe, du japonais au hongrois, du polonais à l’italien, etc.).

Mais que la tolérance, et tout particulièrement la tolérance religieuse, soit un idéal n’est pas évident en soi, ou pour mieux dire – puisque les “en soi” conceptuels ne sauraient se présenter hors contexte: hors contexte de présence, justement – cela n’est pas évident dans d’autres contextes de sémantisation – si l’on veut, dans d’autres “formes de vie”, d’autres “jeux de langage”, etc. En effet, du point de vue historique, c’est plutôt du contraire qu’on a d’abord le document. Lorsque, dans les temps modernes, on a commencé à poser la question de la tolérance religieuse et à utiliser le mot “tolérance” – comme par exemple dans le *VI^e avertissement aux protestants* que Bossuet adressa dans une *Instruction pastorale* de 1691 – c’est tout particulièrement dans un sens de condamnation et d’exclusion de cette attitude personnelle et/ou institutionnelle qu’on l’a fait. Il ne faut pas être “tolérants” et le “tolérantisme” est une attitude condamnable, non pas une vertu, mais un vice: voilà la conviction la plus répandue et la plus théorisée¹.

En rappelant cela, je fais évidemment référence aux sources “occidentale”, comme on les appelle. Et l’on pourrait préciser sources de l’Europe de l’Ouest, voire nord-occidentale, où les mots néo-latins “religion” et “tolérance” se sont institutionnalisés en un certain sens à un moment donné de son histoire. Car la sémantique de ces deux termes est chargée des problèmes historiques qu’elle a dénotés et qui l’ont à leur tour déterminée (dans cette connexion incontournable de dénotation et connotation, de différenciation et d’universalisation qui ne cesse d’être l’objet de la “merveille” philosophique).

¹ Pour l’histoire de la tolérance religieuse, on peut voir Hans R. Guggisberg, *Religiöse Toleranz. Dokumentation zur Geschichte einer Forderung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1984; et Elisabeth Labrousse, “Religious Toleration” dans *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 5, pp. 112-121.

II

Qu'il y ait une liaison particulière et privilégiée entre le problème de la tolérance et celui de la religion est une donnée de fait absolument évidente dans ladite histoire nord-occidentale; de sorte que le mot "tolérance", sans autres qualifications explicites, a renvoyé avant tout et par excellence à la tolérance en matière de religion. De la *Epistola de tolerantia* de Locke au *Traité de la tolérance* de Voltaire – pour ne citer que deux exemples fameux d'œuvres dédiées à la "tolérance" – ce mot de passe des Lumières occidentales – c'est bien de la tolérance religieuse qu'il s'agit. Si d'autres qualifications historiques du terme "tolérance" sont allées de la tolérance par rapport aux opinions à celle concernant les mœurs, de celle concernant les attitudes épistémiques ou pratiques à celle concernant les contenus de ces attitudes, toutes ces qualifications représentent des explicitations ou des extensions de ce dont la tolérance religieuse aurait été une sorte de synthèse ou de synecdoque ou d'archétype.

En réalité la liaison historique entre "tolérance" et "religion" – je veux dire entre les problèmes identifiés par ces mots ou par rapport auxquels ces mots ont pris leur sens actuel – cette liaison, donc, entre "tolérance" et "religion" est si étroite qu'on peut dire que le concept de tolérance est le fruit de la même vicissitude historique qui a donné lieu au concept de religion.

Évidemment le mot latin "religion" a une longue histoire, à partir de celle qui est l'une de ses premières attestations écrites, dans une comédie de Plaute où l'on dit *religio* pour l'obligeance-obligation d'accepter une invitation à un dîner, jusqu'au concept neutre et "objectif" au sens strict du terme, c'est-à-dire dans le sens "scientifique" des sciences modernes de la religion ou des religions. Mais c'est justement ce sens neutre, objectif, scientifique, extérieur par rapport à la réalité religieuse observée, qui caractérise le concept moderne de religion.

Ce n'est pas tellement ce concept neutre qui donne corps à la tolérance, c'est bien davantage la même réalité historique de conflit de plus en plus âpre et désormais intolérable qui donne lieu en même temps aux théorisations de la "tolérance" et à la constitution scientifique de l'objet "religion". Si, comme nous en avons émis l'hypothèse au cours d'une première analyse des significations des termes en question, la "tolérance" possède – peut être – aujourd'hui un sens "religieux", c'est avant tout parce que la sémantique de ces deux termes s'est formée au cours de la

même histoire.

Or, cette histoire est sans doute l'histoire de l'intolérabilité atteinte par les conflits externes qui ont secoué l'Occident nord-occidental. En ce sens, un des premiers documents et des plus significatifs de cette intolérabilité et parallèlement de l'élaboration d'un concept moderne de "religion", au singulier (*religio una in rituum varietate*) – se substituant aux termes utilisés au Moyen Âge, *fides* (aspect subjectif) et *secta* ou *lex* (aspect objectif) – est le texte irénique *De pace fidei*, écrit par Nicolas de Cuse à la suite des horreurs de la bataille de Constantinople entre les chrétiens et les Turcs, qui signifia la fin l'empire byzantin (ce texte a été publié lui aussi par les soins de R. Klibansky dans la série "Philosophie et Communauté mondiale".²

Mais ce sont surtout et sans comparaison possible les conflits *internes* à l'occident nord-occidental, et l'intolérabilité des horreurs et de l'instabilité causées par ces perdurants conflits, qui ont amené à l'élaboration contextuelle du concept de religion et de celui de tolérance. Les "guerres de religion", comme on les appelait déjà jadis, le principe *cuius regio eius 'religio'* par lequel on essaya de les terminer, l'élaboration de la notion d'une "religion naturelle" ou "rationnelle" et d'une première théorie scientifique de l'objet "religion" sous le nom de "philosophie de la religion" (qui pouvait rendre compte, si non des différences, au moins des traits communs des différentes religions historiques ou, comme on commença à les appeler, positives), tout cela et beaucoup d'autre qu'il n'est pas possible de discuter ici sont les éléments et les étapes d'une constitution du moderne objet "religion" se développant parallèlement à l'élaboration des théories de la tolérance. S'il ne manque pas de raisons pratiques et de convenance politique pour recommander la tolérance, la catégorisation moderne de la "religion" fournit les raisons de principe pour les plaidoyers en sa faveur.

D'ailleurs ces conflits internes à l'occident nord-occidental et chrétien définirent non seulement les objets "tolérance" et "religion", mais aussi leurs sujets primaires, sujets qui n'existaient pas auparavant, mais qui naquirent avec leurs objets au cours de cette crise et de cette histoire: l'État (au sens moderne d'État souverain territorial, *superiorem non*

² Voir aussi Nicolaus Cusanus, *De pace fidei*, dans *Opera omnia*, par R. Klibansky et H. Bascour, Hambourg, Meiner, vol. VII.

recognoscens, “compétence des compétences”) et l’individu (citoyen ou non): des sujets qu’on aurait du mal à transposer directement, sans cautèle et conscience d’analogisation, à d’autres réalités historiques et culturelles.

La “tolérance”, avant qu’elle devienne, au cours d’un siècle et demi à peu près, une vertu personnelle – de la personne de bon caractère et, surtout “éclairée” – est la tolérance de l’État par rapport à l’individu qui ne professe pas la *religio* du souverain, c’est-à-dire de l’État souverain. Certes, au fur et à mesure que la théorie de la “religion” élaborait les raisons de principe pour la tolérance en tant que tolérance de l’État (particulièrement la théorie de la religion comme de quelque chose qui aurait son siège dans la “conscience”, c’est-à-dire un siège qu’on assume comme “interne” et “privé”), l’accent se déplaçait de la tolérance comme principe de droit public à la tolérance comme vertu personnelle, la place qui auparavant avait été celle de la tolérance au sens public venant de plus en plus remplacée par le principe plus radical et moins provisoire de la “liberté” religieuse. Dans son essai de réponse à la question “Qu’est-ce que l’*Aufklärung*?” Kant pose le point principal de “la sortie des hommes de l’état minoril dont il sont eux-mêmes coupables” – c’est-à-dire précisément les Lumières selon la définition que Kant en avait donnée – surtout dans “affaires de religion”, et il définit comme “éclairé” le prince qui en matière de religion considère comme un devoir de “laisser pleine liberté et partant rejette de soi même le nom hautain de *tolérance*”.³

III

Il est évident que au moment où du principe de la tolérance on passe à celui de la liberté on abandonne la prétention à l’absoluité non seulement d’une religion historique, mais aussi de ce qu’on a catégorisé comme “religion”. Si ce n’est que l’on trouve des stratégies intellectuelles aptes à éviter cet abandon, ce dernier est moins une nécessité qu’une donnée de fait. C’est précisément l’élaboration de pareilles stratégies (en dernière

³ Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, dans *Werke*, par W. Weischedel, vol. VI, pp. 59-60.

analyse la stratégie d'un transcendantalisme formalisant et celle d'une philosophie de l'histoire totalisante) qui a eu lieu dans la philosophie ou, si l'on veut, dans la philosophie de la religion nord-occidentale. Il s'agit en effet du problème d'une *Religion nach der Aufklärung*, comme on l'a dit récemment en Allemagne, mais dans le double sens de l'expression, c'est-à-dire de la religion après, mais aussi d'après, ces Lumières qui ont catégorisé l'objet "religion".

Si j'insiste sur la particularité historique, culturelle, géographique de cette démarche – en fin: sur la particularité des Lumières et de leur aspiration à l'universalité – c'est parce que je crois que seulement ainsi on peut espérer d'en tirer sans naïveté et arrogance un discours possédant une signification plus ample et, si non universelle, tendanciellement universalisable: comme la maîtrise de la langue maternelle est condition de possibilité pour toute traduction, de même la conscience de sa propre histoire – la conscience d'elle justement comme histoire à soi-mêmes – rend possible une véritable communication avec d'autres réalités culturelles, c'est-à-dire non pas une réduction de l'autre au même, mais une certaine traduction réciproque.

Or, le passage de la tolérance à la liberté religieuse, que nous venons de voir par la citation exemplificative et exemplaire de Kant, peut paraître le point d'arrivée non seulement de fait, mais aussi de principe d'une démarche qui irait de l'intolérance à la liberté en passant par la tolérance comme par un moment provisoire. Cela est vrai sous certains aspects, et certainement il est vrai du point de vue des faits qui sont arrivés: la démarche historique à l'intérieur du monde occidental – et peut-être plus amplement encore – a été tout à fait évidente en ce sens. Mais je crois qu'il serait faux d'exclure le concept de tolérance à la faveur de celui de liberté religieuse en déclarant ce dernier plus radical en principe et philosophiquement plus cohérent. En un certain sens, l'un des caractères les plus précieux de la tolérance est précisément sa nature provisoire, sa nature patiente et prenant patience, non radicale et pour des raisons de principe non radicalisable; il s'agit de raisons de principe qui ramènent la tolérance plutôt à une vertu de *mesotes* que de radicalité, en la confiant à l'exercice de la *phronesis* ou du jugement réfléchissant bien plus qu'à celui d'un jugement déterminant qui ferait peut-être tort précisément à cet Absolu qu'il voudrait défendre et répandre.

Le nom "tolérance" n'est pas nécessairement "hautain", comme on a vu que Kant le qualifiait. Si on devait accéder à ce plan de qualifica-

tions psychologisantes, on pourrait dire, par contre, que hautain est le nom “liberté” si utilisé dans un sens aristocratique, quoique d’aristocratie intellectuelle, telle que serait celle qui réserverait la liberté à *l’amor intellectualis Dei* du philosophe, en reléguant la “religion” au rang de *philosophia inferior* pour les pauvres en esprit, auxquels conviendrait l’obéissance mieux que la liberté (c’est pourquoi Spinoza confiait aux politiciens la gestion de la religion en la soustrayant aux théologiens et en revendiquant, par contre, la liberté non pas comme liberté de religion, mais comme *libertas philosophandi*).

Mais il vaut mieux libérer tout le discours d’un excès de psychologismes qui – pour cause – pèsent sur le thème de la tolérance et sur son vocabulaire, et dégager d’une manière plus rigoureuse son statut provisoire, bien sûr, mais indépassablement provisoire.

A cette fin on peut commencer précisément par l’identification des raisons pour lesquelles une pareille sémantique psychologisante tend à recourir lorsqu’on parle de la tolérance. Sans doute, une première raison est celle historique qu’on vient d’entrevoir, c’est-à-dire l’identification de la souveraineté de l’état moderne avec la personne du souverain (ce qui d’ailleurs a fait la continuité de la première configuration de la nouvelle institution politique nord-occidentale – l’État – avec le précédent régime féodal, à caractère personnel). D’autre part, on a déjà souligné – toujours du point de vue historique – la transformation qui a eu lieu de la tolérance de comportement politique ayant valeur de droit public en comportement privé ou en vertu personnelle. Ces deux aspects historiques sont liés entre eux, puisque non seulement il était tout à fait naturel de passer d’une compréhension à l’autre – de celle en termes publics à celle en termes privés – une fois que tous les deux comportements étaient compris comme comportements personnels, mais cette naturalité s’accroissait aussi du fait que les Lumières cultivaient par définition l’idéal et la pratique de l’influence de l’intellectuel – du “philosophe” – sur la société et cela aussi par le biais de son influence privée sur la personne du prince (c’est bien ce que faisait Voltaire avec Frédéric de Prusse).

Mais il y a une autre raison, outre ces raisons historiques, qui induit à la compréhension psychologisante de la tolérance. On pourrait l’appeler une raison de principe, quoi qu’elle consiste justement dans l’impossibilité de donner une définition de la tolérance comme principe formel ou comme règle: la tolérance est toujours celle d’un sujet (individuel ou institutionnel) qui reconnaît à un contenu déterminé un privilège par

rapport à d'autres contenus déterminés, ou même indéterminés mais possibles dans le même domaine du contenu déterminé qu'on privilégie. Il n'y a pas de règle pour la tolérance puisque les critères de comportement – tolérant ou intolérant – par rapport aux autres contenus sont internes au contenu privilégié lui-même. C'est bien en cela que réside son privilège.

Il faut bien comprendre que ce privilège a pour conséquence, par implication logique, qu'on confère au contenu privilégié le pouvoir de définir son domaine de compétence, c'est-à-dire la catégorie ou classe (en ce cas "religion") à laquelle non seulement il appartient, mais aussi les autres contenus auxquels par conséquence il confère leur détermination plus générale (les "autres religions"). Lorsque je dis qu'il n'y a pas de règle pour la tolérance je parle donc de "règle" au sens strict, comme règle de metaniveau, qui puisse éviter le paradoxe qui rendrait contradictoire l'autoréférence ("toutes les religions doivent être tolérées, sauf les religions intolérantes").⁴

On peut certes penser que la tolérance est en réalité le pur résultat mécanique d'un certain rapport des forces en présence, et en ce cas tout vocabulaire psychologisant n'est qu'une illusion ou une rationalisation, comme on le dit justement en termes psychologiques. Mais si l'on pense que la tolérance est le résultat d'une décision libre, alors on a bien raison de la décrire en des termes vagues, connotant un état d'âme, une disposition, une attitude, une vertu – ou dans une autre évaluation un vice – plutôt que dans les termes d'un principe ou d'une règle externe, c'est-à-dire d'un autre niveau par rapport aux cas auxquels elle devrait être appliquée.

Le comportement du sujet tolérant n'est pas la conséquence d'un jugement déterminant – pour utiliser la terminologie kantienne – subsumant un cas donné sous un principe général, mais plutôt la conséquence d'une sorte de jugement réfléchissant (dans lequel d'ailleurs l'accord "interne" qui en devrait résulter n'est interne ni au sujet jugeant et à ses facultés ni – à proprement parler – au contenu privilégié et à son auto-finalisation, mais pour ainsi dire est interne à tous les deux, puisque le juge fait part de, ou à la limite s'identifie avec ce contenu).

⁴ Voir, par exemple, Bruno Celano, *Tolleranza, diritti universali e paradossi dell'autoriferimento*, in *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, études réunies par F. D'Agostino, Torino, Giappichelli, pp. 201-227.

Cette impossibilité de ramener la tolérance à une règle est aussi une des raisons – et non pas la moindre, quoiqu'elle soit très théorique et abstraite – pour lesquelles la “tolérance” s'est radicalisée en “liberté”, c'est-à-dire en un principe, et en quelque chose de définissable en principe, même si au prix de la renonciation à tout contenu déterminé: ce qui d'ailleurs s'harmonise parfaitement avec une compréhension radicale de la liberté comme principe d'auto-détermination.

Le mot “liberté” – ou ses correspondants de dictionnaire dans d'autres langues – est certainement un terme chargé de fascination dans beaucoup de cultures. Mais si l'on fait abstraction de ces aspects émotionnels – auxquels d'ailleurs je suis tout à fait sensible – il faut reconnaître qu'il donne lieu à des apories et des dilemmes d'autant plus forts qu'on radicalise “la” liberté en principe. Dans nul autre cas cela n'arrive comme dans le cas de ce que la modernité occidentale a catégorisé comme “religion”. Dans ce cas les dilemmes aporétiques sont avant tout ceux entre individu et communauté et entre forme et contenu. La liberté est-elle celle de la “personne” – nous venons de le voir par l'exemple de Kant – ou celle de l'“état”? À ce propos on peut évidemment citer l'exemple aussi typique de Hegel: “Tant que que la véritable *religion* n'entre pas dans le monde et ne devienne pas dominante dans les États, le véritable principe de l'État ne sera pas parvenu à sa réalité”⁵; en effet, si la Révolution française avait eu dans “liberté” – et par conséquence dans “égalité” et “fraternité” – son mot de passe, Hegel estime que “rien d'autre qu'une folie des temps récents ne change [...] la constitution de l'État sans avoir fait une Réforme”, qui permet qu'éthicité et religion “se garantissent réciproquement” dans l'État.

On ne méconnaîtra pas chez Hegel – qui fait référence précisément à la Réforme protestante – une pleine conscience nord-occidentale. On peut seulement douter de cette vision de philosophie de l'histoire selon laquelle certains événements seraient logiquement plus proches de la réalisation de l'Absolu et de la liberté comme fin de l'histoire, bien sûr, mais comme fin collective qui arrive en “foulant aux pieds plusieurs fleurs innocentes” (selon les mots de l'introduction hégélienne à la *Philosophie de l'histoire*).

Le dilemme évidemment peut être formulé aussi sous l'aspect

⁵ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 552.

forme-contenu: ou bien un formalisme absolu qui fait de la religion un principe sans contenu historique (comme exemplifié précisément par l'“Église invisible” de Kant, “communauté éthique” anhistorique, totalement séparée de l'État comme “communauté juridique”)⁶ ou bien un principe complètement réalisé, accompli et complet, sans plus de place libre pour d'autres religions, comme dans la *vollendete Religion* des cours hégéliens de philosophie de la religion.

IV

On dira qu'il n'est pas nécessaire de dramatiser le problème et de le rendre aporétique en faisant de la liberté un principe métaphysique comme c'est le cas des deux penseurs typiques avec lesquels nous avons illustré le dilemme. Il suffirait de considérer non pas “la” liberté comme base de la liberté de religion, mais bien la liberté de religion comme une des libertés – ou plus exactement des droits de liberté – que l'on peut ou l'on doit reconnaître. D'ailleurs celle-ci aussi est une démarche que l'Occident nord-occidental a suivi et diffusé outre ses confins. Mais le cas ici n'est pas assimilable à celui d'autres libertés auxquelles on peut ou on doit reconnaître le droit sans s'aventurer en des spéculations métaphysiques, car métaphysique est la “religion” elle-même d'après la catégorisation moderne dont on parlait auparavant. À la différence des objets des autres libertés desquelles il est arrivé qu'on ait discuté historiquement la nécessité ou l'opportunité, métaphysique ici est l'objet même qu'on voudrait prendre en considération. On peut bien réduire la “religion” à une attitude propositionnelle, d'un côté, et partant parler, par exemple, de “liberté de croyance”, ou d'un autre côté la réduire à certains types de comportement (et partant parler, par exemple, de “liberté de presse”, “liberté d'association”, etc.). Mais jusqu'à ce qu'on parle de “liberté de religion”, on a bien du mal à changer la sémantique telle que l'histoire l'a créée et dans laquelle s'exprime ce problème historique-là et non pas un autre.

S'il en est ainsi, le sort de la liberté dont on parle est entraîné inévitablement par celui de l'objet dont on parle et en dépend totalement. On

⁶ Cf. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, III^e partie.

peut bien ne pas en parler, et celle-là serait peut-être une stratégie efficace dans le cas où l'on voulait effacer le problème historique, mais jusqu'à ce qu'on parle de "religion", la "liberté" qui la concerne est elle-même métaphysique.

Affirmer cela ne signifie aucunement prétendre dicter des lois philosophiques à la réalité des faits. Au contraire ce sont les faits de l'histoire et de la chronique qui documentent cette affirmation. Voilà un exemple tiré enfin non plus de l'histoire mais de la chronique: je viens de lire dans les journaux qu'aux États-Unis (octobre 1996), il y a beaucoup de problèmes juridiques et de plaintes auprès des tribunaux car dans les prisons, on empêche, ou on ne donne pas la possibilité de pratiques qui devraient être garanties par la Loi sur la Liberté Religieuse signée par le président Clinton en 1993 (cela va, paraît-il, de la demande de rétribution du travail non fait le samedi par les adventistes du Septième jour, à celle de types particuliers d'alimentation selon les prescriptions de diverses religions, jusqu'à celle d'écouter de la musique reggae et de fumer de la marijuana par les rastafaris et les *fans* de certains types de musique).

On peut certes, être prêts à faire face à ces difficultés (et à bien d'autres!), et vouloir néanmoins parler précisément de "liberté de religion". Mais pourquoi cela sinon par attachement à un problème que l'on pense ineffaçable (dans le sens équivoque qu'il ne doit pas et ne peut pas être effacé)? Le choix de continuer à parler de "liberté de religion" ramène donc aux apories et aux dilemmes de la liberté métaphysique.

Face à ces dilemmes on est renvoyé à la tolérance comme à la *mesotes* praticable en réalité entre les extrêmes asymptotiques et anhistoriques de l'intolérance absolue et de la liberté absolue. Mais c'est justement parce que cette moyenne n'est pas définissable en principe que son harmonie et sa finalité représentent chaque fois, dans chaque situation déterminée, la présence efficace et cosmopoïétique de l'Absolu dans la réalité, que l'Absolu d'ailleurs transcende, sans écraser cette réalité qu'il soustrait au chaos. En ce sens peut-on dire que la tolérance est "religieuse" en tant que telle, et qu'il y a "religion" dans le domaine de la tolérance avant qu'il y ait tolérance dans le domaine de la "religion".